

ESTUDOS DE HERMENÊUTICA E
ANTIGUIDADE CLÁSSICA

ESTUDOS DE HERMENÊUTICA E ANTIGUIDADE CLÁSSICA

Katsuzo Koike

Weberson Fernandes Grizoste

Coimbra, 2013

Título Original: *Estudos de Hermenêutica e Antiguidade Clássica*

Copyright© *Weberson Fernandes Grizoste e Katsuzo Koike, 2013*

Diagramação: Os autores

Revisão: Os autores

Capa: Emballa Design Estratégico

Trabalho Gráfico: Simoes & Linhares, Lda.....
Avenida Fernando Namora, 83- loja 4 | 3030-185 Coimbra

Koike, Katsuzo –Grizoste, Weberson Fernandes

Estudos de Hermenêutica e Antiguidade Clássica. De Katsuzo Koike e Weberson Fernandes Grizoste – Coimbra: Edição de autores, 2013. 132pp.

ISBN: 978-989-98197-0-2

Depósito Legal n.. 353489/13

1.Hermenêutica. 2. História Antiga. 3.Antiguidade Clássica. 4. II.Título

CDD 900 CDU 80:931

Proibida a reprodução total ou parcial dos textos para qualquer fim, sem autorização prévia e por escrito do autor. Os infratores serão punidos na forma da lei.

SUMÁRIO

Apresentação	07
A dialética da mediocridade em Arquíloco	09
<i>Weberson Fernandes Grizoste</i>	
A poesia de Sólon e a crise agrária em Atenas, Séc. VI a.C.....	27
<i>Katsuzo Koike</i>	
Retórica e Política na sofística clássica	45
<i>Katsuzo Koike</i>	
O <i>Pharmakós</i> : a questão do Sacrifício Voluntário em Eurípides	71
<i>Weberson Fernandes Grizoste</i>	
A narrativa de Heródoto e o mundo dos bárbaros	97
<i>Katsuzo Koike</i>	
Os Bárbaros nos epigramas de Marcial	115
<i>Weberson Fernandes Grizoste</i>	

APRESENTAÇÃO

A presente obra constitui a reunião de seis estudos, brevemente reformulados, que foram apresentados pelos autores durante seus cursos de Pós-Graduação na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra entre 2008 e 2010. No momento em que os Estudos Clássicos buscam esforços para se desenvolver tanto em Portugal quanto no Brasil, a iniciativa deste trabalho surge em boa hora. A seleção dos textos levou em consideração as temáticas relacionadas aos estudos de Hermenêutica e Antiguidade Clássica, no intuito principal de tornar disponível ao público um material acadêmico que comumente é destinado a ficar arquivado. De Arquíloco de Paros e Sólon ao poeta latino Marcial, passando por Eurípides, Heródoto e pelos antigos sofistas, são os temas visitados nestes ensaios, que por fim, pretendem fornecer subsídios ao estudo da cultura Greco-Latina.

A DIALÉTICA DA MEDIOCRIDADE EM ARQUÍLOCO¹

Weberson Fernandes Grizoste

Podemos classificar os atos heroicos dos heróis homéricos como: (1) intervenções divinas, (2) "dupla motivação" ou (3) uma escolha e decisão própria do Herói². No primeiro caso, os deuses infundem coragem, força, medo ou insensatez por meio de um contato direto, sob forma de inspiração, ou o que é mais freqüente, o narrador diz que as divindades enviam ou infundem algo no coração/mentes das personagens. Os heróis, mesmo quando agem sob influência divina, cedo ou tarde acabam por assumir a responsabilidade pelos seus atos, por mais que se queixem ou tentem se justificar inculcando os deuses. O segundo caso define-se como aquele em que os deuses motivam os homens para aquilo que já estavam dispostos ou capacitados, não se servindo deles como meros instrumentos³(tal como Arjuna). Segundo Corrêa⁴, o exemplo célebre da "dupla motivação" é o episódio da *Ilíada* em que Aquiles, dividido em seus pensamentos quanto se deve ou não matar Agamêmnon, é detido por Atena, que o agarra pelos cabelos. Trata-se de uma decisão "duplamente motivada" porque a deusa sugere a melhor opção sem impô-la; ela aconselha o herói, a quem cabe decidir. No

¹ Apresentado em Julho de 2010, no âmbito dos estudos em *Ethos Praxis e Poiesis na Cultura Grega*, como requisito para o doutoramento em Poética e Hermenêutica

² Lesky, *apud* Corrêa, 1998, 40.

³ Paz, 1982, 241.

⁴ Corrêa, 1998, 40.

entanto, a decisão pode dar-se também em termos exclusivamente humanos e sem intervenção divina; nesse caso, ela é fruto de um monólogo em que o sujeito dirige-se a si próprio; os quatro exemplos mais estudados destes monólogos são os de Odisseu, Menelau, Agenor e Heitor⁵.

Para Snell⁶, o homem homérico desconhece as emoções mistas, porque essas personagens não possuem caráter de uma verdadeira decisão, e que a seu ver os discursos são estereotipados e a escolha do Herói não envolve um discurso mais profundo. Portanto, quando as personagens épicas não agem compelidas por uma intervenção divina, os fatores externos e as normas de conduta moral é que determinam suas escolhas, e não uma razão própria, isto é, individual.

Jaeger⁷ já havia comparado o mundo da *Odisseia* ao do período lírico notando que o problema da responsabilidade humana é discutido nesse poema, como em Sólon, quase nos mesmos termos. Fränkel apontou para as diferenças entre o homem da *Iliada* e o da *Odisseia*; e para ele, o homem na *Odisseia* é também mais próximo do lírico e possui mais iniciativa, começando a fazer distinção entre si e o mundo, o que não ocorreu na *Iliada*.

Teoricamente, a *Odisseia* faz uma espécie de transição entre os mundos épico e lírico⁸. Lesky⁹ não concorda com a diferença entre as duas epopeias e mostra que alguns dos elementos citados como indícios do "novo espírito" na *Odisseia* já estavam presentes na *Iliada*. Todavia, Lesky¹⁰ também supõe que o autor da *Iliada* pode não ser o mesmo da *Odisseia*, fazendo notar que o poeta da primeira obra serve-se de materiais e crenças muito mais antigas e populares do que aquelas presentes na segunda, e que quanto à forma de influência divina, na *Odisseia*, é mais frequente a inspiração, enquanto quena *Iliada*, a intervenção; na *Odisseia* as responsabilidades das ações são geralmente atribuídas ora ao deus, ora ao homem e não simultaneamente a ambos, como na *Iliada*. Em virtude disso, Corrêa¹¹ levanta o pressuposto de que tais divergências

⁵ Corrêa, 1998, 41.

⁶ Snell, 1930, 143.

⁷ Jaeger 1979, 168-169.

⁸ Corrêa, 1998, 53.

⁹ Lesky, 1995, 30.

¹⁰ Lesky, 1995, 102.

¹¹ Corrêa, 1998, 53.

(vocabulário diferenciado e maior ênfase dada às questões morais na *Odisséia*) originam-se de um rápido desenvolvimento social das personagens distintas em dois autores, ou da diversidade dos temas tratados.

Da inspiração popular surge Arquíloco, o poeta de Paros, que teria vivido algum tempo após Homero, já no século VII a.C., e cuja realização poética já se apresenta como um problema literário. Gallavotti¹² entende por poesia popular uma categoria literária puramente empírica, como a lírica pessoal, a poesia bucólica ou a literatura dialetal, e quando se trata de uma adjetivação artística que funciona como uma parábola.

Acredita-se que Arquíloco tenha sido o primeiro poeta que, embora empregasse a linguagem épica para abordar a guerra, despoja-a de toda grandeza¹³. É comum acreditar que Arquíloco obteve o seu material de Homero, e o reinterpreto, dando-lhe deliberadamente um novo sentido. Por isso, muitos consideram Arquíloco o fundador da lírica grega¹⁴, o grande e primeiro confrontador de Homero, a quem ataca em deliberada polémica¹⁵. Gallavotti¹⁶ sugeriu também essa derivação poética, evidente e consciente. Já para Rösler¹⁷, se as formas líricas e épicas coexistiram no período pré-literário, uma não teria sofrido o impacto da outra. Arquíloco e Homero também não seriam fundadores de gêneros distintos, e estariam longe de seus primórdios, desde que ambos pertenciam à mesma tradição poética. Quanto à ideologia, para Corrêa¹⁸ o que se rotula como "anti-homérico" pode ser apenas "anti-heroico".

Um poeta anti-heroico

Arquíloco, conforme sugere sua etimologia, era um nome designado a um capitão de companhia¹⁹. A alusão de que o nome do

¹²Gallavotti, 1949, 133.

¹³Corrêa, 1998, 55.

¹⁴Fränkel, 1975, 134; Rankin, 1977, 2.

¹⁵Lesky, 1995, 133.

¹⁶Gallavotti, 1949, 148.

¹⁷ Rösler *apud* Corrêa, 1980, 2.

¹⁸Corrêa, 1998, 60.

¹⁹ *Ἀρχι-λοχον* "comandante il reparto"; Gallavotti, 1949, 140.

poeta seja aristocrático é uma suposição da casta guerreira à qual supostamente pertenceu. Mas em uma pessoa cujo status desde o nascimento é possível refletir sobre a expectativa do pai sobre o filho, não é necessariamente o principal fio condutor que se pôde encontrar na sua biografia²⁰.

De qualquer forma, Arquíloco estava ciente dos significados etimológicos dos nomes (possivelmente inventados), já que usa denominações como *Pasífila* [Fr. 331], «querido de todos» e *Leófilo* [Fr. 15], «amigo do povo». Seria estranho aqui a não consciência do significado de cada um. Não há como concluir que isso sirva de evidência para afirmarmos que Arquíloco fosse um soldado mercenário²¹; ele foi seguramente um poeta de múltiplas faces²², que viveu em contradição com o mundo que o cercava, e usou a luta como elemento inspirador, quer fosse à batalha, quer escrevesse poesia. Lesky²³ denuncia que em muitos de seus versos sentimos o prazer de Arquíloco em desvalorizar as concepções tradicionais, e nele está sempre em jogo a totalidade do ser humano ou a totalidade da sua própria existência²⁴.

Ἐν δροί: o vinho e o soldado [Frag. 1]

Numa “visão ortodoxa” sobre a *Ilíada*, e nos combates pré-hoplíticos, eram os heróis aristocráticos os detentores do poder que decidiam as batalhas por meio dos duelos²⁵. Por volta do século VII a.C., a reforma hoplítica adquiriu novas formas de decidir uma guerra. Como a vitória passou a depender não apenas dos chefes aristocráticos, mas da coesão das fileiras e do empenho de um maior número de soldados, o poder da aristocracia foi colocado em xeque. A classe, até então destituída de qualquer poder, ao perceber sua força e importância nos combates, passou a exigir maior participação política e uma série de direitos²⁶. Talvez, de Tersítes, o soldado feio e covarde que lutou pelos Gregos em

²⁰Rankin, 1977, 15.

²¹Rankin, 1977, 15.

²²Rankin, 1977, 34.

²³Lesky, 1995, 137.

²⁴Lesky, 1995, 142.

²⁵Corrêa, 1998, 73.

²⁶Corrêa, 1998, 73.

Tróia, tenha vindo a primeira demonstração desse tipo de reivindicação dos direitos enquanto participante ativo da batalha²⁷.

Breve como o primeiro fragmento de Arquíloco, e até certo ponto semelhante, seu segundo fragmento apresenta uma cena cotidiana com certo servo de um senhor chamado Eniálio²⁸. No entanto, não é uma cena de combate, nem um espetáculo de hoplitas enfileirados em formação cerrada combatendo²⁹, como em Calino ou Tirteu.

*ἐν δορί μοι μᾶζα μεμαγμένη, ἐν δορί δ'οἶνος
Ἴσμαρικός· πίνω δ'ἐν δορί κεκλιμένος.*³⁰

“Na lança se amassa o pão, na lança o vinho | de Ísmaro³¹: bebo na lança recostado.³²”

O soldado está de vigília e seus atos nada têm de heroicos. A lança, a espada e o escudo são os bens mais preciosos de um guerreiro grego, porque a partir deles tudo conquistam³³. Não obstante, o seu sustento está na lança e ela serve-lhe como objeto no qual se apoia para beber, a lança é útil tanto em combate quanto fora dele. Para Bahntje, as três repetições da preposição *ἐν* [em] teria um valor estritamente locativo e, portanto, *ἐν δορί* [na lança] teria sempre a mesma função: tal como o soldado que bebe apoiado na lança, porque o pão e o vinho estão literalmente na lança³⁴, isto é, presos à lança em um farnel. O vaso dos guerreiros micênicos ilustra tal prática: os guerreiros costumavam carregar

²⁷Kothe, 1987, 15, 16.

²⁸De acordo com Corrêa, Eniálio é um epíteto comum para Ares, o deus grego da guerra (Corrêa, 1998, 93).

²⁹Sobre o sistema de falange hoplita: Hanson, 1991, 67.

³⁰Adotamos a edição grega de Arquíloco de WEST. Frag.2

³¹*Ἴσμαρικός*: Ilha localizada ao sul do mar Egeu, era o local em que Odisseu se terá deparado com os Ciclopes [Od.9], era famoso na antiguidade pela qualidade do seu vinho. (Campbell, 1967, 143).

³²Adotamos a tradução portuguesa de Carlos A. Martins de Jesus, nesta e em todas as próximas citações. Cf. *Arquíloco. Fragmentos Poéticos*. Incm, 2008, p.55.

³³Ao editar Arquíloco em 1812, Liebel citou, além da tradução de Dionísio Petávio [1612], o escólio de Híbricas (século V ou IV a.C.) para mostrar o valor que a armadura exercia sobre um soldado. (Corrêa, 1998, 93).

³⁴Bahntje *Apud* Corrêa, 1998, 94.

seus viveres em um pequeno bernal fixado na extremidade da lança³⁵. Na última oração do fragmento de Arquíloco, a preposição *ἐν* serve apenas para tornar a repetição mais enfática, porque de acordo com Hudson-Williams³⁶, na *Iliada*, o particípio “apoiado” constrói-se apenas com um dativo e sem a preposição *ἐν*. Se para Hudson-Williams o que é apenas uma construção pouco usada, ou uma “licença poética”, para Bowra³⁷, entre outros, seria um aspecto não gramatical³⁸.

De acordo com Paula Corrêa³⁹ muitos críticos buscaram provar, a partir desses versos, que Arquíloco era um mercenário, sendo a lança, literalmente, o seu ganha-pão. A autora exime-se de tomar partido a favor ou contra esses críticos afirmando que nada impede nem garante que o “eu” lírico do fragmento indique que ele mesmo foi um mercenário. No entanto, problematiza a identificação do autor com o “eu” lírico por parte de muitos críticos que procuram extrair das obras biografias dos poetas sobre os quais há pouca ou nenhuma informação.

Arquíloco não louva a vida bucólica e feliz do soldado, nem se queixa de estar o tempo todo com a lança, pelejando ou de vigília. A árdua e austera vida militar apresenta-se no primeiro verso, há também indícios de nobreza e orgulho guerreiro, pois a lança é símbolo da coragem e de valores heroicos. Mas, conforme observa Corrêa⁴⁰, o segundo verso não mantém a atitude, despida de toda metáfora e heroísmo; a lança é usada para fins menos gloriosos, transformando-se em simples apoio para beber, tal como um cajado; e a imagem que permanece é de um soldado que, amparado na sua lança, deleita do seu bom vinho⁴¹.

O caso da caneca[Frag. 2]

A taça era de origem Lacedemônica e a mais apropriada para o serviço militar pela praticidade e manuseamento e fácil de ser

³⁵Corrêa, 1998, 95.

³⁶Hudson-Williams *Apud* Corrêa, 1998, 95.

³⁷Bowra 1970, 68.

³⁸Corrêa, 1998, 95.

³⁹Corrêa, 1998, 97.

⁴⁰Corrêa, 1998, 101.

⁴¹Bowra, 1970, 69.

transportada em mochila ou farnel, também útil quando não se tinha acesso à água limpa, porque a curvatura próxima à borda da vasilha retinha qualquer impureza⁴². Não resta dúvida de que os soldados bebiam grandes quantidades de vinho durante as expedições, antes e após os combates⁴³. Mas para Paula Corrêa⁴⁴, é evidente que o seu consumo durante as vigílias não era visto com bons olhos e jamais seria liderado por um herói épico. A exortação à bebida, tão frequente nos banquetes, não teria lugar numa vigília noturna.

Apesar da escassez de informações, a maior parte dos críticos conclui que o poema seja anti-heroico, afirmando, portanto, que as fórmulas tradicionais e a linguagem elevada sejam de natureza paródica, o que para Corrêa, embora duvidoso, seja verossímil⁴⁵.

O fragmento poético encerra-se com uma formulação negativa, acusando a incapacidade de permanecerem sóbrios, denunciando a consciência de que não deveriam estar a beber. Tal como os companheiros de Odisseu que não controlavam os seus apetites, e reconhecendo a fraqueza humana, deram vazão aos impulsos. Em jogo não está apenas a falta de sobriedade, mas o fato de deixarem de ser “mestres de si”. Com efeito, a individualidade foi uma marca constante na nova moral arcaica grega. E Arquíloco foi um dos primeiros representantes de afirmação do sujeito que se conhece na literatura grega.

O escudo extraviado

Este é um dos mais célebres poemas de Arquíloco. De acordo com Campbell⁴⁶, o fragmento presente nas edições modernas é na verdade uma compilação de citações feitas por Aristófanes, Plutarco, Sexto Empírico, Proclo, Olimpíodoro, Elias e Pseudo-Elias⁴⁷. Pelo que

⁴²Corrêa, 1998, 101.

⁴³Hanson, 1991, cap XI.

⁴⁴Corrêa, 1998, 109.

⁴⁵Corrêa, 1998, 109.

⁴⁶Campbell, 1967, 144, 145.

⁴⁷Proclo, Olimpíodoro, Elias e Pseudo-Elias são neo-platônicos.

Corrêa⁴⁸ problematiza o terceiro verso porque não se apresenta da mesma forma em nenhum dos autores antigos, totalizando cinco variantes.

A citação mais antiga do fragmento de Arquíloco encontra-se em *A Paz* de Aristófanes, comédia apresentada em Atenas nas Grandes Dionísias de 421 a.C.⁴⁹. Em virtude da antiguidade de Aristófanes, a passagem figura como a preferida pelos estudiosos de Arquíloco. Cleônimo, que é pai do menino na peça, era um político ateniense que foi alvo de sátira em muitas comédias aristofânicas, por ser gordo e por comer demais; e a partir da peça *Nuvens*, é ridicularizado por ter fugido ao combate abandonando o próprio escudo. No entanto, não sabemos se ele teria sido acusado por ter abandonado o próprio escudo, ato vergonhoso e criminoso naquele tempo. M. Theunissen⁵⁰ defende que o poema originalmente não tinha tal conotação, mas que Aristófanes, tirando-o do seu contexto, o teria desfigurado, influenciando as leituras posteriores; para Paula Corrêa⁵¹, o mais importante é que desde a primeira citação que conhecemos associada à figura de Cleônimo, atos assim eram vistos como expressão de covardia, adquirindo uma conotação escandalosa.

De acordo com os relatos sobre os antigos costumes espartanos, Plutarco diz que Arquíloco foi expulso da Lacedemônia ao se descobrir que ele preferira abandonar as armas a morrer em combate⁵². Cerca de um século depois, Sexto Empírico relembra, em sua *Hipotiposes Pirrônicas*, o contraste de costumes dos Lacedemônios em relação a Arquíloco, tomando a tradição seguida por Plutarco ou tendo esse mesmo autor como fonte⁵³. Sexto Empírico contrapõe as divergências de costumes no que concerne à justiça, injustiça e virtude viril. Todavia, exime-se de julgamentos apenas referindo-se ao comportamento de Arquíloco, que entre os Lacedemônios seria punido por lei. Crítias, por sua vez, não cita o poema propriamente dito, mas refere o episódio do extravio do escudo entre outros dados biográficos de Arquíloco⁵⁴. Crítias, mais do que todos

⁴⁸Corrêa, 1998, 110-115.

⁴⁹Corrêa, 1998, 110.

⁵⁰Theunissen, 1953, 410.

⁵¹Corrêa, 1998, 112.

⁵²Rankin, 1977, 42; ainda de acordo com Rankin os lacedemônios usaram o poema de Arquíloco de acordo com a tradição, como pretexto para o banimento da cidade (Rankin, 1974, 92).

⁵³Corrêa, 1998, 113.

⁵⁴Rankin, 1977, 14.

os outros, censurou-o por tamanha difamação⁵⁵; esse ateniense⁵⁶ era um jovem aristocrata radical, e ficava indignado com a naturalidade com que Arquíloco falava de coisas que a mentalidade aristocrática julgava escandalosas; através de Crítias é que sabemos que Arquíloco abandonara Paros em total ruína, cheio de inimigos e na pobreza, transferindo-se para Tassos, onde também terminou entrando em conflito com os seus habitantes. Em Arquíloco a vida tem um significado singular, a de que não pode ser recuperada sob forma alguma, e isso invalida os conceitos da nobreza grega, de que mais vale morrer com honra do que viver sem ela⁵⁷.

*ἀσπίδι μὲν Σαίων τις ἀγόμεται, ἦν παρὰ θάμνοι,
ἔντος ἀμώμητον κάλλιπον οὐκ ἐθέλων·
αὐτὸν δ' ἐξεσάωσα. τί μοι μέλει ἀσπίνῃ;
ἔρρέτω· ἐξαῦτις κτήσομαι οὐ κακίω.* [Frag. 5]

“Com o meu escudo um dos Saios⁵⁸ se envaidece, o que num arbusto, | Arma singular, deixei ficar contra a minha vontade. | Mas salvei o coiro. Que me importa este escudo? | Deixá-lo! Outro hei-de comprar que não seja inferior.”

Segundo Paula Corrêa⁵⁹, essa é a primeira instância de que temos notícia em que se declara abertamente, em primeira pessoa, o abandono ou a perda de um escudo. Contudo, se não foi o primeiro poema sobre o assunto, no entanto sua repercussão foi rápida. Alceu, o grande poeta de Lesbos, posterior a Arquíloco, compõe dois versos em que, ironicamente ou não, declara estar salvo, mas sem o escudo que, apreendido pelos

⁵⁵Lesky, 1995, 138.

⁵⁶Lesky, 1995, 136.

⁵⁷Para Jaeger, morrer na guerra significava “morrer como um herói esforçado” (Jaeger, 1995, 28).

⁵⁸Segundo Estrabão os Saios deram nome a ilha de Samos, eram os antigos Trácios que teriam habitado não somente a ilha, mas também o continente vizinho. Eustácio repete que Samos é ilha trácia cujo nome tem sua origem nos Saios. Numa segunda referência, Eustácio comenta as mudanças dos nomes dos povos: como em Homero se diz que os Sintios foram depois chamados Trácios. Estrabão diz que os Trácios foram chamados Saios, que na sua época eram os mesmos que se chamavam Sapaiois. (Corrêa, 1998, 115-116).

⁵⁹Corrêa, 1998, 123.

vitoriosos Atenenses, foi colocado como oferenda num templo de Atena em Sigeu; Anacreonte, outro poeta do século VI a.C., também canta a perda do escudo, no entanto não podemos saber-se se trata de uma narrativa em terceira ou primeira pessoa do singular.

Os relatos de abandono das armas no campo de batalha são frequentes na literatura antiga⁶⁰; o escudo hoplítico era naturalmente a primeira arma a ser abandonada porque não oferecia ao fugitivo nenhuma proteção, preso da mão ao cotovelo e pesando sete quilos não era mais que um estorvo, além disso, era dentre as armas a mais barata⁶¹. Os escudos perdidos, a semelhança do de Alceu, eram suspensos como troféus, por isso não se vangloriava a perda de uma armadura tão singular, e que nos tempos de paz ficava suspenso em cima da lareira, um motivo de honra para o guerreiro. Perder lanças, espadas, elmos e couraças não eram motivos desonrosos, porque eram armas de proteção pessoal; já o escudo, suspenso na posição correta, protegia o flanco direito do soldado à esquerda, formando uma barreira compacta com os demais guerreiros; perdê-lo significava, portanto, abrir uma brecha na barreira, o que colocava a vida dos companheiros em risco⁶².

Somente durante o Período Clássico que se ouve falar das leis criadas para punir aqueles que abandonassem o escudo. Para Platão⁶³, há uma diferença entre o soldado que abandona o escudo para fugir daquele que tem as armas tomadas pelo inimigo; a seu ver, esse último deveria ser inocentado. Tal diferença, desde a antiguidade, fez muitos críticos questionarem se seria Arquíloco culpado ou não, isto é, se abandonou ou perdeu o escudo. A semelhança de Crítias, os críticos identificavam o poeta com o “eu” lírico, e alguns tentavam inocentá-lo, enquanto outros abrandavam a sua culpa alegando que Arquíloco não conhecia a falange nem as leis de Esparta⁶⁴, ou que a Trácia não conhecia a tática de luta hoplítica⁶⁵ ou mesmo que Arquíloco era mercenário, portanto não lutava pela pátria⁶⁶; que lutava contra os bárbaros que não possuíam os mesmos

⁶⁰Hanson, 1991, 257; Corrêa, 1998, 124.

⁶¹Hanson, 1991, 99; Corrêa, 1998, 124.

⁶²Corrêa, 1998, 124.

⁶³Corrêa, 1998, 124; Platão Leis 12.944a.

⁶⁴Theunissen, 1953, 410.

⁶⁵Rankin, 1977, 42.

⁶⁶Croiset, 1914, II, 190.

conceitos de virtude guerreira⁶⁷. Finalmente, que ele teria perdido a arma ao invés de tê-la abandonado. Ainda há quem diga que teria deixado o escudo junto à moita por descuido e não por covardia⁶⁸, no entanto é comum o guerreiro retirar-se da batalha após ter perdido sua armadura e não está muito distante do herói salvo por um deus no instante de maior perigo. Paula Corrêa⁶⁹ não refuta nenhuma destas justificativas, mas ressalta que embora Arquíloco desconhecesse o sistema de falanges, em nenhum momento poderia se vangloriar de haver perdido ou abandonado seu escudo, fugindo à luta.

A expressão de Arquíloco no Fr.5 possui um efeito depreciativo muito grande, a começar pelo sujeito da frase: Σαίωντις [um Saio]. O termo situa-nos na Trácia⁷⁰, onde os Saios eram uma feroz tribo inimiga de Tasos. No entanto, o pronome indefinido τις [um] tem um efeito depreciativo porque se trata de um Saio qualquer, um sujeito anónimo. Em duas ocasiões da *Iliada*, Heitor aparece exultando por ter em mãos as armas de Aquiles conquistadas ao matar Pátroclo, se Arquíloco conhecia a *Iliada* poderíamos imaginar que estivesse parodiando⁷¹. Tanto na *Iliada* quando em Arquíloco dois inimigos exultam por possuírem as armaduras apreendidas, respectivamente Heitor e um saio. De um lado o maior herói troiano ufana-se de possuir as incomparáveis armas de Aquiles espoliadas do cadáver de Pátroclo e do outro um Saio desconhecido exulta pelas armas de um inimigo que lhe escapou com vida.

Para Corrêa⁷², os valores presente nos poemas de Arquíloco não são absolutamente novos, nem são anti-homéricos, talvez anti-heroicos. É comum entre os heróis homéricos a retirada da batalha após uma ofensiva mal sucedida, nesses casos não há fuga desonrosa, mas apenas uma tática de luta diferente. Assim os heróis homéricos estão constantemente atacando e recuando.

Para Fränkel⁷³ e Rankin⁷⁴ Arquíloco não era anti-homérico, mas pelo contrário, há nas obras homéricas fatos semelhantes aos que

⁶⁷Kontoleon in Wistrand, 1964, 287.

⁶⁸Rankin, 1977, 42.

⁶⁹Corrêa, 1998, 125.

⁷⁰Theunissen, 1953, 406.

⁷¹Corrêa, 1998, 127.

⁷²Corrêa, 1998, 132.

⁷³Fränkel, 1975, 137.

⁷⁴Rankin, 1977, 44.

aparecem em Arquíloco. Na *Ilíada*, existe a passagem em que Aquiles diz que a vida de um homem não pode ser recuperada ou reconquistada uma vez que atravessou a barreira dos dentes. Para Fränkel isso é o exemplo claro de que Aquiles estava brincando com a ideia de que a vida poderia ser mais valiosa do que a honra. Flávio Kothe⁷⁵ lembra que sendo Aquiles o mais puro e típico herói épico clássico, uma nova dimensão nos é dada quando ele é visto do Hades lamentando ter aceitado morrer novo ao invés de morrer velho e medíocre, realçando assim a beleza que é estar vivo. Mas aquilo que não terá sido levado a sério na *Ilíada*, reaparece na *Odisseia*, no diálogo entre Aquiles e Odisseu. Aquiles, o herói homérico por excelência, optou por uma vida breve, embora gloriosa, mas declara na *Odisseia* que seria preferível ser servo entre os vivos a reinar entre os mortos. Surge aqui um paradoxo da honra entre Arquíloco e Aquiles; como observou Rankin⁷⁶, basicamente Arquíloco não queria morrer para aprender. A glória para os Gregos era a única forma de superar a morte, mas para Arquíloco, ninguém conquista a honra depois da morte, e que o favor é próprio dos vivos⁷⁷.

Rankin destaca que, dos heróis épicos, Odisseu apareceria mais obviamente como modelo de uma vida infortunada e vagante, achando-se aqui o argumento principal da Odisséia. Certamente que a referência a Odisseu é mais palpável nos textos de Arquíloco; “but I would suggest that in some points Archilochus presents interesting parallels to Achilles”, declara Rankin⁷⁸. Aquiles é de fato um exemplo oposto para Arquíloco no que concerne à ideia de honra. Mas eles são delicados e suscetíveis às afrontas que injuriam suas honras. Aquiles reagiu impetuosamente ao ressentimento pela confiscação de Briseis por parte de Agamêmnon, e Arquíloco reagiu ferozmente a Licambas⁷⁹ pela a perda do prospecto da união com Neobule⁸⁰. Licambas rejeita a demanda do poeta e ele vingá-se com cruéis ataques⁸¹.

⁷⁵Kothe, 1987, 15.

⁷⁶Rankin, 1977, 45.

⁷⁷Lesky, 1995, 137.

⁷⁸Rankin, 1977, 44.

⁷⁹A respeito da lenda: Jesus, 2007, 242, 243; Jesus, 2008, 34-56; Lesky, 1995, 138.

⁸⁰Rankin, 1974, 94.

⁸¹Croiset, 1914, 186, 195, 196.

O ideal guerreiro de Arquíloco

Para Schmid e Stählin⁸², o mesmo poeta que zombou da noção de honra heroica [Fr.5W] faz pouco do general “puro-sangue” [Vollblutstrategie], de gestos nobres, preferindo o corajoso, pequeno e cambaio. O ideal para Arquíloco é o ideal da feiúra cheia de caráter⁸³, que é realizada em Esopo, Sócrates e Diógenes, e, no entanto, fora desprezado por Homero, cujo personagem que melhor figura é Tersítes, o homem mais feio, que era também o mais desprezível; será por esse fator que Schmid e Stählin, Jaeger, Lesky e Fränkel leram o poema como anti-homérico⁸⁴. Para Lesky⁸⁵, no mundo homérico as qualidades interiores e exteriores não se dissolviam e Arquíloco⁸⁶ reparte tais mundos colocando cada um em seu lugar, ridicularizando o general orgulhoso de seu penteado e preferindo o deselegante e baixo, mas corajoso (Fr.114).

Há, porém quem defenda que o poema não seja de todo anti-homérico, como W. Stanford⁸⁷, para quem a comparação dos generais em Arquíloco era muito semelhante à cena em que Homero contrapõe o alto Agamêmnon ao atarracado Odisseu.

O poema inicia-se com o dizer: “não aprecio o general alto”. O objeto a ser rejeitado é apresentado logo na abertura, mas o seu atributo precede o sujeito: o tamanho. A altura na *Ilíada* é um fator que distingue os mais nobres⁸⁸. Odisseu percorria as fileiras de soldados como um carneiro [Il. 3.192-198], e conforme bem coloca Paula Corrêa⁸⁹, isso significa que as pernas curtas e atarracadas do herói assemelham-se mais com as do pequeno general. No entanto, há uma diferença: as personagens homéricas pequenas, já que nenhuma tinha pernas tortas⁹⁰, segundo Campbell⁹¹, e somente Tersítes é descrito nesses termos. Mas nem podemos comparar Tersítes com o pequeno general de Arquíloco,

⁸²Schmid e Stählin *Apud* Corrêa, 1998, 139.

⁸³Lesky, 1995, 137.

⁸⁴Corrêa, 1998, 139.

⁸⁵Lesky, 1995, 137.

⁸⁶Fränkel, 1975, 137.

⁸⁷Stanford, 1954, 91.

⁸⁸Corrêa, 1998, 143.

⁸⁹Corrêa, 1998, 145.

⁹⁰Corrêa 1998, 149.

⁹¹Campbell, 1967, 152.

porque esse estava “plantado firme sobre os pés”, baixo, atarracado e deselegante, mas forte e resoluto, enquanto Tersítes tinha uma deformidade nos pés, era manco, de andar trôpego, corcunda, tinha o peito afundado e pouco cabelo sobre a cabeça pontuda.

Corrêa⁹² lembra-nos de uma passagem antiépica que ocorre dentro da *Iliada* [Il. 1.225], quando Aquiles acusa Agamêmnon de possuir “olhos de cão” e “coração de cervo”, isto é, de ter aspecto ameaçador (olhar impudente e atrevido), mas de lhe faltar a verdadeira coragem. Seria isso um aspecto negativo para um comandante a altura de Agamêmnon.

Considerações Finais

No que concerne às comparações entre Homero e Arquíloco, Gallavotti⁹³ diz-nos que a biografia homérica foi escrita depois das narrativas orais, nos primeiros tempos que sucederam a vida do poeta, ao passo que a biografia de Arquíloco é nos oferecida à primeira mão, extraída de suas próprias palavras.

Jaeger, Snell e Fränkel são os nomes tidos entre os mais influentes da crítica arquiloquiana; eles enfatizaram fortemente a autoconfiança que o poeta usou em sua poética, contrariando na sua época as ideologias tradicionais. O tradicional código de honra Espartano mantido por muito tempo, previa a morte em tais casos⁹⁴. No entanto, Arquíloco fez o balanço entre o valor da vida e a noção exagerada da honra.

Arquíloco tornou-se conhecido na posteridade como “Escorpião”, e sua personalidade violenta, apaixonada e atrativa ainda respira através das relíquias fragmentadas de seu trabalho⁹⁵. De acordo com Campbell⁹⁶, Arquíloco ocupou uma posição cardinal na literatura

⁹²Corrêa, 1998, 153.

⁹³Gallavotti, 1949, 130.

⁹⁴Seidensticker, 1978, 10; Lesky, 1995, 137.

⁹⁵Bowra, 1933, 51.

⁹⁶Campbell, 1967, 136.

grega, e foi um poeta adiantado para seu tempo⁹⁷. Sua poesia possui emoção porque escreveu com grande versatilidade e invenção na adaptação e uso da forma métrica; a linguagem poética de Arquíloco pertence à épica tradicional⁹⁸, e de fato, o que o tornou um poeta famoso foi seu rompimento das convenções sociais e artísticas⁹⁹. Isso terá exercido grande influência na poética desde o mundo antigo¹⁰⁰.

Sua tradição literária acabou por influenciar outros autores gregos, nomes talvez até mais conhecido, como é o caso de Plutarco; segundo Campbell¹⁰¹ Plutarco tem o homérico *ἀμφότερον παραειμιδ' ἐγώ*, mas era provavelmente uma adaptação de Arquíloco, consoante o seu contexto; *εἰμιδ' ἐγώ* encontra-se na primeira linha do primeiro fragmento de Arquíloco.

Arquíloco não é de todo anti-homérico, pois há casos em que o poeta torna-se anti-homérico e já noutros momentos torna-se à semelhança do velho bardo. Há pelo menos mais de uma situação em que Arquíloco se apropria do objeto homérico. No fragmento de Eubéia¹⁰² há uma clara apropriação das palavras finais de Heitor ao decidir enfrentar Aquiles, pela vitória ou pela morte. Há uma frequente associação de Arquíloco com Homero e Hesíodo¹⁰³; em sua classe de poetas era o mais homérico. Mas Hesíodo também influenciou fortemente a Arquíloco¹⁰⁴. De acordo com Rankin¹⁰⁵ Aristóteles era interessado em Arquíloco¹⁰⁶, mas não temos nenhum conhecimento porque não há alguma ênfase em suas obras, seja quando sua temática era literária e interpretativa, ou de técnica moral; no entanto, Aristóteles enfatizou que os habitantes de Paros celebraram Arquíloco, apesar de ter sido ele um difamador.

⁹⁷ “Archilochus is acknowledged to belong to the group of artists whose works transcend the time in which they lived, and for which we have devised the name ‘classics’.” (Rankin, 1977, 33).

⁹⁸Campbell, 1967, 139.

⁹⁹Rankin, 1974, 91.

¹⁰⁰Rankin, 1977, 95.

¹⁰¹Campbell, 1967, 140.

¹⁰²Fränkel, 1975, 148.

¹⁰³Rankin, 1977, 2.

¹⁰⁴Rankin, 1977, 36.

¹⁰⁵Rankin, 1977, 5.

¹⁰⁶ Aristóteles, *Retórica*, 1398b.

A persuasão e o poder de convicção que emergem dos fragmentos arquiloquianos têm suscitado diversos problemas. O poeta, desde a antiguidade, não escapou da natureza dos casos, pelo que alguns, tendo como matéria de julgamento individual aquilo que o poeta disse, vêem sua poesia como uma sincera revelação de razões irônicas, bombásticas e de propagandas satíricas¹⁰⁷.

Como soldado mercenário, que fosse um invasor ou colonizador de outros territórios (o que não é muito diferente), Arquíloco viveu certamente uma vida que o trouxe próximo da experiência e do espírito do *epos*¹⁰⁸.

Arquíloco¹⁰⁹ encontrou a morte em uma luta contra os habitantes de Naxos, e de acordo com uma lenda, sabemos ainda que a Pítia expulsara Calondas, seu assassino, do templo de Apolo. Mais tarde, em três epitáfios da *Antologia Palatina* dedicados a Arquíloco, extrai-se a imagem do poeta como a vespa que adormeceu a cólera do seu agulhão que a todos feria. No dizer de Carlos de Jesus¹¹⁰, “razão mais que suficiente para que não seja acordada”. Uma vespa cujo veneno é a poesia, cuja capacidade foi suficiente para arrastar para a morte homens e mulheres, autores de alguma infração ao poeta de Paros.

Bibliografia

ARISTÓTELES, *Retórica*, Trad. Paulo Farmhouse Alberto; Abel do Nascimento Pena; Manuel Alexandre Jr., Lisboa, Casa da Moeda, 1998.

ARQUÍLOCO, *Fragmentos Poéticos*, Trad. Carlos A. Martins de Jesus, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

_____, *Iambi et elegi Graeci: ante Alexandrum cantati*, Org. M. L. West, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1971.

BOWRA, C. M. *On Greek Margins*, Oxford, At the Clarendon Press, 1970.

¹⁰⁷Rankin, 1977, 34.

¹⁰⁸Rankin, 1974, 96.

¹⁰⁹Lesky, 1995, 136.

¹¹⁰Jesus, 2008, 46.

_____, *Ancient Greek Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1933.

CAMPBELL, D. A., *Greek Lyric Poetry: A Selection of Early Greek Lyric. Elegiac and Iambic Poetry*, Londres, Macmillan, 1967.

CROISSET, A. E. M., *Histoire de la littérature grecque*, Paris, Fontemoing et Cie, 1914. 183-199.

CORRÊA, Paula da Cunha, *Armas e Varões: A guerra na lírica de Arquíloco*, São Paulo, Unesp, 1998.

FRÄNKEL, H., *Early Greek Poetry and Philosophy: A history of Greek epic, lyric, and prose to the middle of the fifth century*, Trad. M. Hadas e J. Willis, New York, 1975.

GALLAVOTTI, Carlo, «Archiloco»PP (1949).130-153.

HANSON, V. D., *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*, Berkeley ; Los Angeles, London, University of California Press, 2000.

_____, *Hoplites : the classical Greek battle experience*, London, Routledge, 1991.

JAEGER, Werner, *Paidéia: A formação do homem grego*, Trad. A.M. Pereira, São Paulo, 1979.

JESUS, Carlos A. Martins de, *A flauta e a lira: estudos sobre poesia grega e papirologia*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

_____, «De ingeniosa maledicentia: Estevão Rodrigues de Castro e a recepção de Arquíloco no renascimento. Estevão Rodrigues de Castro e a recepção de Arquíloco no Renascimento», *Humanitas* 59, (2007). 241-256.

KOTHE, Flávio R., *O Herói*, São Paulo: Ed. Ática, 1987.

LESKY, Albin, *História da Literatura Grega*, Trad. M. Losa, Lisboa, 1995.

PAZ, Octávio, «O mundo heroico», *O Arco e a Lira*, Trad. Olga Savany, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, 241-266.

RANKIN, H. D., *Archilochus of Paros*, New York, 1977.

_____, «Archilochus and Achilles», *Hermathena*118 (1974).91-98.

SEIDENSTICKER, B., «Archilochus and Odysseus», *GBRS*19.1 (1978), 5-22.

SNELL, B., «Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum», *Philologus*85(1930).141-158.

STANFORD, W. B., *The Ulysses Theme*, Oxford: Blackwell, 1954.

THEUNISSEN, Michel, «A propos des fragments 2 et 6 (Diehl) d'Archiloque», *AC* 22 (1953).406-41

A POESIA DE SÓLON E A CRISE AGRÁRIA EM ATENAS, SÉC. VI A.C.¹

Katsuzo Koike

Introdução

O estudo da sociedade ateniense dos inícios do século VI a.C. é baseado principalmente nos registros disponíveis na obra literária e política do famoso legislador Sólon de Atenas, bem como nas interpretações de autores antigos que a utilizaram como fonte histórica. De fato, não seria nada fácil querer acompanhar as transformações sócio-culturais pelas quais passou aquela sociedade contando apenas com as conclusões provenientes de estudos arqueológicos. E se reconhecemos que a história agrária do mundo grego ainda aguarda muitos esclarecimentos e pesquisas, a tarefa se torna muito mais dura. Não sem razão, o arqueólogo A. Snodgrass² afirmou que a história das escavações na Grécia era basicamente uma história limitada ao desenterramento de cidades, espaços urbanos e santuários.

Se a terra está no centro da crise que a sociedade arcaica da Ática enfrentou nos tempos de Sólon, perguntamos até que ponto a poesia de tal personalidade histórica interferiu ou contribuiu enquanto “fonte” para a compreensão do que aconteceu no mundo ateniense no alvorecer do

¹Trabalho apresentado durante o Curso de Doutorado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, para cumprimento da disciplina obrigatória *Direito e Sociedade no Mundo Antigo*, em 2010.

²Snodgrass, 1987, 67.

século VI a.C. A importância de Sólon é notória tanto pelo ponto de vista das ideias quanto pelo da evolução político-econômica dos Gregos, mesmo tendo em vista seus limites informativos. Para o professor alemão Werner Jaeger³, a poesia soloniana significou “a perfeita interpenetração de toda produção espiritual grega com a ideia de Estado”. Entretanto, tudo o que possuímos em termos de dados referentes ao contexto grego arcaico é ainda muito restrito para estabelecer um claro e amplo entendimento de diversos aspectos da vida naquela comunidade.

O que se constata na história helênica desde o século VIII a.C. é a conformação de um desequilíbrio que se manifestou por meio de crises significativas em importantes setores do meio políade. O problema da terra é marcante entre os Gregos pelo menos a partir desse século, um problema que é identificado normalmente pela má divisão das propriedades, e a conseqüente concentração de riqueza. O material informativo que se pode retirar de Homero e Hesíodo, personalidades que viveram em torno dessa época e que influenciaram praticamente toda a poesia e tragédia gregas, também não deve passar despercebido.

Infelizmente, o estudo da situação da terra no mundo arcaico é possível apenas com a colocação de hipóteses, já que são ínfimos os dados materiais disponíveis. Aristóteles, uma das mais antigas referências gregas sobre a história arcaica de Atenas, relata em sua *Constituição de Atenas* (*Ath.Pol.* 2) a situação de *stasis* (discórdia) entre ricos e pobres proprietários, que se havia chegado aos finais do século VII a.C. naquela pólis, quando “*toda a terra estava repartida entre poucos*”. É assim que ele prepara, em sua obra, a intervenção de Sólon.

No presente trabalho, pretendemos analisar mais de perto a crise agrária embutida nos processos políticos que culminaram nas reformas de Sólon. Os versos que dele chegaram até nós parecem expressar as prioridades dos debates políticos e morais da época, e elevam-se em importância quando sabemos que o próprio autor foi um cidadão politicamente ativo, melhor dizendo, foi um dos principais atores de todas as transformações vividas em sua pólis. A elegia, na forma poética por ele utilizada, ultrapassou os aspectos didáticos, morais e cotidianos próprios desse meio de comunicação. Desde a antiguidade até hoje, os versos de Sólon, o primeiro poeta ateniense conhecido, serviram de canal histórico para elucidação de um período pouco conhecido da vida em Atenas. Os

³Jaeger, 1995, 174.

Gregos da tradição clássica em diante tinham em Sólon a presença sábia do reformador que estabeleceu a ordem na pólis ateniense em crise, por ter ele libertado os pobres da escravidão por dívidas e contido a ganância dos ricos.

É natural que o estudo sobre Atenas arcaica, diante do testemunho de Sólon, desperte muitas perguntas, cujas respostas não são simples nem fáceis para o historiador. Qual o valor histórico das poesias de Sólon? Ele usou a poesia como canal político de comunicação? Quem eram os seus reais “inimigos”, que tanto condena em seus poemas? Qual era o público de suas poesias? O caráter de “aristocrata” de Sólon não tornaria suspeita sua postura diante da crise? As perguntas são muitas diante dos poucos dados disponíveis sobre o contexto em questão, e a obra do famoso legislador ateniense é bastante fragmentada, para tirarmos conclusões seguras. E também, se não dispomos, nas fontes, da voz de nenhum camponês pobre e escravizado, é preciso ter cautela nas interpretações sobre a situação das classes menos favorecidas, na forma como foi exibida nos poemas e nas fontes tardias.

Sólon foi um poeta elegíaco da virada do século VII para o VI a.C., e como tal, escreveu sobre situações as quais viveu, com mais ou menos fidelidade aos fatos. Entre os poetas elegíacos arcaicos, sua importância é assinalada por retratar a crise ateniense que o próprio autor buscará sanar durante seu arcontado. É muito marcante, na elegia, o desejo de expressar as necessidades e problemas delineados dentro na nova sociedade que surgia. Algo mais ou mesmo idêntico ocorreu com Tirteu, Calino, Mimnermo, Xenófanes, entre outros. Emily K. Anhalt⁴ lembra da tentação natural que os modernos alimentam em se pensar um Sólon “político” que utiliza a poesia como veículo de propagação de suas opiniões. Ao invés disso, continua a autora, Sólon vê a si próprio como um “poeta”, cujo objetivo maior é demonstrar sua *sophiê*.

Outro dado que não pode passar despercebido é que pela poesia elegíaca, as gerações puderam conhecer e acompanhar grandes eventos, na forma como os autores os vivenciaram e expressaram segundo o que restou de sua obra. A própria vida de cada autor é acompanhada nas poesias. No caso de Sólon, dispomos de cerca de 6% de todos os seus versos⁵, se for levada em conta a informação de Diógenes Laércio (I, 61),

⁴Anhalt, 1990, 10.

⁵Monedero, 2001, 121.

de que o ateniense havia produzido coisa de cinco mil versos, e o fato de que nos restam apenas trezentos. A escrita poética não tem como centro de suas preocupações o registro coerente dos fatos, nem a história é seu intuito⁶. Mas esse dado não retira sua importância como fonte espiritual sobre a história de uma época.

O início da carreira política de Sólon, mesmo sendo ele um homem viajado e culto, foi resultado de sua atuação como poeta. E a oportunidade de sua intervenção poético-política na guerra de Atenas contra Mégara, pela ilha de Salamina, foi crucial para que sua poesia atingisse públicos cada vez mais alargados na sociedade, e sua voz ganhasse força de liderança, a partir daí. Mas como esse líder percebeu a realidade dos camponeses de seu tempo? Ele solucionou o problema da terra? Essas e outras perguntas serão apreciadas daqui para frente.

Para todos os fins, a numeração dos fragmentos seguida neste trabalho foi a de M.L. West, e sua tradução em português é a que está disponível na recente obra do professor de Letras Clássicas da Universidade de Coimbra, o Doutor Delfim Ferreira Leão: *Sólon. Ética e Política*, Lisboa, 2001.

1. A questão da terra e dos camponeses pobres em Atenas até a época de Sólon

É bastante sabido que o território grego é de natureza basicamente rochosa, sendo as montanhas e o mar os constituintes mais comuns da paisagem. Retirar o sustento da terra sendo um pequeno agricultor, no mundo grego, deve ter sido um trabalho árduo, conforme já transparece na antiga literatura, desde Homero e Hesíodo, até a lírica arcaica. Dentro de um sistema basicamente escravista e doméstico, o uso produtivo da terra dividia-se entre a pequena criação e a lavoura. Tanto a agricultura de cereais, vinha e oliva, quanto a criação de pequenos rebanhos, quando não eram praticadas nas esparsas planícies ou nas proximidades dos bosques, se adequavam ao ambiente montanhoso. O grande problema, nesse sentido, que acompanhou a história grega por longo tempo, foi a apropriação das maiores e melhores terras pela classe dos aristocratas, dos

⁶Andrewes, 1981, 114.

bem nascidos⁷. Tem-se sugerido que a poesia de Hesíodo, em seu *Trabalhos e Dias*, já mostrasse os sintomas de uma crise social que chegará a seus limites nos dias de Sólon, embora não haja uma posição unânime sobre isso entre os autores⁸. Hesíodo não fazia parte da classe pobre, não era um agricultor oprimido pelos grandes proprietários de terras, mas filho de comerciantes que vieram se instalar na Beócia, e retirava seu sustento das terras que possuía. Um ponto que o aproxima da crise ateniense do século VII é sua declarada insatisfação com as medidas injustas dos “reis comedores de presentes” (*Trabalhos*, v.38) quando da partilha da herança com seu irmão mais velho Perses. O poeta beócio não leva uma vida de luxo, mas reclama das agruras da vida na Beócia, valoriza o trabalho, que livra da pobreza e da fome, e tudo aconselha para não se cair em dívidas (*Obras*, v.404).

Descobertas arqueológicas referentes ao período conhecido como Obscuro (séculos XII a X a.C.) levam a crer que as terras gregas comportavam uma população escassa e pobre⁹. Tal configuração vai mudar por volta do século IX a.C., pois os indícios encontrados em sítios habitados e necrópoles apontam para um sensível crescimento demográfico. Houve, assim, necessidade de um aumento na produção de alimentos, com a tentativa de maximizar a exploração do solo, que na maioria das vezes era bem pouco fértil.

Pelo menos até o período de Sólon, a economia das formas de pagamento de bens e serviços esteve atrelada a produtos ou outros serviços, já que não havia ainda a circulação de moeda, apenas presente em outras áreas, na Lídia e na Grécia Asiática.

Outros pontos bastante discutidos na historiografia do mundo grego é a situação de possível alienação ou não das terras, e se seu estatuto era privado ou comunal¹⁰. A “servidão vergonhosa” de que fala Sólon

⁷Chester Starr (1991, 302) caracteriza a aristocracia como “ a group which manifested social distinctions in a obligatory way of life consciously conceived as more refined, more cultured, and more leisurely than that of the masses”. Em termos econômicos, o autor é mais enfático, ao afirmar que na Grécia, os aristocratas “controlaram as terras”, e terminavam, assim, controlando quase toda a população da pólis, seja direta ou indiretamente (Starr, 1992, 43 e 44).

⁸Gallego, 2004, 17.

⁹Andrewes, 1956, 78.

¹⁰A discussão moderna desses problemas foi bem avaliada por Miriam V. Valdés Guía, em seu artigo “La Tierra ‘esclava’ del Ática en el s.VII a.C.: campesinos

(Fr.36W, vv. 13-14), suportada pelos camponeses, e os marcos que ele arrancara das terras para liberá-las da servidão (idem, vv.5-7) podem nos fornecer pistas a esse respeito, embora não seja tarefa simples. Os trabalhadores que dependiam da terra estavam endividados, e seu trabalho ali já não supria o que eles deviam pagar. Se as terras fossem inalienáveis, elas haveriam de ser confiscadas por hipoteca. Se elas eram alienáveis, no melhor das hipóteses, haviam sido tomadas pelos grandes proprietários, que agora usufruíam do trabalho servil para receberem seus direitos. Os marcos ou *bóroi*, caso sejam um elemento “concreto” e não metafórico, indicariam as terras endividadas ou arrendadas¹¹. O mais importante a destacar para o período, e que já consta nas fontes antigas (Arist. *Pol.2*; Plut., *Sol.13*) é o fato de que a garantia de pagamento de dívidas era baseado na pessoa do agricultor, e de toda sua família.

A pressão demográfica e a escassez de terras agricultáveis, chamada pelos Gregos de “*stenochoria*”¹², vão exercer um forte impulso para o movimento de emigração do povo grego, já no século VIII a.C., expandindo a influência helênica por toda a Bacia do Mediterrâneo, seja enquanto comerciantes, seja como colonizadores ou mercenários. Essa emigração foi peculiar aos Gregos, pois eles partiam para fundar um novo estado praticamente independente da pólis de origem. Mas nem Atenas e nem Esparta exercerão uma participação significativa nesse movimento de emigração do período arcaico grego, uma vez que não possuíam um aparato naval desenvolvido, como outros Estados, a exemplo de Mileto ou Focéia. No caso de Atenas, as férteis planícies da Ática vão permitir, por um bom tempo, a permanência da população no local. Sua extensão, que compreendia pelo menos três estados gregos separados, garantia essa situação¹³. Além, disso, conforme refere E. Will¹⁴, o Grego estava ligado ao mundo rural por fortes laços religiosos. Antes de pensarem em deixar sua pátria, eles tentaram por todos os meios conseguir sua subsistência: “a emigração é um último recurso, um meio de desespero”, continua esse autor. A colonização grega constituiu um fenômeno próprio da formação da pólis, qualquer que seja os motivos que de fato tenham impulsionado muitos helenos a tentar a vida em novos espaços, e buscar oportunidades

endeudados y hectemoros”, In: *Gérion*, 24 (2006), n.1, 143-161. Ver ainda D.F. Leão, 2001, 230 -238.

¹¹Valdés Guía, 2006, 147-148.

¹²Literalmente, em grego, *στενοχωρία*, “falta de espaço” ou “lugar apertado”.

¹³Andrewes, op.cit., 30.

¹⁴Will, 1965, 60.

A poesia de Sólon e a crise agrária em Atenas, séc. VI a.C.

em terras distantes: seja o encurtamento das propriedades, o aumento populacional, o início de tensões sociais na pólis, a abertura comercial com outros povos mediterrâneos, como os Egípcios, ou a substituição das realzas pela aristocracia¹⁵.

2. As tensões entre pobres e ricos na pólis ateniense, séc.VII a.C.

A condição da *stenochoria* não é capaz de explicar sozinha a crise social e política pela qual vai passar o mundo da pólis a partir do século VII a.C. Esse momento de crise ocorre no calor dos tumultos e tensões entre grupos integrantes da sociedade ateniense. Atualmente, a visão tradicional, proveniente da interpretação de Aristóteles (e alimentada pela de Plutarco) para aquela época, não pode ser aceita sem sérias reservas. Segundo ela, de um lado, estariam os chamados “bons” ou “melhores” (*agathoi, áristoi*), os bem nascidos ou aristocratas. Do outro lado, estavam os pobres ou os chamados “malvados, vis” (*kakoi*). Já se tentou defender, tradicionalmente na historiografia grega moderna, que teria surgido um grupo de “novos ricos”, comerciantes e artesãos enriquecidos com o crescimento econômico vivido na época, principalmente no contexto das navegações comerciais e colonizadoras¹⁶, sobre o que discutiremos mais adiante.

Polarizar assim a situação, no conflito entre “pobres” e “ricos”, em uma sociedade de complexa estrutura como a arcaica, é colocar-se de modo muito superficial para uma análise mais abrangente daquele momento. Nenhuma fonte antiga é clara o bastante sobre a questão. Por isso, torna-se muito arriscado lançar uma definição generalizante do contexto sócio-econômico vivido nas diferentes *póleis* da Grécia arcaica, no caso da composição dos grupos, de sua ascensão/queda econômica ou da provável motivação de conflitos. O fato é que na virada do século VII para o VI, em Atenas, a questão das relações entre quem concentrava riqueza e quem passou a estado de necessidade tornou-se algo impossível de negligenciar.

¹⁵Sobre o tema, ver P. Faure, 1978; J. Boardman, 1986, e A.J. Dominguez Monedero, 1993.

¹⁶Lévêque, 1967, 135.

O próprio Sólon usa termos específicos para diferenciar entre o rico e o pobre. O rico, detentor de fortuna (*chrémata*) (Fr. 15 W), é o *ploutos*, o homem abastado que possui *kérdos* (ganância) e *kléana* (bens), embora a riqueza possa ser justamente obtida ou ter origem injusta, detestável pelos deuses (Fr.13W), ou ser perdida, quando advém a desgraça (*ate*), por castigo divino (idem, v.74-75). Curioso é notar que Sólon não vê riqueza e pobreza como qualidades estáticas dos indivíduos. Os Imortais dão aos homens meios de enriquecer, embora possam castigar qualquer um deles. Outro dado a se destacar é que o poeta não vê riqueza apenas em “terras férteis de grãos, cavalos e mulas”, mas também em prata e ouro (Fr.24 W). O pobre, por sua vez, é chamado geralmente de *achremôn* (sem bens), *penichrós* (necessitado), *kakós* (mau) ou *demós* (povo). No calor das tensões, Sólon considera axiologicamente o lado da pobreza, como o demonstra nos versos: “Pois muitos ricos são maus, e muitos bons, pobres; mas não trocaremos nossa virtude por sua riqueza” (Plut. *Sol.* 3). Como bem lembra D.F. Leão¹⁷, em Sólon, a posse de riqueza não é critério obrigatório para a noção de excelência (cf. Fr.15W). A disputa que transparece na visão poética de Sólon, entre ricos e pobres, parece ter mais importância moral que qualquer outra coisa, quando na verdade, o contexto dos conflitos, sabemos, era bem mais profundo que isso.

As tensões entre os grupos poderiam desintegrar o corpo cívico e deflagrar um estado de *staseis*¹⁸. Entretanto, é pouco provável que os mais pobres tivessem força suficiente para exigir algum benefício, e muito menos, que essa polarização entre ricos e pobres fosse a única disputa no palco dos acontecimentos em Atenas. Mais de um historiador moderno conseguiu distinguir, em meio ao clima hostil, uma disputa regional, a considerar que a pólis ateniense tinha uma dimensão avantajada, em relação às outras cidades-estado. O autor R. Sealey¹⁹, por exemplo, questionava muito prudentemente como pôde um território tão grande como Atenas ser controlado tão de perto por um único centro. De fato, durante todo o século Va.C., a pólis ateniense já constituía um centro administrativo e político em funcionamento, unificado, formado por vários

¹⁷Leão, 2001, 436.

¹⁸O substantivo feminino grego *stásis*, que significa posição, revolta ou disputa, é usado geralmente para a antiga história grega como “ruptura no seio da comunidade cívica, guerra civil” (Mossé, 1989, 227). No fundo, o termo usado no plural (*stáseis*) indicava as lutas internas às *pólis*, quando medidas reformadoras serão exigidas pelos grupos em conflito, tendo em vista a gravidade da situação.

¹⁹Sealey, 1976, 92.

demoi representados. Esse processo foi longo, e pode ter se iniciado mais diretamente com Sólon, que acalmou as tensões, até as reformas de Clístenes, por volta de 508/7 a.C. O segundo foco de disputa que podemos distinguir na *stasis* ateniense pairava sobre o plano econômico. A Ática pode ser dividida em três ou quatro regiões distintas, de diferentes feições de relevo, e com vocações econômicas e ideológicas distintas: a costa, com Atenas e seu porto (Fáleros) no centro; a oeste, a planície dominada por Elêusis, e a sudoeste, em terreno mais acidentado, as regiões de Bráuron e Maratona. Plutarco (*Sol.* 13) nomeia os habitantes de cada paragem como os “*diácrioi*” (os montanheses), os “*pedieus*” (os da planície), e os “*parálio*” (os da praia). Nosso biógrafo também faz questão de citar as preferências políticas de cada grupo, também fator de discórdia: os montanheses preferiam um regime totalmente democrático, os da planície, um regime oligárquico, e os últimos, preferiam uma constituição mista (*idem*). A escolha de Sólon para o arcontado, se cremos na tradição, recebeu unanimidade das partes envolvidas nos conflitos, ou seja, todos se encheram de expectativas a respeito daquele homem “*sophós*”, de que ele poderia salvar cada grupo da crise, embora sua tarefa fosse das mais espinhosas. Por fim, outro núcleo de disputa na Atenas arcaica, fortemente considerado pelos autores modernos, estaria no sistema sócio-familiar que aglutinava a sociedade aristocrática. A pirâmide de relações, segundo ideias de W.G. Forrest²⁰ pode explicar muitas coisas. Para o autor, pertencer a um grupo dependia de dois fatores, o parentesco e a localidade. A família aristocrática precisava de mão de obra, que encontrava entre os pobres. Esses, por sua vez, necessitavam de proteção dos poderosos. Qualquer conflito nessa rede levaria ao envolvimento de praticamente toda a sociedade. No entanto, as mudanças vieram, com a unificação e modernização do exército, as relações políticas e jurídicas também, e a estrutura da pirâmide entrou em crise. A base da cadeia deve também ter pressionado seus protetores ricos, agravando mais a crise²¹.

Os legisladores são figuras que surgiram no seio dessas lutas, em muitas *póleis* gregas, e serão eles que irão programar as reformas para a retomada do equilíbrio e crescimento dos estados, através de constituições que satisfizessem, ao menos em parte, a todos os lados da disputa. Para o contexto da Grécia arcaica, as circunstâncias da pólis ateniense nos são, de fato, as mais conhecidas, graças ao que restou das poesias de Sólon, e da

²⁰Forrest, 1966, 49.

²¹Stanton, 1991, 3-4.

obra de seus intérpretes maiores, como Aristóteles e Plutarco. Mas a questão apresenta um grave aspecto jurídico de grande relevância: por meio de dívidas adquiridas, uma parcela de camponeses, pequenos proprietários, foi sendo reduzida a um total estado de dependência ou escravidão em relação aos poderosos donos de terras²². Para A. Andrewes²³ a situação decorria de uma lei anterior muito dura, que deveria ser amenizada. Os camponeses atenienses que de algum modo trabalhavam para os ricos proprietários tinham de entregar 1/6 da colheita, por isso, eram chamados de *hektemóroi*, “os da sexta parte”.²⁴ Em caso de descumprimento das suas obrigações tributárias, ele e seus familiares se tornariam escravos dos mesmos proprietários. Ao que parece, era essa a condição legal antes de 594 a.C., ano em que Sólon assumiu o poder no arcontado, e sugere-se que essa obrigação já era uma regra prescrita no Código de Drácon (c. 620 a.C.). Plutarco (*Sol.* 13), no entanto, distingue os *hektemóroi* dos camponeses endividados que empenhavam a sua pessoa como garantia da dívida. Realmente os poemas não deixam a questão bem esclarecida. Aristóteles, de sua parte, que escrevia mais de dois séculos após os acontecimentos, revela que no tempo de Drácon, “os empréstimos incidiam sobre as pessoas mesmas” (*Ath. Pol.* IV, 5). Autores tardios como o próprio Aristóteles ou Plutarco se referem à escravidão da época de Sólon como algo não excepcional, pois em suas sociedades tal instituto era uma realidade cotidiana²⁵. Vale lembrar, ainda, que a liberação da escravização por dívidas, que Sólon vai instituir, de forma alguma objetivava eliminar todo tipo de escravidão na Ática, mas apenas a decorrente de dívidas.

²²O mais seguro é crer que os *hektemoroi*, *thetes* e *pelatai* eram pessoas dependentes economicamente dos ricos, e não “escravos” no sentido de *propriedade de outro* (Valle, 1977, 14). Como na tragédia, o sentido de “escravidão” utilizado aqui deve ter sido mais metafórico que concreto. A diferenciação de status social entre essas denominações, já tentada por diversos autores, é apenas hipotética.

²³Andrewes, op.cit., 85.

²⁴Há controvérsias sobre a condição social dos *hektemoroi*, bem como de sua participação econômica na pólis arcaica. Autoridades tardias como Eustácio de Bizâncio, no século XII d.C., e modernas (como W.J. Woodhouse, 1938) defenderam que os *hektemoroi* entregavam 5/6 da produção. Preferimos, no entanto, acolher a concepção tradicional de Plutarco (*Sol.*13), de que eles entregavam apenas 1/6. Como poderiam minimamente suportar carga tão pesada, e alimentar os seus familiares, se entregassem 5/6? Cf. Miriam Valdés Guía, 2006, 157 e ss.; Isidoro M. Valle, 1977, 20.

²⁵Mossé, 1992, 250.

O acirramento das tensões entre pobres e ricos, conforme já foi dito acima, foi o problema essencial que Sólon declarou enfrentar para evitar a catástrofe de uma guerra civil. Conta Plutarco (*Sol.* 13): “*neste tempo a disparidade entre pobres e ricos atingia por assim dizer, o ponto máximo; a cidade atravessava situação de extremo perigo, e parece que somente com o estabelecimento de uma tirania haveria ordem e cessariam os tumultos*”. O famoso biógrafo de Queroneia parece se referir a um fenômeno bem comum ocorrido na história das *póleis* gregas, do século VII a.C. até o período da dominação romana no século II a.C.: as tiranias. Elas são em geral representadas no contexto transitório da história grega²⁶, quando depois de um período conturbado de lutas políticas, surge uma nova ordem. O tirano é um líder representativo de facções formadas em parte por aristocratas e também pela massa do povo. O líder, utilizando algum artifício político, consegue subir ao poder, apoiado por seu grupo. A oposição em geral é combatida com dureza e violência. Mas o que explicaria os tumultos na sociedade grega dos séculos VII e VI a.C.? Há um bom tempo se acreditou que tais fenômenos seriam decorrentes de fatores econômicos. O crescimento econômico das cidades-estado gregas, a partir do século VIII, baseado no comércio, na expansão marítima, nos avanços técnicos conquistados, e o aumento da produção artesanal, permitiram o aparecimento de um grupo de “novos ricos”, conforme já citado, que vão reclamar direitos de igualdade e participação política, gerando sérias tensões. Essa teoria encontra-se em franco declínio, conforme M. Austin e Vidal Naquet²⁷, embora devamos reconhecer que ela ainda possui certa autoridade. É bastante verossímil que na Jônia asiática e em outras partes da magna Grécia (em data posterior), a situação fosse próxima disso. Mas quanto a Atenas, cuja documentação do período arcaico é bem escassa, e que não possuiu frota comercial até o último quarto do século VI, o que dizer?

Sabemos que Sólon registrou em verso que desprezou a tirania (Fr.32W). Ao invés disso, as fontes o têm retratado como um “moderador”, contrário a medidas extremas. Será escolhido pela cidade como legislador com a missão de promulgar leis escritas para realizar as reformas necessárias com a finalidade de por fim aos tumultos. Foi aceito como mediador tanto pelos ricos e poderosos, por ser um cidadão abastado e de nobre linhagem, quanto pelos pobres e pela maioria do Demos, pois tinha fama de honesto e imparcial.

²⁶Mossé, 1969, 89.

²⁷Austin e Naquet, 1986, 64.

A concentração de terras ia cada vez mais sufocando os camponeses. Por isso, a principal reivindicação do grupo estava em uma política de divisão das propriedades rurais. Em grego, podemos chamar os camponeses de *georgoi*, que constituíam a maioria da população da pólis ateniense²⁸. Em geral, eram pequenos proprietários independentes, que a essa altura estavam cheios de dívidas para com os *geomóroi*, os grandes proprietários. Segundo E. Will²⁹, houve uma progressiva diminuição dos rendimentos desses *georgoi* provocada pelas seguidas repartições de suas propriedades. Sua condição econômica tornou-se insustentável, pois mesmo se adquirissem empréstimos para quitar as dívidas, esses nunca seriam pagos. Em um passado próximo da época de Sólon, tal situação era suportável, pois devia atingir a parte mais pobre dos camponeses e em número reduzido. Agora, havia atingido a maioria dos homens do campo. Em um trecho da *Eunomia*, o autor descreve poeticamente o estado das coisas: “*Já por toda a cidade vagueia esta chaga inelutável, e veloz avança para a miserável servidão, que a contenda civil (stasin) e a guerra (pólemon) adormecida desperta (...)*” (Fr.4W, vv.17-19). E afirma depois: “*Estes os males que entre o povo revoltariam: dos pobres muitos partem para terra estrangeira, vendidos e atados com vergonhosas cadeias*” (Ibid.vv.23-26). O conflito deflagrado dentro do jogo de interesses da cidade exigiu de Sólon a postura esperada de um homem sábio, atitudes ponderadas que chamaram a atenção de Aristóteles enquanto teórico da política e filósofo do “meio termo”. Ao que parece, no entanto, quando Aristóteles cita e interpreta algumas passagens interessantes da poesia soloniana, ele o faz em seu próprio modo “clássico” de ver, ou seja, tomando Sólon como um “homem do meio” entendido politicamente, um moderado. Nosso estagirita é bem explícito em conceber Sólon um homem de classe média, pela riqueza e nascimento (*Pol.*1295 b40). E acredita ser da classe média de onde saíram os melhores legisladores gregos, entre os quais Sólon, Licurgo e Carondas (*Pol.* 1296 a 18-21). Apesar da interpretação aristotélica da posição política moderada de Sólon, e de ter sido essa compreensão bastante atraente a muitos historiadores, Nicole Loraux seguiu um caminho diferente para explicar o caso. A autora propõe outro sentido para o “meio” (que Sólon chama *metaikhmíoi*)³⁰, buscado na idade arcaica e não na clássica, e segundo diz,

²⁸Mossé, 1992, 234.

²⁹Will, op. cit., 62.

³⁰Ver o fragmento 37 West (vv.9-10), quando o poeta versa: “*Eu, porém, bem no meio deles, qual boros, e poste?*”.

seu *mésos* era o do centro do conflito, da guerra e da luta³¹. Mas Sólon, assumindo uma disputa concreta, de desequilíbrio cívico, dramatiza poeticamente, e fornece imagens de rara beleza, como a do lobo acossado pela matilha de cães. O mesmo Sólon, em seguida, põe nos seguintes termos sua atitude frente às partes litigantes: “*Leis, tanto para o pobre quanto para o rico, escrevi, ordenando para cada um justa sentença*” (idem). O domínio estatal, naquela época, estava nas mãos do seletivo grupo dos *áristoi*, de nobre ascendência. Sólon exprime poeticamente o descontentamento do povo escravizado por causa das dívidas, utilizando a imagem da cobiça, arrogância e injustiças da parte dos ricos. Ele crê que o recurso do Bom Governo (*eunomia*) restauraria a paz e o equilíbrio na pólis, tornando tudo ordenado, quando “*com frequencia põe presos os injustos, suaviza o que é áspero, cessa a arrogância, a cega hybris...pondo fim ao clima de discórdia civil (diskhostasía)*” (vv.35-39).

Segundo Plutarco (*Sol.*14), ele não conseguiu satisfazer ambos os lados, dos ricos e pobres: “*magoou os ricos, por ter abolido as dívidas; ao pobres, ainda mais, por não ter levado a efeito a redistribuição das terras, como esperavam*³², *nem criado, como Licurgo, absoluta igualdade e equilíbrio nos meios de vida*”. Mas a obra de Sólon foi tão extensa e influente que marcou fortemente as ordenações e constituições posteriores de muitos Estados gregos. Suas leis não incidiram apenas na questão agrária, mas em amplos níveis da vida na pólis, como as que regulavam as relações entre cidadãos e os deuses, entre os membros da família, entre cada cidadão e o Estado, redefiniu pesos e medidas, a administração pública, os ofícios, entre outras³³.

3. A crise agrária na poesia de Sólon

Os problemas da terra e das dívidas surgem como questões importantes na obra soloniana. No entanto, o autor não gastou versos para “explicar” todos os termos utilizados, nem as funções ou condição de cada setor ou grupo que integrava a sociedade no qual ele vivia. Esse dado tem frustrado mais de um historiador. É preciso entender que ele não precisava esclarecer tudo o que cantava, já que seu público, informado do que

³¹Loroux, 2009, 160-161.

³²Sólon recusou a *isomoiria*, que desejavam os pobres, ou seja, a igualdade quanto às terras. Mas libertou a terra da escravidão por dívida, o que fez muitos ricos perderem riqueza.

³³Freeman, 1976, 10-148.

acontecia, compreendia as entrelinhas. Ao ler o *corpus* da obra soloniana, podemos, mesmo com o estado fragmentário dos versos, seguir o roteiro de sua vida³⁴, bem como a evolução da situação descrita pelo autor: o perigo que ele encontrou ao subir ao poder, a iminente guerra civil, a degradante condição dos camponeses pobres, o enriquecimento injusto de muitos nobres. Em seguida, aparecem algumas reformas que chegou a realizar, e por fim, sua opinião sobre os resultados de seu projeto.

Entre os poemas mais conhecidos e estudados da obra de Sólon, diretamente ligados à questão agrária, estão o hino às Musas e a *Eunomia*. O primeiro foi registrado na *Antologia* de Estobeu, compilador neoplatônico do século V a.C. O poema é um verdadeiro rogo às musas, em reverência à Dikê (Justiça) para obtenção de êxito em seu serviço para a comunidade. Está registrado como Fragmento 1 de Diehl, Pratto e Adrados, e como o 13 de West, e constitui o maior poema preservado de Sólon. Outro poema famoso é o da *Eunomia* ou do Bom Governo, preservado no texto do orador ateniense Demóstenes, do século IV a.C., registrado como fragmento 3 de Diehl, Pratto e Adrados, e como fragmento 4 de West. Constitui também um dos maiores trechos que restaram de toda obra de Sólon, e é onde ele indica o caminho para governar corretamente, com apreço à boa medida (*sophrosyne*), à boa ordem (*eúkosma*), ao equilíbrio (*harmía*) e contra o excesso e a desmedida (*hybris*), a injustiça (*adikía*) e a discórdia civil (*diskhostasía*). O autor expôs abertamente suas opiniões políticas, diante dos acontecimentos na pólis. Antes de tudo, importa destacar que a *Eunomia* é um poema “fictício”, conforme escreve Monedero³⁵, pois seu autor relata algo que poderá acontecer, ou está prestes a ocorrer. A pólis ateniense, protegida pela deusa Palas Atenas, enfrentará perigos oriundos da desordem e excesso humanos. Os testemunhos mais conhecidos sobre Sólon e sua época surgem tardiamente, na época Clássica, pelo trabalho de Aristóteles, em sua *Constituição de Atenas*, do século IV a.C., e o biógrafo e escritor Plutarco, no século I a.C., em grande parte, em sua *Vida de Sólon*. O conhecimento das reformas que realizou depende prioritariamente da obra desses dois autores citados.

Não é nenhum exagero afirmarmos que Sólon é uma das figuras mais ilustres da história política ocidental, ainda que consideremos os exageros de alguns autores antigos e modernos sobre seu legado universal.

³⁴Clúa Serena, 2005, 125.

³⁵Monedero, 2001, 131.

O fim da escravidão por dívidas, para alguns autores, foi a mais “revolucionária” entre as medidas do poeta legislador³⁶. Para outros, o principal de suas medidas, sobre o que todo o resto foi possível, estava no censo que realizou, para dividir todos os cidadãos dentro de quatro classes, cujo critério era a capacidade produção de cereais³⁷.

A chamada *seisachtheia*, nomeada diretamente pelo próprio Sólon, e sua primeira medida ao chegar ao poder (Plut. *Sol.*15) significa literalmente “descarga do fardo”, teve o sentido prático da abolição das dívidas, e gerou efeitos amplos na situação da pobreza camponesa ateniense, já que trazia embutida em si a liberação da escravidão por dívidas, bem como a proibição do confisco de terras. O cancelamento das dívidas, segundo relata Aristóteles (*Ath. Pol.* VI, 4), foi tanto das contas públicas quanto das privadas. É difícil mensurar os efeitos práticos, na sociedade ateniense, da *seisachtheia*, tanto em termos econômicos quanto políticos ou até ideológicos. Como ficou o trabalho no campo? A sociedade aristocrática precisou aprender a viver sem o instituto da servidão por dívidas, desse tempo em diante. E por que os grupos em conflito se mostraram descontentes com suas reformas? Podemos dizer que ele estabeleceu o status cívico para o camponês, considerando-o membro da comunidade, uma presença política. Mas devia ser difícil a posição de Sólon para amenizar ou resolver a situação de desequilíbrio entre grupos no interior da pólis: “*Por isso, ao acudir em socorro a todo o lado, qual lobo, acossado pela matilha, me revire?*” (Fr.36W, vv.26-27).

No início do fragmento 36 W, o poeta pergunta: “*Mas eu, dos objetivos com que reuni o povo, algum há que deixei por atingir?*” (vv.1-2) Ele revela a amplitude social e a consciência que teve de seus atos reformadores. Em seguida, completa: “*(...) a Terra negra, de quem eu, outrora, os hóroi arranquei, por todo lado enterrados,; dantes escrava, agora é livre*” (vv.5-7). O efeito maior aqui foi extinguir para sempre o instituto dos *hektemoroi*³⁸, já que extirpava os marcos simbólicos da servidão e do endividamento nos campos. No passo seguinte do mesmo fragmento, Sólon é explícito sobre aqueles que de um modo ou de outro, foram vendidos no estrangeiro, ou que partiam da Ática, a fugir das dívidas: “*Muitos a Atenas, pátria fundada pelos deuses, reconduzi, vendidos ora injustamente, ora com justiça. Uns, ao jugo das dívidas fugiam – e já nem a língua ática falavam, por tanto andarem errantes; outros,*

³⁶Lévêque, 1967, 192; Frankel, 1993, 216.

³⁷Monedero, 2001, 57-58.

³⁸Valle, 1977, 28; Finley, 1989, 171.

na própria casa servidão vergonhosa sofriam, trêmulos aos caprichos dos senhores; eu os tornei livres” (vv.10-15). Aqui, o poeta propiciou o retorno de muitos atenienses, garantindo que não fossem mais escravizados. Tornou-se proibido qualquer tipo de empréstimo em troca de liberdade pessoal, e sobre isso, dependemos mais uma vez dos comentários de Aristóteles (*Ath. Pol.* VI, 2). A imagem do “moderador” Sólon é facilmente confundida com o moderado Sólon “democrata”. Atenas não estava pronta para assumir uma democracia total, em detrimento das vantagens da tradicional sociedade aristocrática. Ele não foi inimigo da aristocracia, mas era um deles, e não inclinou suas preferências para o lado dos pobres. No fundo, os aristocratas não perderam seu poder após as reformas de Sólon³⁹, e nem ele pretendeu realizar uma partição igualitária das terras, como afirma no Fr.34W: “*nem que da pingue terra pátria os vilões e os nobres igual quinhão possuam*”. Mas se Sólon não pregou um regime “democrático”, como gostaríamos de entender, em qualquer livro sobre história da democracia grega, o poeta e legislador de Atenas figurará como uma ilustre personagem. Se ele escreveu suas leis, expondo-as para todos, se abriu a participação de outras classes na administração pública, se regularizou a economia ateniense, mas não temos dúvidas que seu nome tornou-se um marco político quando resolveu a questão agrária de sua pólis, bem como um marco poético e literário, quando suas poesias, que expressaram os grandes eventos de sua vida, foram registradas por escrito.

Conclusão

Que no centro do conflito enfrentado em Atenas por Sólon estava a questão da terra, é um dado difícil de negar. A mensagem presente em seus poemas, os testemunhos de autores antigos, bem como os indícios da arqueologia rural grega, levam a geração contemporânea de estudiosos a aceitar isso. O critério de ordenação econômica implantado por Sólon, segundo a capacidade de cada proprietário em produzir cereais, apontam de modo bastante sólido para o nível da economia ateniense e para seu caráter basicamente natural. O uso da moeda, se existiu, era ainda bem restrito, naquele início do século VI a.C. Mas o panorama da sociedade ateniense, no tempo em que o poeta viveu, segundo o material informativo de seus poemas e das interpretações de autores tardios, deixa muitas lacunas quanto a essa transição para o mundo clássico. Nas palavras de M.

³⁹Mossé, 1982, 15.

Austin e Vidal Naquet⁴⁰, “os versos de Sólon não nos dizem nem por que é que os camponeses da Ática encontraram de repente força bastante para ameaçar a ruína da pólis aristocrática, nem por que o nobre Sólon conseguiu convencer nobres em número suficiente para impor sua arbitragem”. Na questão agrária, a maioria dos pobres se fez ouvir contra os abusos dos ricos e a favor da repartição de terras, que por sua vez estavam concentradas nas mãos de poucos poderosos. Pelo lado dos notáveis, o conservadorismo era latente, mas eles já não tinham o controle da situação. A cobrança por participação política, por uma justa e igualitária aplicação do direito, já eram prioridade nos debates do meio público. É preciso um maior esclarecimento dos efeitos que alguns processos relevantes dessa época vão exercer na vida do cidadão grego. Por exemplo, a utilização do sistema monetário, caso tenha havido, a aplicação da formação hoplítica nas guerras (tendo em vista a situação social desse soldado na época arcaica), o surgimento de grandes navios gregos, como as trirremes, e a expansão colonial grega, que tantas mudanças trouxeram. Sólon foi contemporâneo de muitas dessas transformações, que tiveram maior relevância na emergência da pólis. Por sua habilidade política, foi posto no rol dos Sete Sábios da Grécia, juntamente com outros nomes ilustres como Tales de Mileto, Bias de Priene, Pítacos de Mitilene, entre outros. Sua poesia varou os séculos, como exemplo dos ideais gregos em política. A linguagem que usou em seus versos, a elegia, foi o meio característico de transmissão de ideias na época, e o modo notório de afirmação da individualidade arcaica. Sólon não foi nem o primeiro nem o único poeta grego a exercer papel político em sua pólis. Outros também o fizeram, como Teógnis, Alceu e Tirteu, para citar alguns. Nem com muita boa vontade, poderemos esperar que a poesia de Sólon tenha apresentado o contexto geral de seu tempo. Não era um historiador, embora sua obra, meio política, meio poética, continue a encantar as gerações por sua beleza, não só poética, mas também política.

Documentação

ARISTÓTELES. A Constituição de Atenas; Trad. F. Murari. São Paulo: Hucitec, 1995.

ARISTOTELE. Política. A cura di R. Laurenti. Roma-Bari: Laterza, 1997.

⁴⁰Austin e Naquet, op. cit., 204.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: UnB, 1977.

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

LÍRICOS GRIEGOS. *ELEGÍACOS Y YAMBÓGRAFOS ARCAICOS*, V.Introducción, edición crítica y traducción, F.R. Adrados. 2a edición revisada y actualizada, Madrid, CSIC, 1981.

PLUTARCO. *Vidas (Sólon)*; Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, s/d.

PLUTARQUE. *Vie (Solon)*, T. II; Trad. R. Flacelière. Paris : Les Belles Lettres, 1961.

Bibliografía

ANDREWES, A. *The Greek Tyrants*. London: Hutchinson's Univ. Library, 1956.

ANDREWES, A. *Greek Society*. Harmondsworth: Penguin, 1981.

ANHALT, E.K. *In the tracks of the fox: a study of Solon's poetry in the context of archaic ethical and political thought*. Ann Arbor: UMI, 1990.

AUSTIN, M. – VIDAL-NAQUET, P. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Ed. 70, 1986.

BOARDMAN, J. *Los Griegos en Ultramar. Comercio y Expansión Colonial Antes de la Era Clásica*. Madrid: Alianza, 1986.

CLÚA SERENA, J.A. Solon o la historicidad de la comunicación elegíaca: la elegía a las musas y otros fragmentos: problemas actuales. In: *Norba. Revista de Historia*, ISSN 0213-375X, Vol.18, 2005, 119-135.

FAURE, P.. *La Vie Quotidienne des Colons Grecs*. Paris: Hachette, 1978.

FRANKEL, H. *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*. Visor, Madrid, 1993.

FINLEY, M.-I. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes: 1989.

A poesia de Sólon e a crise agrária em Atenas, séc. VI a.C.

FORREST, W.G. *La Democracia Griega*. Trad. Luis Gil. Madrid: Guadarrama, 1966.

FREEMAN, K. *The Work and Life of Solon*. New York: Arno Press, 1976.

GALLEGO, J. La agricultura en la Grecia antigua. Los labradores y el despegue de la pólis. In: *Historia Agrária*, 32 (2004). Pp. 13-33.

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

LEÃO, D.F. *Sólon. Ética e Política*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

LÉVÊQUE, P. *A Aventura Grega*. Trad. Raúl M. R. Fernandes. Lisboa-rio de Janeiro: Cosmos, 1967.

LORAUX, N., *A Tragédia de Atenas*. Trad. Paula S. R. Coelho da Silva. São Paulo: Loyola, 2009.

MONEDERO, A.J.D. *La polis y la expansión colonial griega [siglos VIII-VI]*. Madrid: síntesis, 1993.

MONEDERO, A.J.D. *Solón de Atenas*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.

MOSSÉ, C. *La Tyrannie dans la Grèce Antique*. Paris: PUF, 1969.

MOSSÉ, C. *A Grécia Arcaica, de Homero à Ésquilo*. Lisboa: Ed. 70, 1992.

MOSSÉ, C. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João B. Da Costa. Brasília: UnB, 1982.

SEALEY, R. *A history of the Greek city states, ca. 700-338 B.C.* Los Angeles/CA: Univ. of California Press, 1976.

SNODGRASS, A. M. *An Archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline*. California: Univ. of California Press, 1987.

STANTON, G.R. *Athenian Politics c.800-500BC: A Sourcebook*, Routledge: London, 1990.

STARR, C.G. *The Aristocratic Temper of Greek Civilization*. New York-Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.

STARR, C.G. *The Origins of Greek Civilization. 1100-650 B.C.* New York/London: Will Norton & Company, 1991.

VALDÉS GUÍA, M. La tierra "esclava" del Ática en el s. VII a.C.: campesinos endeudados y hectémoros. In: *Gerión*, Vol. 24, N° 1, 2006, Pp. 143-161.

VALLE, I.M. La reforma social de Solon en la antigua Atenas. In: *Revista de Estudios Políticos*, N. 215, 1977. Pp. 07-36.

WILL, E. Grèce Archaique, In: *Seconde Conférence International d'Histoire Economique*. Aix-en-Provence, 1962. Paris-Haia : Mouton, 1965. Pp. 41-69.

WOODHOUSE, J. *Solon the liberator. A study of the agrarian problem in Attika in the seventh century*. Oxford: Univ. Press, 1938.

RETÓRICA E POLÍTICA NA SOFÍSTICA CLÁSSICA¹

Katsuzo Koike

Introdução

Os sistemas políticos e jurídicos surgidos na Antiguidade Clássica, em seus primeiros contornos democráticos, permitiram não só o desenvolvimento dos raciocínios argumentativos, mas também que essa atividade fosse estudada e pensada como disciplina formal na educação completa do homem, como um valor a ser cultivado. O papel dos mestres sofistas em todo esse processo foi fundamental, quando tornaram possível ao cidadão defender ideias verbalmente em ocasiões públicas, em ações judiciais nos tribunais, nas Assembleias populares e mesmo nas ruas, em conversas comuns. De modo indireto, essa abertura do *logos*, dentro de padrões pedagógicos não tradicionais, promoveu o debate político em amplo sentido, e colocou em jogo muitas crenças estabelecidas gerações antes.

No ambiente cultural e institucional que o sistema da *polis* inaugura, política e retórica puderam afirmar-se como saberes cada vez mais sistemáticos e inseparáveis de uma vez por todas. Paralelamente, a filosofia dava sinais de grande vigor. As principais doutrinas filosóficas desenvolvidas no meio intelectual da Jônia e Magna Grécia, desde o século VI a.C., circulavam e faziam escola por todo mundo grego.

¹Trabalho apresentado ao Curso de Doutorado da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, para cumprimento da Disciplina Obrigatória *Teorização Política da Antiguidade*, em 2010.

No século V, Atenas se tornaria o grande centro político-econômico do continente europeu, convergindo para si todo o movimento cultural do Mediterrâneo helenizado. A política, por seu turno, veio a constituir não apenas uma prática ligada à direção e organização do Estado, mas também estabeleceu um modelo de vida específico, aquele que possibilitava uma existência ética dentro da comunidade, a coesão social, e que motivava a participação do cidadão nos negócios públicos.

Importa destacar que no mesmo século V, o mundo Grego presenciou uma nova utilização da racionalidade humana, que agora buscava não encontrar a verdade do mundo, conforme a postura dos filósofos naturalistas, herdeiros dos velhos jônios, mas uma racionalidade que ao fazer o uso cívico do discurso, pelo predomínio sobre as consciências da cidade, dos grupos e indivíduos, alargou o espaço da práxis política, e precisou refletir sobre o próprio *logos*.

O poder que o *logos* exerceu na vida políade, seja na realidade política ou no exercício do direito, seja no âmbito da religião ou da ciência, é um dos mais significativos problemas pelos quais os filósofos e sofistas vão demonstrar preocupação e interesse². As grandes decisões políticas, as discussões filosóficas e religiosas, as controvérsias científicas e os embates judiciais configuram espaços onde a prática apurada da expressão verbal demonstra sua importância e influência. Não pelo simples falar ou comunicar do cotidiano, mas pelo exprimir com clareza, coerência e vigor, em busca de fazer predominar um pensamento, uma posição considerada confiável. Tanto na Grécia quanto em Roma, o direito de se expressar foi um elemento chave para a afirmação do homem na comunidade, para que cada vez mais se desenvolvessem habilidades de bem comunicar. A possibilidade de expressão social, que se configura na liberdade de defender ideias e direitos, constitui um critério sólido que permite mensurar o caráter democrático dos sistemas políticos.

Os sofistas preparavam os cidadãos em técnicas retóricas a fim de torná-los capazes de proferir discursos em público, com habilidade para encantar uma platéia, ganhar causas em tribunais populares ou vencer uma disputa verbal. Tornaram-se mal vistos naquela sociedade por

²Vaz Pinto, 2000, 157 e ss..

negligenciar a ética em troca de êxito em causas judiciais e por pretender discursar até sobre o que não sabiam.

A sofística, como fenômeno, surgiu em diversas cidades e ilhas do mundo grego, como Abdera, Ceos, Élis, Calcedônia ou Leôncio, em época aproximada entre o fim das guerras pérsicas, por volta de 479 a.C. e o final da Guerra no Peloponeso, em 404 a.C., muito embora tenha sido em Atenas onde brilhou com mais força. O debate político no período foi inevitável, e não se limitou ao círculo daqueles famosos mestres da retórica, mas praticamente toda a literatura grega vivenciou as questões, seja na poesia, na tragédia ou na história. Mas lembra Roland Barthes³ que “começamos a refletir sobre a linguagem para defender o próprio bem”, ou seja, retórica nasceu ligada a questões de reivindicação de propriedade em ações judiciais públicas. Ao contrário do que se podia esperar, a arte da palavra, bem como seu ensino, não surgiu nos grandes centros gregos, como Atenas ou Esparta, mas deu seus primeiros sinais na Magna Grécia. Após a queda dos tiranos na Sicília em 467 a.C., foi preciso saber defender interesses verbalmente e reivindicar direitos diante de Tribunais populares, nos quais participavam muitos jurados. O surgimento da retórica, então, é paralelo ao desenvolvimento da participação político-judicial, sobretudo com o estabelecimento prático da *isegoría*, ou seja, a igualdade de direito à palavra em qualquer circunstância social, e com a política de isonomia, que garante as mesmas regras para todos. É preciso mostrar que os sofistas foram os primeiros pensadores gregos a refletir sobre a linguagem e seu alcance na vida humana, sobretudo na política. Outro ponto de interesse, que se buscou avaliar no presente trabalho, foi saber até que ponto os sofistas “teorizaram” a política em todo esse contexto, e o que restou de seu pensamento sobre o assunto. Tentar encontrar as possíveis concepções políticas dos sofistas é uma tarefa que deve seguir pela pesquisa de seu pensamento sobre a pólis, nas relações ético-jurídicas entre os indivíduos, na sua relação com o Estado, e na questão do melhor regime para uma cidade-estado implantar. Uma ressalva nada confortante é saber que quase nada restou da obra daqueles homens ilustrados do século V a.C., a não ser esparsos fragmentos e testemunhos nem sempre confiáveis, de quem não era nada amigável às suas doutrinas, como Platão ou Xenofonte.

Em nossa pesquisa, abordamos a sofística da geração dos mais antigos sofistas, aqueles identificados na obra de Diels-Kranz, *Die*

³Barthes, 1996, 14.

Fragmente der Vorsokratiker, como “*Altere Sophistik*”, que inclui a época de Protágoras a Crítias, ou seja, basicamente os do século V a.C.

1. A pólis e o Logos

A razão, cuja raiz latina deriva do grego *logos*, é hoje considerada uma categoria histórica, culturalmente concebida, não resumida à essência ou faculdade espiritual, mas também como sistema de pensamento, modos de validação e reconhecimento dos discursos verdadeiros e éticos. Essa noção possui uma longa história no ocidente, e é crucial para a compreensão histórica do que chamamos pensamento, raciocínio, linguagem, e mesmo ciência⁴. Portanto o *logos* possui em si uma amplitude espiritual que o permite realçar não somente o ser, o mundo ou deus, mas ainda o espaço recíproco, homogêneo e igualitário da pólis. Basicamente, essa concepção não se encerra em uma faculdade que pensa ou calcula, mas que comunica. Como bem lembrou o professor inglês G.E.R. Lloyd⁵, no mundo grego, a razão nascente não deve ser avaliada fora do contexto da pólis. Do mesmo modo, o francês J-P. Vernant⁶ assume a questão afirmando que a razão grega é filha da cidade, e sendo assim, é uma razão eminentemente “política”, pois foi no plano político que ela “primeiramente se exprimiu, constituiu-se e formou-se”. A postura racional estréia definitivamente na história do pensamento como um proceder crítico, ou seja, capaz de uma avaliação da inteligência de modo independente e livre acerca dos assuntos de interesse. O *logos* será instrumento tanto para o conhecimento da realidade, quanto para as relações sociais⁷. A filosofia grega expressa pela razão nascente não foi puramente teórica, nem apenas uma razão técnica, ela não se resumiu tão só ao plano formal, mas esteve sempre implicada em um modo de vida,

⁴Em maio de 1987, aconteceu em Nice, França, um congresso internacional dedicado ao pensamento grego, que discutiu o nascimento da razão na Grécia antiga. Reuniram-se, na ocasião, nomes de relevo nos estudos clássicos, como Monique Dixsaut, Luc Brisson, Olof Gigon, Franco Volpi, Pierre Aubenque, Richard Bodéus, entre outros. As atas do congresso foram editadas apenas em 1990, pela Presses Universitaires de France, sob a direção do professor Jean-François Mattéi, com o título *La Naissance de la raison em Grèce. Actes du Congrès de Nice, 1987*. Ver bibliografia.

⁵Lloyd, 1993: 227 e ss.

⁶Vernant, 1986, 94

⁷Vaz Pinto, Ma. José, 2000, 110.

de participação política, eticamente fundamentada e jamais totalmente independente da teologia.

A argumentação é uma prática discursiva marcante das sociedades com certo grau de liberdade política, de abertura intelectual, de igualdade mínima entre os atores sociais, enfim, ela é própria dos espaços democráticos. Por isso Vernant⁸ pode afirmar que a razão surgira na Grécia como consequência de uma forma bem original de instituição política, a qual chamamos *pólis*.

A palavra – *logos* – torna-se um recurso ou direito cidadão, não apenas um canal de expressão da racionalidade formal, mas um canal comunicativo de confronto de ideias. A palavra-verdade, ritualizada, tradicional, divinizada e formalizada vai aos poucos cedendo lugar à palavra dialética, laica, em um espaço comunicativo de igualdade político-jurídica⁹. A opinião de qualquer um sobre qualquer assunto pôde ser duvidada, questionada e refutada por outras personalidades, podendo cada um oferecer melhores argumentos sobre as questões. É no entorno da *ágora*, do mercado, que os problemas da *pólis* são expostos, discutidos e se possível, solucionados, seja em Assembleias com votação ou em conversas informais. O alargamento de opções do *logos*, quando se institui a democratização da palavra, possibilitou passar em “revista crítica” as tradições morais, religiosas e políticas, sobretudo nos círculos intelectuais atenienses. O resultado, conforme veremos em seguida, não foi suficiente para promover o equilíbrio cívico da *pólis*.

O relativismo, o individualismo, o ceticismo e o ateísmo (para não falar na demagogia e no parasitismo político) se ramificaram por alguns setores da sociedade, o que terminou por gerar processos de impiedade, acusações entre grupos, e conflitos de toda sorte. O público não podia ser ignorado enquanto atores da comunicação, nesta nova organização política. O fundo político que se presume estar presente nas argumentações dos primeiros sofistas gregos incidia basicamente na compreensão da existência humana na *pólis*, da vida cívica em seu plano moral, religioso e social. Desde cedo, então, o bom orador aprendia a regra primordial de conhecer aqueles a quem ia comunicar uma mensagem, para evitarem-se os equívocos, aumentar o poder de influência, e obter as reações desejadas. É assim que o sofista Hípias (Pat.

⁸Vernant, 2001, 194.

⁹Wolff, 1996, p. 68 e ss.

Hip.Mai.285) tanto agradava os espartanos, que tinham grande prazer ouvi-lo falar a respeito “da geração dos homens e dos heróis, da fundação de colônias ou de como antigamente se formavam cidades, e de tudo o que, de modo geral, se relaciona com a Antiguidade”¹⁰.

Se na época arcaica predominou o *logos*, que ao estruturar uma filosofia natural procurava definir as causas dos fenômenos visíveis, do céu, da terra e do ar, com os sofistas, conforme diz Reale¹¹, ocorrerá “o deslocamento de eixo da pesquisa filosófica que centrará sua problemática sobre o homem”, mas um homem que vive e atua politicamente. Sócrates, tão lembrado e comemorado por ter feito essa mudança, não passou de parte integrante ou produto do mesmo movimento, que foi o sofístico. O movimento educacional e político que os sofistas divulgaram e promoveram foi substancialmente “humanista”, seja do ponto de vista ontológico, seja do prático. O homem toma consciência de si diante da história e da sociedade, em seu afã de dominar o saber e libertá-lo da ignorância e do autoritarismo¹². Esse humanismo, qualquer que seja a crítica que autores como Platão e outros lhes tinham atirado, estava na essência de sua educação (*Paideia*), e portanto, foi crucial para a formação do cidadão grego dos séculos V e IV a.C.

2. Política e Logos

Em seu já famoso *O Efeito Sofístico*¹³, Bárbara Cassin aborda a questão de “como a política é uma questão de *logos*”, e toma como base o mundo grego em que viveram os sofistas. Como homens da eloquência que visavam a boa formação política de seus alunos, eles surgem como “novos sábios”, prontos para abalar as crenças tradicionais da pólis. Mas nem todo sofista agiu ou pensou de forma semelhante. Não formaram eles uma escola, nem constituíram uma classe social. Eram indivíduos independentes, inquietos e pensantes, muito embora, levassem de modo

¹⁰Tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade do Pará, Brasil.

¹¹Reale, 1993, 240.

¹²Llanos, 1969, 8.

¹³Do original *L'Effet Sophistique* (Paris: Gallimard, 1995) que chegou traduzido no Brasil em 2005. A obra retoma a ideia da restauração da imagem dos sofistas, já que salienta a permanência e importância dos problemas debatidos por eles há mais de dois milênios.

comum, os aspectos próprios de sua geração, o ar crítico sobre as tradições, o subjetivismo e o relativismo.

A política, mais que arte da administração pública, é um saber lidar com pessoas, com seus comportamentos e crenças. O *logos* do sofista, então, não trabalha no papel de demonstrar as verdades necessárias, mas é um *phármakon*, do tipo como entendeu Platão no Fedro, um remédio para melhorar as almas e as cidades¹⁴. Para Protágoras, por exemplo, não havia espaço para um bemuniversalmente válido, pois as culturas e concepções de mundo são diversas. O indivíduo, desta forma, poderia fechar-se em seu próprio mundo de “verdade”, postura egoísta demais para ser aceita em sua época que prezava a vida cívica acima de tudo. Assim, o papel do sofista, seria orientar o melhor caminho para que o cidadão formasse uma visão (medida) correta e justa sobre o mundo e sobre a sociedade. Devia-se modificar a sua maneira de entender o mundo, levando-o para o exercício das melhores concepções possíveis. Esta ordem só pode ser posta pela palavra, e aqui entra a força da oratória e da retórica como instrumento político de mudança. O desejo do sofista não seria, a princípio, o de impor aos ouvintes sua própria visão das coisas, mas educar os sentidos de todos, para que cada qual possa julgar sozinho da melhor forma possível. Protágoras acreditava na persuasão para a conquista do mundo. Ele abandonou o critério de verdadeiro e falso como orientador dos discursos e interessou-se pelo de melhor e pior, chegando à ideia de *verossímil* (Arist. *Rhet.*1402a).

A pólis grega, então, em toda a sua evolução, manteve garantido o espaço do *logos*, que nela se manifestava representado na própria prática política. O *logos* grego, mesmo quando decorrente das esferas do poder, diferia substancialmente da palavra-força dos monarcas divinos orientais, que em seus discursos não procuravam o entendimento mútuo, negociação, acordo ou “identidade de espírito”, que os Gregos chamavam ‘*homonoiá*’¹⁵.

Mas qual era educação que preparava o cidadão para o uso do *logos* e para a vida política? Os jovens atenienses “bem nascidos” eram alfabetizados ainda na infância no esquema da *paidéia*, a educação completa do homem, segundo a *areté* políade. Essa educação visava o desenvolvimento dos potenciais físicos e espirituais do indivíduo,

¹⁴Cassin, 2005, 66.

¹⁵ Cassin, op.cit., 69.

concebido como ser participante da vida política e ética da comunidade. Ainda na puberdade, por volta de 14 anos de idade, podia iniciar com algum sofista o preparo de sua carreira¹⁶ política. Como bem afirmou Jaeger¹⁷, na época clássica grega (séc. V – IV a.C.), “a *areté* é política, vista como aptidão intelectual e oratória”. Assim, a sociedade políade exigia que seus governantes fossem não apenas bons políticos, mas também que fossem claros nas ideias, elevados na linguagem e eruditos nos conteúdos.

O cidadão completo, aos olhos dos Gregos, era aquele indivíduo de boa formação, que cultivava os valores da excelência (*areté*), e ainda devia ter instrução em música, ginástica, letras, gramática, ciências, poesia e, sobretudo, que fosse participante da vida pública. Essa era a principal referência para que alguém se sentisse útil e ativo na vida social. Desde os tempos heroicos, o homem grego também prezava tudo o que proporcionasse fama em torno do próprio nome. A *tymé* ou fama era valorizada e tida como um ideal, um referencial diferenciador entre o homem completo e nobre, e o medíocre e vil.

3. A Retórica e os Sofistas

Os sofistas são personalidades há muito tempo marginalizadas, dentro da história do pensamento filosófico ocidental, e uma considerável produção bibliográfica moderna tem despendido muito tempo tentando reabilitá-los das injustiças cometidas. Com toda essa bateria de propaganda positiva recente, que reconhece a originalidade de seu pensamento, bem como o aspecto revolucionário de suas teses, e a modernidade de suas reflexões, tenta-se purificá-los da nefasta imagem gerada e cristalizada por Platão e outros autores suspeitos. Ainda assim, aqueles mestres continuam excluídos do status de “filósofos” quando o assunto é história do pensamento. Eles são considerados “meio professores, meio jornalistas”, segundo a fórmula de T. Gomperz¹⁸. Para Ernest Barker¹⁹, os sofistas eram uma “combinação de filósofos e charlatães”, e assim muitos outros já tentaram lançar seu conceito sobre aqueles homens. O sofista Pródico de Ceos localizou a arte que ele próprio praticava na linha divisória entre a filosofia e a política (Plat.

¹⁶Kerferd, 2003, 35.

¹⁷Jaeger, 1995, 340.

¹⁸Gomperz, 1955, 414.

¹⁹Barker, 1978, 65.

Entid. 305c). Por fim, os sofistas continuam sendo vistos como professores profissionais que facultavam uma formação para a juventude rica que podia pagar altos honorários e pretendia habilitar-se no exercício do poder e na gestão dos negócios públicos. Sua educação era mais de caráter prático e técnico do que filosófico ou teórico, e não beneficiava todo o povo da pólis, mas preparava os aristocratas a ingressarem na carreira política da comunidade. Há muitos relatos de que eles quiseram ser vistos como os mais sábios dos homens, diante de toda gente. Seu método pedagógico seguia o ideal de formar o cidadão virtuoso e politicamente atuante, experto em “falar bem”, isto é, que desenvolveu a eloquência ou aumentou a capacidade de expressão.

O uso antiético da retórica, atribuído comumente aos sofistas, tem levantado muitas discussões, não apenas históricas, mas éticas, já que o problema é muito atual. A ânsia de vencer uma causa a qualquer custo significava a negação de valores, da moral e principalmente, do ideal de verdade. A carga pejorativa criada na antiguidade sobre a imagem do sofista ou do político demagogo pelo mau uso do verbo, pela falta de escrúpulos, foi passada pela tradição aos políticos e advogados modernos. Não é de surpreender, então, que nos tempos atuais a retórica também passasse a ser desconsiderada, tornando-se sinônimo de falsidade e enganação. Ser chamado de “sofista”, em lugar nenhum do planeta, pode ser visto como elogio.

A imagem depreciada da retórica decorreu de certa forma do estilo ornamentado e pomposo usado nos discursos, um recurso negativo usado para dissimular a pobreza dos conteúdos e enganar os ouvintes. O virtuosismo oratório tornou-se um símbolo pervertido da retórica, característica que frequentemente imprimia um caráter de hipocrisia e superficialidade ao orador. A crise da retórica a partir do século XVI, chegando até o XX, não foi, sobretudo uma crise de “estilo” de linguagem. Na verdade, o saber retórico tornou-se inaceitável para o dogmatismo racionalista do tempo de Descartes, que constituiria o modelo de conhecimento fundamental para a doutrina positivista do século XIX. Foi nesse contexto que se estabeleceu uma identificação estreita (até certo ponto equivocada) entre retórica e eloquência. Ser retórico passou a significar apenas falar com arte e beleza, usar esteticamente a linguagem. A expressão retórica identificou-se equivocadamente com o artificial, configurando uma concepção bastante parcial e limitada das técnicas comunicativas, já que a verdadeira retórica

não se afasta de seus fins, de seus objetivos, ainda que para isso, segundo a situação, precise fazer um péssimo discurso ou mau uso da linguagem.

Por ser considerada uma *téchné*, a retórica podia ser vista como uma habilidade adquirida, quer dizer, resultado do aprendizado, do exercício e da experiência; também poderia ser uma qualidade ou capacidade inata do indivíduo, dom natural ou divino. No primeiro sentido, vemos depositadas todas as técnicas e modelos lingüísticos passíveis de transmissão pedagógica voltados ao uso prático. No segundo, destaca-se a noção de “arte”, a sensibilidade espiritual para o belo, a expressão do íntimo da alma, aquilo que manifesta o gênio, impossível de ser obtida com estudo, pois é uma dimensão espontânea de pessoas “especiais”, divinamente inspiradas: os artistas. Para os sofistas, que se diziam grandes professores, pesou o sentido técnico, pois eles ensinavam a quem pudesse pagar.

A vida política inaugurada na Grécia, pelo menos desde os memoráveis dias de Sólon, exigia que o cidadão fosse hábil nas palavras; não um tagarela, mas alguém que pensasse e se expressasse com acerto, propriedade e clareza. Um conselho do antigo juiz Bias de Priene, um dos Sete Sábios da Grécia, rezava: *“Fala sempre com propósito”* (10 DK 3). E na tradição espartana, que prezava pelo falar pouco (o chamado “modo lacônico” de se expressar), havia o ditado segundo o qual: *“Quem sabe o que dizer, também sabe quando”* (Plut. *Lic.*20). De modo que não bastava ao homem educado da época clássica agir bem e ser correto, se não soubesse expressar os pensamentos adequadamente.

Em termos retóricos, era inaceitável que um governante não fosse um excelente orador, nem que cidadão algum fosse incapaz de se defender com palavras. Era mais aceitável que um cidadão fosse fisicamente frágil, mas se o fosse débil no expressar, seria motivo de vergonha, como disse Aristóteles (*Rhet.*1355a). De modo que ficaram famosos em oratória alguns nomes importantes da política grega, como Temístocles, líder ateniense da época da guerra contra os persas (c.493 a.C.), Péricles (c.440 a.C.), o maior dos estadistas gregos que transformou Atenas num centro econômico, intelectual e artístico, e Demóstenes (384-322 a.C.), o grande orador ateniense da época da invasão Macedônia, conhecido como o “pai da oratória”. Todos eles foram políticos e oradores, líderes populares, mas não sofistas.

No mundo clássico, havia basicamente três ocasiões públicas nas quais alguém experimentado na arte da palavra poderia exhibir seus dotes oratórios. A primeira era nos encontros desportivos realizados em algumas cidades sagradas, como Delfos, Nemea e Olímpia. Nas competições esportivas habituais, costumava-se realizar disputas poéticas e retóricas nos teatros. Quem melhor apresentasse um discurso, que podia ser improvisado ou não, seria digno de glória e fama. O mais interessante, entretanto, eram os debates em público acerca de um tema qualquer. Esse tipo de torneio consistia em verdadeiras exibições de eloqüência e prática dialética, pois consistiam em eventos onde ocorriam embates verbais entre os melhores oradores da Grécia. Os retóricos participavam dos jogos da mesma forma que os atletas, porém, de modo diverso, pois não exercitavam suas habilidades físicas, mas o poder do verbo. Um campeão de discurso foi o sofista Hípias.

A segunda ocasião era a apresentação diante da Assembleia do povo, na qual era lícito aos cidadãos subir à tribuna e discursar acerca dos interesses da pólis. Em Atenas, embaixadores e enviados de outras cidades também discursavam: foi assim que Górgias, Hípias, Pródicos, entre outros causaram admiração aos atenienses por sua excepcional eloqüência.

Por último, havia as apresentações diante dos tribunais judiciais, uma prática comum na qual um cidadão poderia acusar ou defender-se de uma acusação e exigir algum direito. Mas somente ao cidadão que sofria acusações era dado o direito de se defender pessoalmente. Já aos metecos, que eram os estrangeiros residentes em Atenas, era vedada essa opção.

O termo grego *rhetoriké*, considerado como *téchné*, significava literalmente “arte oratória” e tinha relação com os vocábulos *rhetós*, “declarado, confessado” e com *rhétra*, “palavra ou acordo verbal”. O grego *rhetor* indicava “aquele que pronuncia o discurso”, ou seja, quem pratica a arte retórica. Essa palavra permaneceu em latim e originou o nosso termo “retor”, alguém versado em retórica, o retórico. Em latim, então, chamou-se *rhetorica* a arte oratória, disciplina e ocupação do *rhetoricus*. O problema é que na literatura grega antiga não há sinal do termo *rhetoriké* antes do texto platônico do Górgias, ou seja, por volta dos anos 380 a.C., portanto, em pleno século IV, não no V²⁰. O termo

²⁰Schiappa, 1999, 14.

encontrado nos fragmentos sofistas é “*logos*”, o que torna difícil definir alguma teoria retórica entre os sofistas, conforme o próprio Schiappa²¹. Diríamos que, como sempre ocorre, a coisa existiu antes de sua denominação, conforme aconteceu com a palavra “filósofo”.

Importante ainda é destacar a noção latina de *orator*, o orador, aquele que sabe falar com eloquência. O termo provém de *os/oris*, boca, língua e do verbo *oro*, “eu digo”. Assim, em português, são do mesmo grupo lexical os termos *orador*, *oratória*, *oratório*, *oração*, *oral*, *orar*, *oráculo*, que pela raiz latina, todos relativos à capacidade humana de falar, dizer e fazer um discurso, de usar a palavra ou a boca.

Em Roma, a função de *orator* realizava-se por quem fazia ou executava discursos, enquanto que o *rhetor* indicava o professor de retórica, muitas vezes um grego²².

O que chamamos de *oratória* consiste na arte de discursar em público, incluindo todas as regras de eloquência. Ser versado em oratória significa comumente o domínio da boa expressão oral. É esse o sentido primitivo em uso desde a Grécia Arcaica e Clássica, quando se prezava muito mais pela oralidade do que pela expressão escrita. As lições dos retóricos e os manuais de retórica que se produziam tinham finalidades práticas: a boa apresentação de discursos, orais, em público ou por escrito.

O mundo Clássico antigo, na figura dos primeiros grandes nomes da Sofística, vai transformar a arte da palavra em disciplina científica, em estudo sistemático da expressão verbal, fundando toda uma tradição de saber preocupada em investigar a dimensão discursiva da linguagem humana. O exercício da política, no entanto, é que vai orientar a *paideia* dos “melhores”, sem esquecer as tensões do seu próprio tempo²³.

4. A Arte Retórica dos mais antigos Sofistas

Córax e Tísias são considerados os primeiros a cultivar a arte retórica, mas são figuras historicamente nebulosas, sobre as quais nem

²¹Schiappa, op. cit., 54.

²²Reboul, 1998, 72.

²³Vaz Pinto, op. cit., 340.

mesmo os antigos Gregos dispunham de notícias seguras. Alguns autores modernos têm questionado seu posto de primeiros retóricos²⁴. Tísias é conhecido em geral como aluno de Córax, e há relatos em Platão (*Fedro*, 273) de que ele visitara Atenas acompanhando uma embaixada. Seu saber retórico era naturalmente estudado por quem quisesse aprender a arte de falar bem. Não é por acaso que Sócrates diz a Fedro: “*Tu conheces bem as regras (retóricas) de Tísias*”. E em seguida completa: “*Parece, então, que foi preciso muita habilidade para descobrir uma arte tão profunda, quer ela tenha sido inventada por Tísias ou por outro qualquer (...)*”. A tradição ainda afirma que eles foram os autores de um tratado, o primeiro, sobre retórica, no mundo grego, que versava sobre as técnicas oratórias para se vencer nos tribunais públicos. Além de ser uma tradição tardia, não se conhece, no mundo grego, alguma obra de dupla autoria. Outra possibilidade é que cada um deles tivesse escrito um tratado, sobre o mesmo tema²⁵.

É possível acreditar que a necessidade do uso eficiente da oratória diante de tribunais populares seja anterior aos dois sicilianos. Uma lei do reformador Sólon sugere que essa prática pode ter existido em Atenas por volta de 594 a.C.. Essa lei dava a qualquer pessoa o direito de recorrer à justiça em defesa de uma vítima. Conta Plutarco (*Sol.*, 18): “*Quando alguém era vítima de ferimento, violência ou dano, era lícito a alguém capaz, que o desejasse, poder denunciar e processar o culpado*”. Para Aristóteles, essa medida foi uma das mais democráticas de Sólon. É fácil crer que a força da palavra mostrava-se também na defesa dos acusados.

Talvez o mais antigo sofista, historicamente aceito, seja Protágoras de Abdera, por muitos considerado o maior de todos os sofistas. Uma tradição (Diog. L. IX, 50) assegura que ele teria sido ouvinte de Demócrito, seu contemporâneo mais jovem e compatriota. Esteve em Atenas por várias vezes, onde se tornou amigo de Péricles. Esse o convidou a preparar uma constituição para a colônia de Túrios, no sul da Itália (c.444 a.C). Em sua obra sobre a Verdade, inicia dizendo que: “*O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, e das que não são enquanto não são*”, que se tornou a sua expressão mais conhecida, preservada por Sexto Empírico (80DK 1B). Platão a interpreta da seguinte forma: “*tudo aquilo que parece ser para alguma pessoa realmente é para*

²⁴Cf. T. Cole. 1991, 22-27; E. Schiappa, 1999, 35-38. Para maior aprofundamento da questão: D. A. G Hinks. "Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric." *Classical Quarterly* 34 (1940): 61–69.

²⁵Brown, 1914, 9, n.8.

essa pessoa” (*Crat.* 385e). Ou seja, a verdade seria relativa, pois se alguém percebe algo de um modo, essa seria a sua realidade. Cada um de nós, por meio das sensações, é o único critério, único juiz do que é real e do que é bom. Eis a “medida” de Protágoras. Aristóteles em sua *Metafísica* (80DK13 a e b) faz uma dura crítica a essa concepção subjetivista-relativista ao rebater tais ideias dizendo que o conhecimento não pode determinar a natureza das coisas; sua tarefa é adaptar-se às coisas como já estão determinadas, ou seja, como elas são por si próprias.

O método retórico de Protágoras foi o das *antíteses*. Parte do princípio que “*sobre cada questão existem dois discursos opostos entre si*” (*Diog. L. IX, 51*). É preciso saber rebater e defender qualquer tema. Ensinava seus alunos “a louvar e censurar o mesmo homem. Seu lema em retórica era: “*tornar superior o discurso (ou razão) inferior*”, segundo o registro de Aristóteles (*Rhet.* 1402a23). O discurso forte seria aquele com aceitação geral ou ampla pela comunidade política, isto é, o discurso que conquistou adesão de várias mentes, e no seu conjunto, tornou-se “forte”. O fraco, pelo contrário, é aquele discurso não partilhado, que está isolado em poucas almas, sem força na sociedade. Segundo Romeyer-Dherbey²⁶, essa visão sugere uma “*estreita relação com certa prática política, precisamente a da democracia ateniense*”. Interessante é notar como uma concepção política como essa não priorizava o saber objetivo, ou como se diz, o saber científico e comprovado. Importa mais, para Protágoras, a relação que a comunidade mantém com o conhecimento.

Górgias, outro grande sofista, era natural de Leontinos, colônia de Cálcis na Sicília, e foi contemporâneo de Empédocles de Agrigento, seu mestre de retórica e herdeiro da tradição pitagórica de encantar pela palavra. Não seria exagero crer que Górgias havia sido mais um “trágico” no sentido da poesia, do que um filósofo naturalista, ao modelo de Anaxágoras, por exemplo. Sua linguagem era elevada, e seus temas, retratados em seus supostos escritos, remetiam a personagens poéticas, como Helena e Palamedes. A primeira notícia que se tem dele gira em torno de 427 a.C., quando chega a Atenas na companhia de Tísias, numa embaixada de Leontinos para pedir ajuda dos atenienses contra Siracusa. Já contava na altura com quase sessenta anos de idade, e ao discursar na Assembleia, debatendo com os atenienses sobre a questão de uma aliança, causara admiração em todos pela beleza e vigor de expressão. Viajou por muitas cidades, deixando grande fama por onde passava devido à sua

²⁶Romeyer-Dherbey, 1999, 26.

notável eloquência e saber e também recebeu muito dinheiro com seu ensino. Já famoso e rico, enviou como oferenda a Delfos sua própria estátua, toda de ouro (Fr. 15a).

Sabia como ninguém improvisar discursos sobre qualquer assunto, tanto que em certa ocasião, no teatro de Atenas ousou se apresentar dizendo “Proponham!” (82 DK 1 A). Foi um sofista no sentido amplo da palavra, e Platão põe seu nome no diálogo em que trata especialmente da retórica. Os escritos de Górgias que nos chegaram são apenas fragmentos. O mais famoso era *Sobre a Natureza* ou *Do Não Ser*, onde o sofista expunha seu pensamento filosófico. Atribui-se a ele, também, a autoria do *Elogio a Helena* e da *Defesa de Palamedes*, que apesar das dúvidas, são hoje aceitas como trabalhos autênticos²⁷. Tais escritos são considerados verdadeiras obras primas, que até hoje constituem modelos de exercício retórico.

A ideia central da retórica gorgiana era a persuasão, seja no sentido “poético”, de encantar os ouvintes, seja no sentido da eloquência que faz compreender. Ocupou-se em estudar os efeitos dos discursos nas emoções e paixões no público, ou seja, a “psicagogia”²⁸. Acreditava no poder da palavra, que podia “*acalmar o medo, banir a aflição, produzir alegria ou intensificar a compaixão*” (*Elog. Hel.* 8). Para ele, a ilusão poética, como feitiço, levaria o homem fora da realidade, para os sonhos. A persuasão retórica, por sua vez, levaria à ação, conforme a vontade do orador. Diz: “*A arte da persuasão ultrapassa todas as outras; ela faz de todas as coisas suas escravas por submissão espontânea, e não por violência*” (Plat. *Fileb.* 58 a). Para Górgias, o orador deve possuir *polymathia*, ou seja, conhecimentos diversos, erudição, para que pudesse colocar-se sobre qualquer matéria e vencer qualquer debate. Assim, ele vai dar importância também ao conteúdo do discurso e não só ao estilo. A retórica devia persuadir pela forma e pelo conteúdo.

Trasímaco de Calcedônia, o sofista terrível caricaturado por Platão na *República*, tornou-se um famoso retórico e orador em Atenas já antes da chegada de Górgias à cidade em 427 a.C.²⁹; escrevera um manual de retórica chamado “*A Grande Arte*”, do qual nada restou. Tinha um estilo “puro e sutil”, conforme relatou Dioniso de Halicarnasso (85 DK

²⁷ Cf. Bellido, 1996, 145 e 200, n.127.

²⁸Untersteiner, 2008, 293 e ss.

²⁹Bellido, op. cit., 267.

13 A), e ensinava como suscitar as emoções dos ouvintes segundo os interesses do orador durante uma exposição. Sabia como ninguém provocar piedade em favor da velhice e da pobreza, ou despertar a ira da audiência e em seguida acalmá-la. “*Tinha o talento de caluniar e desfazer a todo custo as calúnias que tivessem sido levantadas*” (Plat. *Fedro* 267 c). No dizer de Sócrates, foi graças à arte retórica que “*Trasímaco e seus pares tornaram-se hábeis oradores, instruindo também a outros que, em troca, lhes ofereciam presentes como se fossem reis*” (*Fedro*266 d). De acordo com Ateneu, escritor do séc. III d. C., havia em seu túmulo, na sua cidade natal, a seguinte inscrição, que vinha logo abaixo de seu nome: “*Calcedônia, a pátria; sabedoria, seu ofício*” (85 DK 8A).

Hípias, natural de Élis, pequena cidade próxima de Olímpia, é um dos sofistas cuja datação é bem problemática. Os diálogos de Platão, nossas maiores fontes, são pouco explícitos. Supõe-se ativo no último terço do século V a.C., e que alcançou a primeira metade do IVa.C.³⁰. Foi um homem de grande erudição e leitor voraz, chegando a colecionar obras dos mais famosos autores de sua época e do passado. Muito orgulhoso das próprias capacidades manuais, era hábil como tecelão, ourives e sapateiro. Certa vez tinha ido a Olímpia dizendo que tudo o que levava no corpo era obra de suas próprias mãos: dos anéis ao manto, o cinto e os calçados. Até um coçador e um frasco de unguento que levava, declarava que eram de fabricação própria (Plat. *Hip. Min.*368 b). Seu amplo saber envolvia matemática, gramática, poesia, retórica, música, história, mitologia, estética, filosofia e ciências naturais. Visitou Atenas em missão oficial, afora outras vezes que ali esteve. Hípias causava admiração em todos por sua habilidade verbal, fosse através de discursos públicos, fosse pelo seu poder de debater. Segundo Platão, ninguém ganhara mais dinheiro como sofista do que ele (*Hip. Mai.*; 282 d-e). Viajara por toda a Hélade, ensinando e demonstrando grande oratória. Visitou a Sicília, onde encontrou o velho Protágoras; em Esparta, deleitou a todos com seus discursos sobre o passado, os mitos e povos estrangeiros; em Olímpia, “na festa de todos os Gregos”, ou seja, durante os jogos, apresentava-se com discursos prontos e respondia a perguntas improvisadas do público sobre qualquer assunto. Também competira nas disputas dialéticas dos jogos, conquistando muitas glórias. Segundo o próprio Hípias, citado por Platão (*Hip. Men.*363 c): “*Desde que comecei a participar nos concursos de Olímpia, não me encontrei com ninguém melhor que eu em nada*”. Ficou famoso por possuir uma memória poderosa, tanto que “(...)

³⁰Freeman, 1966, 381.

mesmo já idoso, bastava ouvir uma só vez cinquenta nomes para recordá-los na mesma ordem em que os ouvira” (86 DK 2). Foi sem dúvida uma mente privilegiada. Nas palavras de William Guthrie³¹: “Era evidentemente alguém que absorvia aprendizado fácil e rapidamente, o que exigia dons altamente intelectuais em alguns aspectos”. Infelizmente, pouco restou de suas obras, a não ser fragmentos muitas vezes parafraseados ou de pouca confiança, de autores tardios.

Sobre Pródicos pouco se sabe, mas deve ter sido muito mais famoso na época que viveu do que nos séculos seguintes. Veio de Ceos, uma das ilhas Cíclades, e chegou a Atenas, como muitos outros, como embaixador, e logo causou admiração em todos pelas faculdades retóricas. Ele aparece citado não apenas em diálogos platônicos, como no *Protágoras*, *Hípias Maior*, *Apologia*, mas também é citado por Aristófanes nas *Nuvens*, de c. 423 a.C., e nas *Aves*, de c. 414 a.C.³². Ensinou muita gente em Atenas, incluindo nomes famosos, como Eurípidés, Isócrates, Tucídides, e mesmo Sócrates ouviu seus discursos, conforme está referido no *Crátilo* (384 b). Sua retórica pode ser delineada dentro do campo da lingüística, segundo os tópicos que o preocuparam. Platão (*Entid.* 187e; *Crat.*384b) destaca sua insistência sobre o correto uso das palavras, em seu sentido exato. Ocupou-se ainda, nesse campo, se sinonímia, muito mais uma doutrina filosófico-lingüística que combateu o ceticismo de Górgias³³. Esse mesmo terreno da correção das palavras interessou o sofista Antífon em suas investigações sobre a linguagem, embora, no seu caso, tendo como pano de fundo, a relação *physis* x *nomos*.

O que podemos retirar de todos esses sofistas, em relação à linguagem, foi sua preocupação não limitada apenas em ensinar recursos técnicos de bem falar. Eles realmente refletiram sobre muitas questões lingüísticas, até hoje consideradas complicadas, bem como sobre o mundo e a sociedade.

5. Teoria Política e os Sofistas

Os sofistas do século V a.C. não estruturaram o que chamaríamos hoje uma “teoria política”, no interior de suas reflexões filosóficas. Pelo

³¹Guthrie, 1995, 261.

³²Freeman, op. cit., 370.

³³Untersteiner, op. cit., 322.

menos não no sentido de uma ciência política, embora tenham sido eles que prepararam o terreno teórico para as gerações seguintes pensarem criticamente o estado, a ordem pública, o poder, os direitos civis, a vida ética. Nos termos de Finley³⁴, “a teoria política dos Gregos era, basicamente, a reflexão a propósito da natureza da pólis”. A pólis é a mais famosa organização político-jurídica criada pelos helenos, o espaço institucional de convergência de interesses e anseios, soberana, mas de dependência mútua, e quase nunca auto-suficiente. De modo que estudar a pólis é estudar o âmbito do próprio estado. A ordem poliade passou por várias fases de desenvolvimento, manifestadas através de processos políticos, lutas sociais, usurpações de poder na época das tiranias, jogo de interesses políticos, além de crescimento econômico e cultural. Os sofistas, como homens viajantes, foram eternos estrangeiros, seja enquanto ensinavam e viviam noutras *póleis*, ou até mesmo enquanto exerciam algum serviço diplomático em outra freguesia, como o fizeram Pródicos e Górgias em Atenas. Portanto, na maior parte das vezes, eles eram metecos, e, como tal, não poderiam aspirar a nenhum cargo público, nem participar ativamente no meio cívico ao modo dos cidadãos comuns. Ainda assim, eles nunca se desligaram ou negligenciaram dos debates, já que participavam das elites intelectuais, e formavam os governantes de cada cidade-estado, além de preparar outros para atuarem em todos os espaços públicos. O maior empecilho para conhecermos as teorizações políticas dos sofistas é, no entanto, a falta de documentação genuína e direta de suas obras. Na época em que eles eram ativos, a prática da escrita já estava bem desenvolvida, pois há notícia que todos eles produziram tratados nos mais variados assuntos, e sabiam o que os outros produziam. No entanto, nada completo restou de sua obra, a não ser dois exercícios retóricos de Górgias, o *Elogio à Helena* e *Palamedes*. O restante não passa de poucos fragmentos, e alguns testemunhos, em sua maioria, provenientes de Platão e Aristóteles, autores que não viam com bons olhos a casta dos sofistas.

O primeiro aspecto que deve ser notado dentro da proposta filosófico-política da sofística é a sua reação contra as teorias cosmológicas jônicas, de Tales até Anaxágoras, ao oferecer em seu lugar uma práxis política e ética, ou seja, os sofistas primaram pelo que está próximo em vez do que está distante³⁵, o mundo político, e não a física. No entanto, os conhecimentos sobre os astros, os céus, mares, rios,

³⁴Finley, 1998, 49.

³⁵Gigon, 1990, 231-232.

povos e lugares distantes não deixariam de existir nem nessa geração nem nas seguintes, pois esse material tanto foi expressivo na pena de autores contemporâneos da sofística, como Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, Diógenes e Arquitas, mas ainda fará parte do ensino de sofistas, como o erudito Hípias de Élis, que entre outras coisas, ensinava astronomia e geometria. Devemos concordar, porém, que o mundo físico não foi seu principal foco reflexivo. A postura e a filosofia sofista são pragmáticas, muito mais voltadas para os assuntos comuns do relacionamento ético humano e da vida cívica. Atenas, que constitui o principal modelo grego de pólis, havia sentido de perto, no decorrer de sua história, ao menos desde as reformas de Sólon, várias tentativas de golpes, projetos democráticos de governo, desejo de maior participação popular, regimes oligárquicos e muitos outros processos críticos. Sabemos que a maioria dos sofistas conhecidos passou ou viveu em Atenas. Natural que eles, ainda que indiretamente, indagassem as questões do dia, como saber o que é justo, qual a melhor forma de regime ou constituição, a melhor cidade, como pode o homem ser melhor ou como formar os bons cidadãos. Foram eles que começaram a colocar em contraposição o que seja “convenção humana”, na forma de “norma legalmente prescrita” (*nomos*) e o que seja “natureza” (*physis*). Esse é um termo bem antigo entre os Gregos, que trazia a ideia das coisas como elas são no mundo, incluindo seu aspecto de mudança. A questão era saber se a lei era proveniente de um código ditado pela convenção do homem, ou inscrita de forma incontestável na natureza. Não se sabe exatamente quando começou essa disputa entre esses dois aspectos da lei, no pensamento grego. O fato é que o debate ainda é atual, entre o justo e o legal, entre lei positiva e lei natural, e entre o mundo das coisas que são (o natural) e do que devem ser (o positivo). Glauco, outro personagem da *República* de Platão, defende que os homens dão o nome de legal e justo ao que a lei prescreve. O sofista Hípias, em um trecho do *Protágoras* (337c-d), reconhece que pessoas são parentes, familiares e concidadãos por “natureza” e não por “lei”. Para Cálicles (*Gor.* 483 b-c), as leis foram feitas pelos mais fracos e pela maioria, para imprimir medo nos mais fortes. Licófron, outro sofista menos conhecido, definia a lei como “uma garantia de direitos recíprocos, incapaz de transformar os cidadãos em pessoas boas e honestas (*Arist. Pol.* 1280b). Antífon critica a diferença entre Gregos e bárbaros, alegando a igualdade natural entre eles. Trasímaco chama de justo nada mais que a vontade do mais forte (*Plat. Rep.* 338c). Platão narra os debates entre Hípias e Sócrates em dois diálogos, *Hípias Menor* e *Hípias Maior*, e Xenofonte, em seu *Memoráveis* (IV,

4), registra outra conversa daquele sofista com Sócrates, acerca do sentido da justiça. Para Hípias, a justiça não passava de um pacto temporário entre os cidadãos. Por isso, a obediência à lei não podia traduzir o justo. Chamou a lei positivada de “tirano dos homens”, que a cidade utilizava com violência contra o mundo natural; era uma crítica lúcida sobre a identificação legal/justo (Cf. Plat. *Protag.*337 c).

Protágoras, por seu turno, é geralmente visto como o mais democrático dos sofistas, por difundir a pedagogia de “*fazer dos homens bons cidadãos*” (Plat. *Prot.* 319a), para que saibam discernir o que é melhor para eles e toda a cidade (*Prot.*, 318e). Ele teria produzido, diz George Kerferd³⁶, “pela primeira vez no mundo, uma base teórica para a democracia participativa”, embora o próprio autor inglês reconheça que essa sociedade não era, no fundo, igualitária. Mas para Protágoras, a virtude pode ser ensinada, e é em torno desse tema que circula quase todo o diálogo de Platão.

Outros sofistas, pelo que se pode apurar, tendiam para linhas mais oligárquicas e aristocráticas de regime político. Por exemplo, um Crítias, que esteve entre os 30 tiranos de Atenas, um grupo de fundo basicamente oligárquico. O Trasímaco da *República* também possui tendência oligárquica, ou pelo menos pretendeu uma reforma oligárquica³⁷.

É preciso um tanto de cautela em nossas interpretações sobre as reflexões sofistas sobre a pólis, já que não dispomos de seus discursos diretos. O caminho usual é partir de sua suposta noção de sociedade, de poder, justiça e outras coisas, para inferir, sobre isso, qual seriam suas concepções políticas. A autora Jacqueline de Romilly³⁸ reconhece que não temos quase nenhum indício sobre o conteúdo das reflexões políticas adotadas pelos sofistas, embora saibamos que elas existiram. O que dizer da linha política de Górgias ou Pródico? Os fragmentos nada dizem. Mas se seu ensino era voltado para preparar cidadãos para a vida pública, então é certo que se discutisse assuntos políticos, conforme demonstram os diálogos platônicos.

³⁶ Kerferd, op.cit., 246.

³⁷Romilly, 1988, 288.

³⁸Romilly, op. cit., 291.

Conclusão

Ainda não se falou dos sofistas de modo proporcional ao impacto que estes homens causaram na história do pensamento ocidental. A postura por eles desempenhada, enquanto mestres de retórica e política na sociedade ateniense, tratá consequências filosóficas que ainda aguardam reconhecimento e estudo de seu real alcance. Nossos manuais ainda reiteram uma tradição que eleva as filosofias que predominaram, a bem dizer, as de Platão e Aristóteles, em detrimento de outras reflexões condenadas pela história, e por isso, marginalizadas até hoje.

Os sofistas granjearam méritos multifacetados, passíveis de avaliações axiológicas, históricas e filosóficas, no decorrer de gerações, mas de assustadora atualidade. A retórica que eles cultivaram, surgida graças ao ambiente criado na pólis, está hoje a se recuperar da carga negativa herdada. A política e os políticos, outros legados gregos, cada dia mais se afundam em uma imagem de descrédito por parte da sociedade, sobretudo quando os maus exemplos, a corrupção, o preconceito e a impunidade ainda predominam em muitas partes.

Antes de tudo, os sofistas foram educadores do *logos*, em prol da vida boa em comunidade. Com eles, o estatuto da palavra mudou para sempre. O poder de comunicar também representou participação cívica. Por isso, uma coisa é certa: sem democracia, na expressão da *isonomia* grega, a sofística não tinha sido possível.

Documentação

ARISTOTELE. *Retórica*. Trad. Franco Montanari. Milano: Mondadori, 2001.

DIELS, H. – KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker, 3v*. Berlin: Weidmann, 1954.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Ed.70, 2000.

_____. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2007.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

Bibliografia

BARKER, E. *Teoria Política Grega*. Trad. Sérgio Fernando G. Bath. Brasília: UnB, 1978.

BARTHES, R. *La Retorica Antica*. Milano: Bompiani, 1996.

BELLIDO, Antonio M. *Sofistas – Testimonios y Fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996.

CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. Trad. Ana L. de Oliveira. São Paulo, Ed. 34, 2005.

COLE, T. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. London: John Hopkins, 1991.

FREEMAN, K. *The Pre-socratics Philosophers*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1966.

FINLEY, M.I. *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Trad. Yvette V. P. de Almeida. Brasília: UnB, 1998.

GIGON, O. Rationalité et Transrationalité chez les sophistes. In : J-F. Mattei (dir.) *La Naissance de la Rasion en Grèce; Acte du Congrès de Nice (Mai, 1987)*; Paris, Presses Univ. de France, 1990. Pp. 231-239.

GOMPERZ, T. *Greek Thinkers: a history of ancient philosophy I*. New York: Humanities Press, 1955.

GUTHRIE, William K.C. *Os Sofistas*. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

JAEGER, W. *Paideia. A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KERFERD, G.B. *O Movimento Sofista*. Trad. de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

LLANOS, A. *Los Viejos sofistas y el humanismo griego*. Buenos Aires: Juarez, 1969.

LLOYD, G.E.R. *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge: Univ. Press, 1991.

MATTÉI, J-F.. La filiation de la raison. In: J-F. Mattei (dir.) *La Naissance de la Raison en Grèce; Acte du Congrès de Nice (Mai, 1987)*; Paris, Presses Univ. de France, 1990. Pp. 01-08.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga, v.I.: Das Origens a Sócrates*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 1993.

REBOUL, Olivier. *Introdução à Retórica*. Tradução de. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ROMILLY, J. *Lés Grands Sophistes dans l'Athènes de Péricles*. Paris : Fallois, 1988.

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os Sofistas*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1999.

SCHIAPPA, E. *The beginnings of rhetorical theory in Classical Greece*. New haven- London: Yale Univ. Press, 1999.

UNTERSTEINER, M. *I Sofisti*. Milano. Mondadori, 2008.

VAZ PINTO, Ma. J. *A Doutrina do Logos na Sofística*. Lisboa: Colibri, 2000.

VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1986.

VERNANT, J-P. *Entre Mito e Política*. Trad. Cristina Muracho. São Paulo: Edusp, 2001.

WOLFF, F. Nascimento da razão, origem da crise. In: A. Novaes (dir.), *A Crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Pp. 67-82.

O *PHARMAKÓS*: A QUESTÃO DO SACRIFÍCIO VOLUNTÁRIO EM EURÍPIDES¹

Weberson Fernandes Grizoste

O assunto do *Pharmakós* reabre uma grande questão, a questão do sofrimento dos inocentes. Leibniz (1646-1716) estabelece um equilíbrio existente entre o bem e o mal comparando o mundo como uma obra de arte, como uma dissonância na música que a torna harmoniosa, ou como não existe pintura bela sem mistura de sombra e luz². Lacroix³, contudo reabre a questão da *finalidade* em proveito da *culpabilidade* (itálicos do autor). Libertos da especulação teológica, eles sublinham a responsabilidade dos atores, designam culpados; assim, o homem atual inclina-se para o passado com a firme resolução de responder pelos erros cometidos pelos mais velhos. Portocarrero⁴ relembra que o mal sempre foi observado pelo prisma da culpa, enquanto mal moral e associado à condição corpórea e da finitude humana. Ricoeur⁵ remete-nos a cristologia como o exemplo clássico do efeito que o mal pode causar na humanidade e, para ele, a explicação desse mal parte da culpabilidade imputada, um conceito biológico. A morte sacrificial de Cristo remete-nos a um conceito ainda anterior – a do bode expiatório.

¹Apresentado em Setembro de 2008, no âmbito dos estudos em *Poéticas da Antiguidade*, como requisito para o mestrado em Poética e Hermenêutica pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

²Lacroix, 1998, 28.

³Lacroix, 1998, 46-47.

⁴Portocarrero, 2005, 17.

⁵Ricoeur, 1969, 301-302.

Para compreendermos a problemática do *Pharmakós*, analisaremos seus principais aspectos desde o seu advento nas epopeias homéricas. A *Ilíada* é naturalmente um modelo para toda épica posterior, e teoricamente é mais primitiva que a *Odisseia*. Na *Odisseia* há poucas ocasiões em que se descreve o comportamento dos heróis em guerra. De acordo com W. Jaeger⁶ “há alguma coisa definitivamente certa sobre a origem da epopeia, é o fato dos cantos heroicos celebrarem as lutas e façanhas dos heróis e de a *Ilíada* ter tirado a sua matéria de canções e tradições desse gênero.” Jaeger considerou que as epopeias manifestavam particularidades sobre a educação helênica, e que a partir dela surgiria toda literatura posterior: “a tragédia, a comédia, o tratado filosófico, o diálogo, o tratado científico sistemático, a história crítica, a biografia, a oratória jurídica e panegírica, a descrição de viagens e as memórias, as coleções de cartas, as confissões e os ensaios.”⁷ São particularidades da literatura posterior que tiveram surgimento dentro do contexto das epopeias, e que se tornaram possíveis a partir dele. De fato, o *Pharmakós* é uma problemática que surge exclusivamente no campo da tragédia, mas o seu advento deveu-se às epopeias, e só posteriormente atingiu as características trágicas.

Frye e Bremmen definem o *Pharmakós* como *Scapegoat*⁸ ou «Bode Expiatório». O *Scapegoat* exerceu uma influência muito grande na cultura hebraica, pelo ritual de expiação da culpa do povo que era efetuado por um sacerdote, cujo regulamento transcrevemos abaixo:

Aarão apoiará as suas duas mãos sobre a cabeça do bode vivo e, nesta posição confessará todas as iniquidades dos filhos de Israel, todas as suas transgressões e todos os seus pecados, fazendo-os assim cair sobre a cabeça do bode, que enviará para o deserto, levado por um homem designado para isso. O bode levará sobre si, todas as iniquidades deles⁹ para uma região solitária e será abandonado nesse deserto¹⁰.

⁶Jaeger, 1995, 40.

⁷Jaeger, 1995, 64.

⁸Frye, 1957, 41; Bremmen, 1983, 300.

⁹Identificamos “deies” como erro tipográfico e corrigimos para “deles”.

¹⁰*Levítico*16:21,22.

O Pharmakós: a questão do sacrifício voluntário em Eurípides

O *Scapegoat* não poderia ser um bode qualquer, havia determinadas características em que este deveria estar inserido. Esse mesmo episódio é citado por Bremmer¹¹, que busca co-relacionar essa passagem com o ritual de purificação na Grécia Antiga. O ritual de purificação hebreu consistia no sacrifício de dois bodes e um carneiro; o carneiro era oferecido pelo Sacerdote em prol dos seus pecados e de sua família para que o ritual pudesse ter continuidade, em seguida lançava sorte entre os bodes e um era oferecido a Jeová¹² e outro a Azazel¹³, o bode de Jeová seria oferecido em sacrifício de holocausto, já o de Azazel tomaria o destino conforme na citação acima¹⁴, tornando assim o Bode Expiatório de todo Israel. Segundo Frye:

The *Pharmakós* is neither innocent nor guilty. He is innocent in the sense that what happens to him is far greater than anything He has done provokes, like the mountaineer whose shout brings down an avalanche. He is guilty in the sense that he is a member of a guilty society, or living in a world where such injustices are an inescapable part of existence¹⁵.

¹¹Bremmer, 1983, 299.

¹²Nos livros bíblicos há vários nomes que designam o deus israelita, porém o mais antigo é o tetragrama, em virtude de o seu nome ser impronunciável, posteriormente na língua latina foi inserido duas vogais ao tetragrama para que o nome pudesse ser pronunciado e passou a ser chamado de JHAVHE, que traduzido para o português significa Jeová. O tetragrama tem origem no grego – tetra (quatro) + gramma (letra). O tetragrama JHVH é o termo hebraico original que designa o nome pessoal do deus de Israel, é usado originalmente no Torah, o primeiro livro do Pentateuco. O tetragrama possui outras escritas comuns em português: JHWH, YHVH, YHWH. Também aqui ele já se apresenta latinizado, cujas letras se originam da escrita fenícia, no termo originalmente em hebraico é יהוה.

¹³De acordo com *The expositior's Bible Commentary*, Azazel é a palavra hebraica para bode expiatório (scapegoat). Este é o único lugar em que a palavra é encontrada em todo o Antigo Testamento. O nome aparece citado no Livro de Enoque, (livro da literatura hebraica escrito por volta de 200 a.C.) que está cheio de citações aos anjos caídos e a demonologia. Gabelein, 1990, 590.

¹⁴Refiro-me a *Levítico*16:21,22.

¹⁵Frye, 1957, 41. Traduzimos a seguinte referência como “o *Pharmakós* não é inocente nem culpado. É inocente no sentido do que lhe acontece é bem maior do que qualquer coisa ele tenha provocado, como o alpinista cujo o grito

O *Pharmakós* não é culpado porque não há feito algo que lhe seja digno de sua expiação, mas pertence a uma categoria culpada. Tal como a cristologia, cujo Pai amou o mundo de tal maneira que foi capaz de dar seu filho unigênito em sacrifício em prol do resgate da Humanidade; a partir dessa hipótese, analisamos que Pátroclo, ao lado de Heitor, é o caráter mais primitivo desse tipo de personagem; no caso de Pátroclo, sua morte não foi em vão, mas necessária para que a Ordem e o Destino fossem restituídos, restaurando a Saúde Cósmica e Política.

Na epopeia grega, a Legalidade Cósmica é regida pela Ordem, Justiça e Destino. A Ordem e Destino nascem no concílio dos deuses, e trata-se daquilo que denominamos Instituição Divina. Cada deus forma uma Instituição e no seu conjunto, o panteão grego decide os Destinos dos Heróis. A Ordem é a Saúde do mundo cósmico; a Legalidade Cósmica, portanto, é todo este conjunto de regras instituído pelos deuses.

Quando o Herói pratica a *Hybris* sucumbe com a Ordem e torna-se culpado, diferindo assim do *Pharmakós*. De acordo com Octávio Paz¹⁶, a *Hybris* “é o pecado por excelência contra a saúde cósmica e política”; quando o herói sucumbe, a *Hybris* coloca em risco toda Legalidade Cósmica; dessa forma, por exemplo, quando Aquiles se ira contra Agamêmnon e se retira da guerra coloca em risco a Ordem e o Destino instituído pelos deuses: os Aqueus deveriam vencer os Troianos e Aquiles deveria perecer na batalha, porém sem a presença de Aquiles os Aqueus não seriam os vencedores. Ao se retirar da batalha, Aquiles fere a Ordem e o Destino, sua morte não seria possível, uma vez que se encontrava fora do campo de batalha, e os Aqueus não venceriam por causa da ausência do seu maior Herói.

Então a Justiça surge em prol da Ordem e Destino como restauração da Legalidade Cósmica; apenas um mal maior que a ira de Aquiles por Agamêmnon será capaz de incitaro próprio herói a entrar na batalha. Nesse caso, a morte de seu melhor amigo por Heitor, o maior herói troiano, torna-se necessária. A concatenação fatal de Pátroclo, melhor amigo de Aquiles, incita-lhe a ira ao ponto de querer vingança;

derruba uma avalanche. É culpado no sentido que é um membro de uma sociedade culpada, ou na vida em um mundo onde tais injustiças sejam uma parte inegável da existência.”

¹⁶ Paz, 1982, 244-245.

também esse foi o preço da expiação daquele que cometeu a *Hybris*. Nessa passagem, vemos um Herói que expia sua culpa e outro que se torna a vítima do sacrifício; em termos gerais, Pátroclo não tem nenhuma culpa, mas se insere numa categoria culpada – ser o melhor amigo de Aquiles. Logo, a Justiça é a expiação do Herói que cometeu a *Hybris* e colocou em risco a Saúde Cósmica e Política, e o *Pharmakós* é a vítima levada ao matadouro para restauração da Legalidade Cósmica.

Na *Iliada*, Pátroclo é a vítima levada para o matadouro, porém inconsciente daquilo que se tornou, diríamos que à semelhança da filha de Jefté¹⁷ que sai ao encontro do pai, desconhecendo o destino que lhe aguarda ao fazer isso, ela acaba por se inserir numa categoria digna do sacrifício prometido pelo Juiz hebreu; já Pátroclo, o ancestral do *Pharmakós*, não chega a ser Sacrifício Voluntário conforme acontece com Cristo, Hécuba ou Ifigênia, já que é incapaz de conhecer o destino que lhe aguarda. Por outro lado, a morte de Heitor é necessária para a glorificação de Aquiles, e a destruição de Tróia dependia da morte do seu maior Herói. Só assim daria lugar ao cumprimento da própria Instituição Divina. Heitor não é culpado pela guerra, mas o fato de pertencer à comunidade troiana e ser o seu maior Herói torna-o vítima, porque a sua heroicidade insere-o numa categoria culpada. Contudo, Heitor sabe que a sua morte era necessária para destruição de Tróia e para a glória de Aquiles, e por conhecer a glória de morrer no campo de batalha é que procura o Aqueu como um leão faminto procura sua presa, ele sabe que “a Honra é o troféu da Arete; é o tributo pago à destreza¹⁸” como dissera Jaeger. Dessa maneira, Pátroclo morre para restabelecer a Saúde Cósmica e Política, já Heitor morreu para cumprir a Instituição dos deuses quanto à Legalidade Cósmica.

O *Pharmakós* pós-epopeia tem um caráter Voluntário e autoconsciente, à semelhança de Cristo que conhece o destino para qual veio à Terra, e não só o cumpre, como também deseja fazê-lo. O que ocorre com Cristo é semelhante à Hécuba ou Ifigênia, contudo, diante da morte, vai ao Getsêmani clamar por socorro: “Meu Pai, se é possível passe de Mim este cálice; todavia não seja como eu quero, mas como Tu queres¹⁹.” Uma análise hermenêutica e consciente desse pedido nos remete ao sentimento de terror diante da morte, quiçá sentiu vontade de

¹⁷Juízes 11

¹⁸Jaeger, 1995, 34.

¹⁹São Mateus 26:39 (b).

escapar do Destino para qual havia nascido, mas a vontade do Pai prevalece sobre o desejo do filho, mesmo assim as palavras que Cristo exprimiu pouco antes de sua morte demonstram o que de fato sentiu ao ver o seu pedido ignorado: “Elli, Elli, lema sabachthani?”²⁰. Frye classificou o pedido como “a sense of his exclusion, as a divine being, from the society of the Trinity”²¹. De fato, o desejo da Trindade era o resgate da humanidade, porém apenas um dos seus membros cumpria com sentença sacrificial, e se a sua morte não acontecesse o desejo da Trindade não se realizaria, porém ao fazê-lo sozinho sentiu-se excluído da Trindade, ou minimamente a parte mais frágil desse grupo. Em termos específicos, uma coisa é ser o Pai que contempla o Filho perecendo por uma causa que é do interesse comum de ambos; outra coisa é ser o Filho em sacrifício contemplando o Pai que o assiste, a questão que lhe aflige na hora da morte é ser o único a pagar o preço em sangue.

Mas aquilo que Cristo percebera já no Getsêmani, Aquiles, o herói máximo da *Ilíada*, sendo o mais puro e típico herói clássico, precisou morrer para perceber a dimensão do valor da vida. Ele surge na *Odisseia* lamentando ter aceitado morrer novo ao invés de morrer velho e medíocre, chegando a supor que é melhor ser servo entre os vivos do que reinar entre os mortos. Mas, como disse Flávio Kothe²² no mesmo episódio em que comentou essa passagem de Aquiles, “o que ajuda a engrandecer o herói épico é a sua dimensão trágica”. No primeiro artigo desse livro abordávamos a mesma questão²³ que também fora lembrada por Rankin²⁴. Quando ele comparava Arquíloco com os heróis homéricos, encerra a questão dizendo que basicamente Arquíloco não queria morrer para aprender. Para os Gregos, a única forma de superar a morte era através da glória que nela fosse alcançada²⁵. Mas, nós podemos vislumbrar a frustração de Aquiles da mesma forma que enxergamos o sentimento de impossibilidade de Cristo diante do Destino. Entretanto, Aquiles não é nenhum *Pharmakós*, ele não expia culpa alguma, morrendo apenas para adquirir a imortalidade e a glória na memória dos vivos.

²⁰São Mateus 27:46. “Elli, Elli, lama sabachthani; isto é, «Meu Deus, Meu Deus, porque Me abandonaste?»”

²¹Frye, 1957, 36. Traduzimos a seguinte referência por “o sentimento de achar-se excluído, enquanto ser divino, da comunhão da Trindade.”

²²Kothe, 1987, 15.

²³Vide pg. 25.

²⁴Rankin, 1977, 45.

²⁵Lesky, 1995, 137.

O *Pharmakós*: a questão do sacrifício voluntário em Eurípidés

Para Frye a imagem de Job é muito semelhante com a da cristologia. De fato, o patriarca também reivindica os seus direitos diante de Jeová, sentiu-se injustiçado porque era fiel ao seu deus e consequentemente digno de todos os bens que havia perdido. Por isso, o patriarca perde-se em monólogos procurando os motivos da sua ruína, e por outro lado, ainda estava sendo acusado por três amigos, que também tentavam ajuda-lo a encontrar a verdadeira causa de sua destruição:

The *Pharmakos*, in short, is in the situation of Job. Job can defend himself against the charge of having done something that makes his catastrophe morally intelligible; but the success of his defense makes it morally unintelligible²⁶.

Semelhantemente, as palavras de Cristo exclamadas ainda no Getsêmani manifestam o mesmo tipo de discurso proferido por Job. O membro da Trindade que tenta se livrar da morte, e ao mesmo tempo procura receber algum auxílio, todavia permitiu que a vontade Deles fosse cumprida; Job procurou uma resposta para sua calamidade, todavia compreendeu que era a Instituição Divina (ou vontade divina, no conceito cristão), embora não a compreendesse. Job ao final de seu monólogo, quando já não havia mais palavras em sua boca, recebe a resposta e o auxílio de Jeová. Com Cristo sucede-se justamente o contrário, porque ele recebe uma ajuda no Getsêmani, ainda que esta se faça propriamente de um reforço mental para a conclusão do plano divino, que incluía a sua morte em sacrifício. Mas ao cabo do seu objetivo, ele perece sem receber nenhuma ajuda no Calvário, quicá por isso sentiu-se mais abandonado que o próprio Job.

Auerbach²⁷ recorda uma passagem singular dentro da Bíblia e procura fazer uma comparação do episódio em que Euricleia reconhece Odisseu através da cicatriz provocada por um javali com o relato do sacrifício de Isaac. Abraão é tentado terrivelmente por Jeová, mas

²⁶Frye, 1957, 42. Traduzimos a seguinte referência por “o *Pharmakos*, em suma, está na situação de Job. Job pode se defender contra a acusação de ter feito algo que torna a sua catástrofe moralmente inteligível; mas sem sucesso, sua defesa faz com que seja moralmente ininteligível.”

²⁷Auerbach, 1986, 5-9.

nenhum detalhe é acrescentado senão que ele queria provar a fé do patriarca. Nós podíamos acrescentar uma co-relação entre Job e Abraão, porque ambos são semelhantemente tentados, mas Isaac é o bode expiatório, e seu pai, o matador. Ambos seguem para o monte Moriah numa comitiva bem cedo; são servos, burro, lenha e faca, nada mais, e a única finalidade é o cumprimento da ordem divina. Apesar da referência “pega no teu filho, no teu único filho, a quem tanto amas, Isaac, e vai à terra de Moriah, onde o oferecerás em holocausto²⁸”; o bode expiatório, Isaac, não inspira nenhum sentimento de piedade no leitor como em Job, e inclusive em Cristo, porque Abraão fez tudo sem questionamentos. Para Auerbach²⁹, as diferenças entre os episódios são justificadas à medida que o narrador do *Gênesis* é um mentiroso consciente e político, não um mentiroso inofensivo como Homero, que mentia para agradar, sem a pretensão de autoridade absoluta. Não estou certo quanto à afirmação de Auerbach, porque esse episódio supracitado ocupa apenas um dos cinquenta capítulos, e a intenção do livro do *Gênesis* não é relatar a vida de Abraão, senão a origem do povo Hebreu. Além disso, quem poderá alegar que os textos homéricos não tinham uma função psico-religiosa? Assim como a Bíblia serviu e serve como código de conduta moral, Jaeger tem demonstrado tão bem o mesmo papel da *Paideia* (educação) nos textos homéricos para a Grécia Antiga. Mas, não se pode negar o caráter de subserviência de Abraão, e quiçá por isso Auerbach observou que a humilhação e exaltação são mais profundas ou elevadas do que em Homero³⁰, de fato, a humilhação e a exaltação são os dois cumes que regem o livro de *Job*, mas que passa a esmo na análise de Auerbach. Para a nossa questão, Isaac praticou o Sacrifício Voluntário à semelhança de Políxena, diferenciando-se apenas porque o ato interrompido não foi consumado.

Mas, observando o caráter arcaico do *Pharmakós*, partiremos dessa premissa para o Sacrifício Voluntário. Pátroclo e Heitor foram sacrificados em prol de uma sociedade, contudo sem que soubessem. Job, cujo livro provavelmente data da mesma época, também é sacrificado sem o seu conhecimento, e nisso é que difere grandemente de Cristo. Escolhemos para avaliar essa situação duas obras de Eurípidés, *Ifigênia em Áulide* e *Hécuba*, pois nelas encontraremos um *Pharmakós* consciente dos benefícios da sua morte e das maledicências que trará para a sua

²⁸*Gênesis*, 22:2

²⁹Auerbach, 1986, 11.

³⁰Auerbach, 1986, 15.

comunidade se continuar vivo, bem semelhante ao resgate empreendido por Cristo, e que somente ele era capaz de fazê-lo. A Professora Maria de Fátima Silva³¹ denomina este tipo de imolação como “Sacrifício Voluntário”; nós fazemos uma apologia ao *Pharmakós*, contudo sabemos que foge bastante ao acontecimento das *Targélias* – em cujas solenidades a expulsão do *Pharmakós* era o ponto mais alto e consistia na purificação da *pólis*³²; esse tipo de *Pharmakós* grego era de baixa origem e inútil, comum e maltratado por natureza³³, ao passo que a vítima do Sacrifício Voluntário se aproxima muito mais do Scapegoat «bode expiatório», porque o animal eleito para o sacrifício tinha uma categoria especial que o destacava entre os demais, e da mesma sorte as vítimas do Sacrifício Voluntário eram tiradas de uma alta categoria: Políxena e Ifigênia são princesas. Bremmer³⁴ estabelece uma diferença entre o “Scapegoats” e o “Voluntariness” (voluntariedade). Para ele, Cristo não é bode expiatório, mas voluntário; ele não morre apenas para o cumprimento das profecias, mas também por toda a humanidade, como aqueles que morreram por sua pátria, para evitar pragas epidêmicas, fomes e naufrágios.

O *Pharmakós* literário compreende ao Sacrifício Voluntário, capaz de resgatar a Legalidade Cósmica e só um nobre à altura pode fazê-lo. Mas nos primórdios da literatura, o epopeico tratava-se de um Sacrifício Involuntário e necessário à mesma sorte.

O sacrifício voluntário de Ifigênia

O tema do sacrifício humano é uma das questões mais dramáticas da história. Entre os Hebreus ele assume um caráter peculiar, porque o sacrifício humano propriamente dito não era permitido, embora esteja cerceado de questões que suscitaram o interesse da crítica favorável e desfavorável. Primeiro, o sacrifício de Isaac é visto apenas como uma prova à fidelidade do patriarca, também o caso da filha de Jefté tornou-se uma controversa questão de sacrifício humano entre os Hebreus. Também alguns reis israelitas influenciados por nações vizinhas chegaram a oferecer filhos e crianças em sacrifício; o próprio episódio de Salomão

³¹Silva, 2005.

³²Bremmen, 1983, 301, 318-320; Teixeira, 1993, vide capítulo 2, *Epidemia e História*.

³³Bremmen, 1983, 303.

³⁴Bremmen, 1983, 307.

ameaçando partir ao meio uma criança a fim de encontrar a mãe verdadeira, apesar de não ser um evento sacrificial purificador de alguma comunidade e de ter sido interpretado como símbolo da sabedoria do afamado rei hebreu, não podemos descartar os resquícios do *Pharmakós*, porque a criança viva enquadrava-se na categoria “culpada” e só a sua expiação era capaz de restituir a Ordem, pelo que nesse episódio em si não foi levado a cabo.

O sacrifício humano foi praticado em diversas nações ao redor do mundo, observando a literatura como uma *ekfrasis* do mundo real, obviamente que o sacrifício como tema controverso também ocuparia o mesmo lugar dentro da literatura. Eurípides desenvolve em suas tragédias a ‘adesão voluntária’³⁵, trazendo um novo impacto de grandeza mesmo aos exemplos mais vulgarizados. Nele, o sacrifício humano nasce de uma exigência criada por uma força sobrenatural; colocando em conflitos sentimentos igualmente poderosos: o amor cívico e os laços familiares; este conflito acaba deflagrando um sentimento para que o outro seja justificado. Eurípides desenvolve em suas obras aspectos de solenidade destacando as reações humanas da vítima e dos familiares, um conflito que passa da exigência da força sobrenatural à conscientização da vítima e dos familiares e conseqüentemente a concatenação fatal sacrificial.

Segundo Maria de Fátima Silva³⁶ “da natureza feminina julgava Eurípides poder tirar melhores efeitos patéticos”, outras características adotadas para o elemento sacrificial era a preferência por adolescentes de sangue real, consideradas vítimas perfeitas. Geralmente o *Pharmakós* era herdeiro de uma família com grandeza de sentimentos ancestrais, “zelosos guardiães da honra e dignidade da casa a que pertencem, reúnem eles, pelo simples fato de sua ascendência, motivação suficiente para doação que lhes é exigida³⁷”. As vítimas de Eurípides, apesar de idealizadas, possuem reações que as humanizam, e isso previne que se tolham a um nível de total abstração; quando se deparam com a truculência que o destino lhes coube fecham se sobre si em minutos de expressivo silêncio, demonstram sinais de valentia e naturais momentos de fraquezas, lamúrias e lágrimas são manifestações desse tipo de confissão.

³⁵Silva, 2005, 129.

³⁶Silva, 2005, 130.

³⁷Silva, 2005, 131.

Um exemplo clássico que adotamos como objeto de análise é o sacrifício de Ifigênia, que expressa todo tipo de sentimento humanizado. A presença de familiares junto de Ifigênia, que vai ser imolada, desencadeia agudas emoções que acabam por ser o centro da obra eurípidiana. Não é nosso objetivo estudar a autenticidade das cenas, mas abordar apenas o ponto de vista do *Sacrifício Voluntário*. A lenda de Ifigênia é antiga estava presente nos *Cantos Cíprios*, semelhante os termos desenvolvidos por Eurípidés. Hesíodo, Estesícoro, Píndaro mantiveram vivo este mito nas obras líricas, já na tragédia, Ifigênia fora preservada por Ésquilo e Sófocles³⁸. Eurípidés se apossou de um mito já existente para usar no seu drama, que de acordo com muitos estudiosos se insere nas tragédias da última fase. Uma tragédia com variedades de conflitos oscilando entre os personagens que vêem a necessidade do sacrifício, mas que tentam debalde evitá-lo. As mudanças de caráter dos personagens transformam esta obra em suspense pelas surpresas e imprevistos. Ifigênia acaba por dar sua vida a pessoas que de fato não merecem, mas o amor à pátria e o sentimento de nobreza em perpetuar a honra da sua família fazem da sua morte o seu próprio interesse.

O exército aguardava em Áulide a vinda de bons ventos que pudessem levá-los à Tróia, para a batalha que enobrece os homens; no entanto o oráculo é revelado, e Agamêmnon, comandante de um exército poderoso, tem por preço da superioridade o sacrifício de sua filha mais amada. O filho de Atreu se afadiga pela noite, insone, diante de uma carta que escreve, apaga, reescreve, sela, reabre para corrigir algo, volta a selar e nesse ambiente de hostilidade e repúdio ao que deveria ser feito o rei se derrama em lágrimas enquanto é observado pelo servo, e único confidente [IA 34-48]. A causa do sacrifício assume razões estritamente políticas, Agamêmnon deve decidir entre o amor de pai por uma filha preferida e o orgulho de chefe, que teme pela segurança de sua autoridade, Agamêmnon tem o destino da filha em suas mãos e deve optar por uma das condições, há uma forte tensão entre o seu egoísmo e a sua generosidade obrigatória para a estabilidade da família. Eurípidés apossou-se de um herói épico de Homero e do trágico de Ésquilo, e transforma-o na imagem de um chefe militar nos últimos anos da Guerra do Peloponeso³⁹.

³⁸De acordo com Silva, 2005, 153.

³⁹Vide em Silva, 2005, 155.

Agamêmnon conhece que o destino o escolhera para aquela ocasião, e sabia que não havia possibilidades de escapar do que lhe havia sido reservado; era por isso que fatigava insone imaginando porque maneira faria o sacrifício. No entanto, também exercia uma função contraditória pelas pressões externas que apontavam; inicialmente por Menelau, o irmão que vence o amor de um pai e força-o a seduzir a filha para uma falsa promessa de casamento, e iludindo a esposa em permitir a filha sair dos aposentos reais para dar a conhecer o futuro marido. Menelau, Calcas, Odisseu e Agamêmnon eram os únicos que sabiam o que se havia sucedido no oráculo [IA 105], naquela noite solitária Agamêmnon caminha para livrar a filha do sacrifício, um encontro com Odisseu confirma a fraqueza, a insegurança, a falsidade e o egoísmo do pai angustiado, o destino da sua filha está em suas mãos, e por uma questão de tempo deve ser decidido. Ifigênia aparece ao lado da mãe Clitemnestra e do irmão Orestes. De acordo com Silva⁴⁰, isso é uma inovação de Eurípides, pois em *Ifigênia entre os Tauros*, obra mais antiga que *Ifigênia em Aulide*, Clitemnestra é iludida por Odisseu e deixa a filha partir para o casamento enquanto é oferecida em sacrifício pelo seu progenitor, sem a presença da progenitora.

A chegada de Clitemnestra, Orestes e Ifigênia deixa todo exército atônito, o imprevisto casamento, do qual nem mesmo Aquiles tinha conhecimento e por este motivo, usando lhe o nome para atrair a moça para um sacrifício sem o seu consentimento, o que é pior sem mesmo que o soubesse, faria nascer em Aquiles uma ira por Agamêmnon. A ira de Aquiles por causa de Agamêmnon teve um caráter bastante importante na *Iliada*, obviamente que Eurípides funda uma primeira instância de cólera que culminaria numa segunda afronta na *Iliada* por causa de Criseis⁴¹. Enquanto todos desconhecem o destino de Ifigênia,

⁴⁰Silva, 2005,156, ver nota de rodapé nº 13.

⁴¹Machado de Assis no conto *A igreja do Diabo* disse que “sem o furor de Aquiles, não haveria *Iliada*” Assis, 2006, 7. Na primeira ocasião em que analisamos esse episódio, concordamos com o renomado romancista, contudo evidenciamos que a ira de Aquiles só surgiu por causa da presunção de Agamêmnon (Grizoste, 2006, 61). Dessa forma, a importância da ira de Aquiles para a *Iliada* é causada pelo relevo que a presunção de Agamêmnon lhe concede; portanto, sem a jactância de Agamêmnon não teríamos ira de Aquiles, consequentemente não teríamos *Iliada*. Nessa ocasião específica, chamamos “anti-herói” este personagem capaz de opor-se ao herói (*ibidem*, 13), evocando a etimologia de “anti”, que em grego exprime uma noção de “ação contrária” e de “oposição” (*ibidem*, 16), usando os conceitos de *Arete* desenvolvidos por Jaeger

Agamêmnon se fecha em solidão, lágrimas e lamentos [IA 442]. Obviamente que o comandante não enfrentava apenas a dureza de sacrificar a filha, devia antes convencer a esposa do mal irremediável, e de Orestes que certamente suplicaria pela vida da irmã, além da própria vítima que se sentiria enganada pela astúcia do pai em atrair para um casamento que na realidade era uma emboscada para o sacrifício. Quando já Agamêmnon se conscientiza da necessidade do sacrifício, é Menelau, seu irmão, quem titubeia e roga pela vida da sobrinha, oferecendo a desistência da campanha de Tróia pelos custos e pelas perdas ‘desnecessárias’:

Agora sou eu que te digo que não mates tua filha, | nem meus interesses antepoñas, pois não é justo | que tu suspires e eu goze meus prazeres, | que os teus morram e vejam os meus a luz. | Que quero então? Outros esponsais ilustres | não terei eu, se esponsais desejar? | Irei sacrificar o meu irmão, o último a quem eu deveria fazer mal, | preferindo-lhe Helena, o ignóbil ao que é bom? | Ah! Eu era um novato sem senso, antes de analisar o problema | de perto e compreender o que é matar um filho [IA 480-490].

Apesar do conselho de Menelau, Agamêmnon julga inevitável, e àquela altura o próprio exército estava ciente da necessidade do sacrifício. A piedade de Menelau nascera após tantos lamentos e lágrimas do irmão e da própria inocência da sobrinha atraída para um falso casamento;

(1995), para justificarmos que Tersítes, como quer Flávio Kothe (1987), não pode ser anti-herói (*ibidem*, 17); primeiro, porque ele não tem nenhuma característica de herói. A própria forma com que Odisseu resolve o conflito demonstra a sua incapacidade, fez o próprio Auerbach (1986, 18) ignorar que tenha algum sentido sociológico nesse episódio, porque se trata de guerreiros de categoria senatorial, ainda que membros de classe inferior. O que esses guerreiros demonstram diante do povo não é senão sua própria falta de independência e incapacidade de terem iniciativa própria. O “anti-herói” (posto em aspas por causa do nome genérico) está inserido nas mesmas categorias subjacentes ao herói e não compreendem aos significados de antagonista e protagonista, com que rebatemos veemente. Ao contrário do antagonista que encerra vícios morais, o “anti-herói” é o virtuoso herói que na epopeia grega pratica a *Hybris*, e se tornam responsáveis pela narrativa. Um Tersítes não causa nenhum impacto, ao passo que Agamêmnon estende o conflito.

quando Agamêmnon manifesta o interesse pelo sacrifício da filha é Menelau quem se embaraça pelos liames familiares: “Como? Quem te obrigará a matar tua filha?” [IA 513]. Age como protetor da sobrinha, abrindo mão inclusive dos seus interesses pela guerra de Tróia e consequentemente o resgate da esposa; Agamêmnon sabia que a esta altura era impossível, “A multidão toda do exército dos Aqueus” [IA 514], era pela segurança de chefe do exército que temia agora, Calcas poderia fazer conhecer a todo exército o que dissera o oráculo, Menelau sugere a morte do adivinho, mas o filho de Sísifo também é uma ameaça que para Menelau, Odisseu seria capaz de matar os dois pela sobrevivência de Ifigênia. Contudo nada afasta de Agamêmnona ideia de sacrificar a filha. Naquela altura, os soldados famintos pela guerra que enobrece os homens jamais concordariam em retornar para suas pátrias, para junto de suas famílias; sabendo da necessidade do sacrifício, seriam capazes de matar Menelau e Agamêmnon à procura da vítima, e ainda que estes fugissem, as suas cidades seriam sitiadas até sucumbirem, e Ifigênia seria sacrificada.

A entrada triunfal da família de Agamêmnon com dignidade real, cujas aclamações do coro assinalam sua nobreza, um espetáculo que Silva⁴² descreve o sentimento do público, capaz de sentir “a ameaça latente sob uma felicidade de todo ilusória”. Trata-se do sentimento daqueles que vêem a cena e observam nos olhares atônitos dos personagens que ainda desconhecem o seu destino e se desatinam em felicidades irreais.

Ifigênia desce do carro seguindo as instruções da mãe, demonstrando a delicadeza de uma jovem que acabara de sair da infância, envolta de cuidados de uma mãe contente causam um espetáculo de amargura e misericórdia para os espectadores que conhecem o destino que os personagens se recusam conhecer. A ansiedade de Ifigênia em abraçar o progenitor que em breve cairá sobre si com a espada para sacrificá-la é horripilante do ponto de vista do espectador, Ifigênia exhibe toda inocência e espontaneidade diante do pai que não via a algum tempo, saudosa da ausência paterna, Agamêmnon olha-a, tenta ser forte diante da filha, é o único que ali conhece o mal, e sabe que não pode evitar; o sentimento ora se divide pela inocência da filha ou da impassibilidade obrigatória de um pai. Porém até que ponto o monarca consegue manter a insensibilidade, tenta corresponder com a felicidade da

⁴²Silva, 2005, 158.

filha favorita, mas é impossível manter-se intransigente e demonstra no olhar alguma espécie de desgosto que é observado pela filha: “Oh! Estás feliz por me veres e olhas-me assim apreensivo!” [IA 644]. Quando Agamêmnon cai em prantos, a filha, tentando em vão consertar o mal pela raiz, percebe que algo está incorreto “† Não percebo o que dizes, não percebo, meu querido pai.†” [IA 652]. Agamêmnon tenta ainda controlar a situação e afirma chorar pelas palavras de sensatez da filha; ela, incompreensível pela alegria do pai promete-lhe dizer tolices, de um lado à alegria descuidada da vítima, do outro a crueldade do momento resultante do fato de que aquele que julga ser o seu protetor é também o seu carrasco. Agamêmnon fala sobre separação, distância, ausência e de um sacrifício que participaram em conjunto, Ifigênia sem compreender a situação ainda se desatina em abraços e carícias pelo seu progenitor, “numa hora de efusão entre pai e filha, carrasco e vítima⁴³” eis as divergências e convergências de uma só situação.

Clitemnestra prepara as bodas da filha desconhecendo a verdadeira razão de estar ali, a revelação de um servo coloca a rainha a par da situação perspicaz. Clitemnestra e Aquiles são ludibriados por Agamêmnon e por esta razão se voltam contra o plano ardiloso de sacrificar a sua filha querida. A tragédia atinge o ápice quando Ifigênia conhece o seu destino, e Aquiles, ludibriado, sente-se vítima de algo que jamais imaginou, enquanto Agamêmnon usara o seu nome sem o seu consentimento, sem nem mesmo imaginar o que arditamente haviam preparado em seu nome; Clitemnestra, iludida, levava a sua filha para um falso casamento. Mas, na verdade, a separação era definitiva porque a filha seria sacrificada; Agamêmnon tem de lutar contra o amor de pai e esposo e ainda proteger a sua chefia, temendo o próprio exército dos Argivos. Quando Agamêmnon, indagado pela esposa sobre a verdadeira razão de Ifigênia estar em Áulide, tenta ludibriá-la com palavras, respondendo através de analogias, embora a esposa o pressione mais de uma vez em busca de uma resposta que seja objetiva e clara; Agamêmnon, porém, responde noutras analogias [IA 1129 – 1145]. Quando finalmente Clitemnestra se percebe de que o marido jamais revelará a verdadeira razão de ter mandado buscar a filha dos aposentos reais para Áulide, a rainha desabafa: “Ouve então, pois não velarei minhas palavras e não mais usaremos de obscuros enigmas” [IA 1146-1147].

⁴³Silva, 2005, 159.

A rainha se desatina em discurso culpando o marido pela ousadia em sacrificar a própria filha, além de ludibriá-la atraindo para uma promessa de núpcias inexistente. O destino de Ifigênia, porém está traçado, e após o confronto retórico dos progenitores segue o melodrama com a presença da filha. Ifigênia percebe o destino irremediável, exprime uma melopeia de desgraça pela luz que jamais voltará a ver, pelo infortúnio que o próprio oráculo lhe outorgou. Entra o Coro chorando as desgraças terríveis e irremediáveis da jovem princesa, Agamêmnon desaparece e entra em cena Aquiles, enquanto Ifigênia foge da presença do rei da Ftia, cuja promessa paterna seria lhe esposais. Aquiles já não é o mesmo, se apercebe dos rumores dos Argivos em torno da vida de Ifigênia, sabe que contra a multidão nem mesmo ele, o maior de todos os guerreiros, seria capaz de enfrentá-los; Clitemnestra perturbada procura saber quem ousaria tocar o corpo do maior entre os guerreiros. Aquiles responde que todos Helenos o fariam se porventura tentasse livrar a jovem do sacrifício, inclusive o seu próprio exército seria o primeiro a fazer.

Quando Aquiles se apercebe do mal irremediável, Clitemnestra espera apenas pelo momento em que terá de suas mãos a filha arrancada pela força da multidão, nesse ambiente de hostilidade, quando as soluções parecem ter-se esgotado e não havia outra alternativa, a não ser render-se ao sacrifício, Ifigênia enfim decide morrer. Ela enxerga que embora não o quisesse sua morte ocorreria, seja nos aposentos reais com a destruição total da cidade ou por livre e espontânea vontade; livrando com isso o reino de seu pai e guardando o seu domínio de chefe de todos Aqueus. “Ouve, mãe, o que ao reflectir me ocorreu: decidi morrer; mas esse acto, quero torná-lo glorioso, para longe relegando sentimentos vis” [IA 1374-1376]. Ifigênia decide morrer com honra, sem os sentimentos de fraqueza, sabia que com isso tornava possível a ida do exército a Tróia; e conforme diria Frye o *Pharmakós* não é culpado nem inocente, de fato Ifigênia não tinha nenhuma responsabilidade sobre aquela guerra, afinal o próprio Menelau reconhece ser demasiado a morte da sobrinha inocente por uma tia que fugiu das responsabilidades esposais, sabe que pode abandonar Helena e procurar nova esposa. Mas do ponto de vista da Legalidade Cósmica a destruição de Tróia pelos Aqueus já estava predita, haveriam de sitiar a cidade, haveriam de sucumbi-la à ruína a cidade muralhada do rei Príamo, com a ajuda de Aquiles que deveria ter uma morte gloriosa; Heitor deveria se submeter à concatenação fatal para glorificação do filho de Tétis. A Instituição Divina já havia firmada a

Ordem e o Destino, coube a Ifigênia expiar uma culpa que não era sua. O que advém para Ifigênia é muito maior do que aquilo que poderia ter provocado. Enfim, ela parte para o matadouro semelhante o Cristo que decide morrer em nome da Trindade, já que lhe é impossível escapar do Destino; contudo Cristo nos momentos finais demonstra uma fraqueza que não encontramos em Ifigênia, diríamos que ele possuiu nos momentos finais uma humanização maior que ela. Aquiles louva a atitude da moça, mas assim como Ifigênia sucumbiu por ter-se tornado um *Pharmakós*, ele sucumbiria pela *Hybris*.

Agora é Ifigênia quem tenta convencer a mãe da necessidade de sua morte, mas a rainha-mãe tenta proteger a filha amada; Ifigênia sabe que não possuirá um túmulo onde sua mãe poderá chorar sua morte prematura, porém percebe que daquele momento sairia gloriosa, era o momento que a pátria exigia sua vida e por isso estava disposta a oferecê-la, pelos bens da convenção social e política, por fim a desarmonia entre os sentimentos pátrios e os liames familiares parece convergir apenas para o primeiro. O egoísmo de Agamêmnon prevalecera sobre o sentimento familiar, restando a despedida da filha, que debalde tenta acalantar as lágrimas de sua mãe. Ifigênia por fim parte para o sacrifício, um último adeus a Orestes, o irmão pequeno e querido, assume os seus passos sem esperar que alguém vá ajudá-la, não quer que alguém entre os Aqueus venha exigir-lhe a vida, e na companhia de um criado, parte em direção a morte e a grandeza que perpetuaria sua glória.

Entra o Coro exaltando a nobreza de Ifigênia e o destino que tivera, fora de cena aparece um mensageiro para delatar a Clitemnestra tudo conforme teria se sucedido no sacrifício. Ifigênia fora conduzida a um bosque sagrado na presença de um pai que gemia pela dor que o destino obrigara a viver, caminhava erguendo o manto para enxugar os olhos marejados, do lado partia a filha toda esperançosa pela morte gloriosa que havia de ter [IA 1549-1555]. O ritual se segue até o local exato do sacrifício quando enfim o sacerdote toma do cutelo, faz a prece, mede o olhar e desfia-lhe o fatal golpe [IA 1578,1579]. O próprio mensageiro diz o que sentiu quando o golpe foi aplicado, a obra se encerra com o Coro abrindo as cenas de conquista e destruição de Tróia, motivo pelo qual o sacrifício havia sido exigido.

O sacrifício de Ifigênia embora em todo seu decurso ganha aspectos humanizados pelos conflitos psicológicos dos personagens envolvidos, ganha por fim um aspecto sintético do ponto de vista da

morte sacrificial, não há nenhum temor pela morte; apenas o pai lacrimoso segue para o sacrifício, nenhum sentimento de piedade é capaz de fazê-lo tentar mudar aquele destino; ao final a sobra de incerteza e suspense abranda a densidade dramática da obra, talvez por que o público suspeitasse o final da obra⁴⁴.

O sacrifício voluntário de Políxena

O Sacrifício Voluntário também é o cerne da questão em *Hécuba*, onde Políxena é semelhante à Ifigênia. *Hécuba* é uma tragédia euripídiana que pode ser dividida em três grandes episódios: o sacrifício de Políxena, a morte de Polidoro e a vingança de Hécuba. Toda problemática da obra centraliza-se em Hécuba, viúva do rei Príamo.

Após a guerra de Tróia, os reis gregos e seus exércitos se preparam para o regresso aos seus países, levam consigo muitos despojos e mulheres troianas cativas, filhas, esposas, mães de guerreiros e chefes do povo vencido. O cenário de *Hécuba* é o Quersoneso, na Trácia, onde o bárbaro Polimestor reinava – uma remota terra e com características primitivas. Ali, os heróis gregos da batalha foram obrigados a esperarem pelos bons ventos que pudessem conduzir as suas pátrias; porém o anúncio da morte de Polidoro e do sacrifício de Políxena mudou todo o contexto. Cabe ao espírito de Polidoro antecipar o futuro de Políxena, das três partes dessa tragédia, analizaremos apenas na primeira, que narra o sacrifício de Políxena.

Diferentemente do que analisamos em *Ifigênia em Aulide*, na peça *Hécuba* não há nenhuma sombra de dúvidas sobre a decisão extraordinária. Nos termos recorrentes da condição humana, Hécuba parece se distanciar ainda mais do aspecto humano dos personagens. A decisão de Políxena não é semelhante à de Ifigênia, nem a do Cristo, que embora conhecesse toda sua trajetória e soubesse para qual finalidade havia nascido, nas horas derradeiras que antecedem o sacrifício tenta escapar do sofrimento inevitável; Políxena ao contrário, reconhece na morte uma forma de escapar da desgraça que lhe aguardava a vida.

⁴⁴Vide Silva, 2005,165.

O *Pharmakós*: a questão do sacrifício voluntário em Eurípidés

O sacrifício de Políxena é uma exigência do espírito de Aquiles⁴⁵, os rituais de sacrifício na Grécia possuíam uma cerimônia: “o consentimento da vítima, o coroar de sua cabeça, a purificação a anteceder o golpe, o degolar da jovem e o correr de um sangue inocente⁴⁶”. Assim como na tragédia anterior, o sacerdote que exercia o sacrifício geralmente era anônimo, em determinadas vezes a própria vítima sacrificada era quem lhe desferia o golpe derradeiro, que Silva⁴⁷ denomina como um “rasgo de suprema heroicidade, [que] coroa a vontade com o gesto”.

A rainha Hécuba, incompreensível com a exigência de Aquiles, critica: “é Helena quem ele devia reclamar como vítima para seu túmulo. Na verdade, foi esta quem o destruiu e conduziu para Tróia” [Hec. 263-265]. Obviamente que pelas linhas da compreensão da exigência que se faz jus ao interesse, Helena estaria mais alinhada para ser oferecida em sacrifício; porém de acordo com a hermenêutica do sacrifício ou de expiação da culpa, a irmã de Clitemnestra estaria alforriada de quaisquer holocaustos, porque pelo ponto de vista da *Hybris* Helena não teria cometido. Como a questão de Tróia estava decidida no concílio dos deuses, o que a rainha fez foi corresponder com a Legalidade Cósmica, algo que Octávio Paz⁴⁸ chamaria de “simples ferramentas nas mãos de um deus. Exigir Helena como sacrifício seria algo observado como expiação do que fizera, e no entanto, aquele que faz favores aos deuses deles recebe alforria.

Se Helena não poderia ser o *Pharmakós* por corresponder com a Legalidade Cósmica, e torná-la isto seria legitimar uma expiação inexistente, Hécuba chegou a oferecer-se como sacrifício em lugar de Políxena [Hec. 381-389]. Mas, o pedido de Hécuba não pode ser atendido, porque o *Pharmakós* não é escolhido por livre e espontânea vontade, mas por uma força sobrenatural, a voluntariedade é algo que deve vir após eleito para o sacrifício. Os lamentos que existem em *Hécuba* não são do elemento do sacrifício, mas da mãe lacrimosa que teme pela morte de mais uma de suas progenituras. Políxena, conforme

⁴⁵De acordo com Silva, 2005, 129. A exigência de um sacrifício partia sempre de uma força sobrenatural: “oráculo, profeta ou fantasma”.

⁴⁶Silva, 2005, 134.

⁴⁷Silva, 2005, 134.

⁴⁸Paz, 1982, 241. Falando de Arjuna, um dos heróis do poema *Mahabharata*, escrito na Índia, em comparação com os heróis gregos.

observamos, é como uma cordeira muda levada ao matadouro, sequer abre sua boca para maldizer a condição à qual está sendo submetida. O mal maior que lhe poderia advir era a destruição de Tróia, e isso já teria sido levado a cabo; mas era uma princesa, almejava casar-se com algum príncipe, futuramente se tornaria rainha, e com a destruição de Tróia, todos estes acontecimentos já não seriam possíveis.

Logo após o anúncio de Polidoro do sacrifício de Políxena, seguem as lamentações de Hécuba. Políxena, por sua vez, aproxima-se da mãe preocupada com as lamúrias; “sacrificar a tua vida junto ao túmulo do filho de Peleu – é essa a disposição geral dos Argivos” [Hec. 189]; declara-o a rainha. Políxena lamenta não pela vida que está a perder, mas pela falta que fará à sua desditosa mãe, cuja provação dada pelos deuses parecia demasiada; lamentava pela companhia que a mãe perderia quando enfim estivesse na casa de um Senhor servindo-o como escrava. Já nesse discurso percebemos que Políxena já estava desprovida de amor à vida; a morte era o mal menor naqueles momentos de horrores e de lamúrias por causa da destruição de Tróia⁴⁹. Quando Odisseu se aproximou de Hécuba para buscar Políxena para ser sacrificada, seguiu-se os discursos entre ambos, Hécuba procurava encontrar favor em Odisseu para salvar a sua filha da morte, já que o havia salvado uma vez de morrer, quando andava peregrino e fora reconhecido por Helena, todavia a rainha consentiu em não denunciá-lo. Odisseu reconhece o seu favor, sabe que lhe é devedor, mas nada afasta a ideia de levar a princesa para ao sacrifício; era uma decisão de todos argivos, dar ao maior guerreiro morto gloriosamente aquilo que havia pedido. Odisseu era o primeiro dentre eles a requerer o sangue da jovem inocente.

De fato, em nenhum instante a jovem lamenta a sua vida, calada assistiu sua mãe implorar por sua vida, quando devia implorá-la também. Manifesta uma expectativa contrária a de todo auditório, olha para o rei de Ítaca, quando Odisseu manifesta sinais de pena pela vida da jovem, esta é quem lhe dá forças: “eu seguir-te-ei por ser necessário e porque desejo morrer. Se o não quisesse, mostrar-me-ia covarde e apegada à vida” [Hec. 345-347]. Surpresa geral para os espectadores; a incapacidade de aceitar o destino que Políxena decide sem hesitações, nem conflitos

⁴⁹“Mas se eu choro, minha mãe, a tua dor, com plangentes cantos, a minha vida feita de ultraje não a choro: encontrar a morte é para mim o melhor dos destinos.” Hec. 211-214.

O Pharmakós: a questão do sacrifício voluntário em Eurípidés

pelo sacrifício⁵⁰. Pela honra da família, pela integridade aristocrática a princesa decide livremente. Porém a decisão de Políxena incide em Hécuba uma nova surpresa para o público, a rainha de tudo não se havia convencido do sacrifício de sua prole, uma tentativa derradeira ameaçada de violência poderia partir da rainha, porém a filha suplica a mãe que aceite benevolente a decisão da filha.

Quando Políxena, enfim parte para o sacrifício, um mensageiro traz as novas sobre a gloriosa morte da princesa; Hécuba ouve o mensageiro, emocionada em lágrimas sobre a exuberância dos últimos momentos da filha que morre heroicamente em nome da honra da família. Após as últimas palavras de grandezas e de esclarecimento sobre a sua voluntariedade em morrer como sacrifício de oferenda ao filho de Peleo, Taltíbio revela com que maneira heroica decide Políxena morrer:

[Estes, mal ouviram as suas últimas palavras, | logo a soltaram, submissos a tão grande autoridade.] E depois de escutar as palavras dos seus senhores, a donzela agarrou as suas vestes pela parte que vai dar ao ombro e rasgou-as até meio do tronco, acima do umbigo, mostrando os seios e o busto – tão belos quanto os de uma estátua. | Dobrando um joelho sobre a terra, pronunciou estas palavras de suprema coragem: «Eis aqui o meu peito, ó jovem. Se desejas feri-lo, fere-o; mas se é junto ao pescoço que desejas fazê-lo, aqui tens a minha garganta preparada.» | Ele, então, querendo e não querendo fazê-lo, por compaixão pela donzela, corta-lhe, com o ferro, a passagem da respiração. Saíam jorros de sangue. Ela, no entanto, mesmo ao morrer, teve ainda a extrema precaução de tombar de forma decente, ocultando aquilo que deve ser ocultado aos olhos dos varões. [Hec. 554-570].

A solenidade do sacrifício de Políxena, conforme descrito acima, os últimos momentos pré-escrevem a própria execução do sacrifício executado por Neoptólemo, a princesa se recusa as mãos armadas do exército argivo (coisa que Ifigênia também cuidou para não acontecer), entra sozinha para o sacrifício, sem auxílio feminino ou de alguma pessoa

⁵⁰Vide Silva, 2005, 149.

amiga ou da família (por outro lado, Agamêmnon acompanhou a filha até o ritual). Políxena desnuda os seios, de joelhos aguarda a execução enquanto incita Neoptólemo, que hesita em matar a jovem. “Sublime e plástico este momento, em que, por entre o silêncio respeitoso, uma jovem se oferece como imagem de pureza e formosura à admiração estática dos que a rodeiam⁵¹”. Silva⁵² confere um elogio à morte de Políxena como uma ação “sem réplica no mundo trágico, esta cena representa um momento de pleno sensacionalismo euripídiano”; a exibição moral e física de Políxena em contraste com sua bravura e serenidade.

A idealização e a humanização de Políxena possuem um grau diferente do que vimos em Ifigênia; Políxena possui um grau maior de abstração, sua decisão é tão frenética que pouco causa surpresa no espectador. Todavia não o deixa sem impressão de espanto, qualquer espectador admirará a maneira que ela aceitou cumprir os desígnios sobrenaturais; mas o horror a cena de sua execução não terá o mesmo impacto que teremos no sacrifício de Ifigênia, pois, a aceitação de Políxena é demasiada, e em nenhum momento ela titubeia na sua decisão; é (quase) como aquele que comete suicídio, embora pelo nosso ponto de vista seja uma ação demasiada estarrecedora no fim compreendemos ser esta a vontade do suicida. Já não veremos com os mesmos aspectos a vítima que luta até o último momento para manter-se viva, primeiro Ifigênia ouve atentamente enquanto decidem sobre o seu destino, até perceber que o Destino era irrevogável, então seria melhor opção aceitar o cumprimento da Legalidade Cósmica; já Políxena não procura nenhum favor pela sua vida. Desde o início revela à sua mãe que era melhor morrer do que viver, chegando até a temer por querer demasiado a morte e com isso parecer descomedida para uma jovem rainha. Mas há uma diferença cabal entre ambas, porque já antes de ser requerida em sacrifício, Políxena viu a derrocada do seu futuro, quando para essa princesa a vida tinha acabado juntamente com Tróia, e precisamente por isso ela não fez nenhum esforço para compreender por que motivo foi requerida em sacrifício.

Chego a imaginar que o espectador deveras sentiria maiores penas de Hécuba do que da própria Políxena; é, pois a própria vítima quem desfere o primeiro golpe de sentimento de dores pelos infortúnios de sua

⁵¹Silva, 2005, 152.

⁵²Silva, 2005, 152.

O *Pharmakós*: a questão do sacrifício voluntário em Eurípidés
mãe. Políxena, por fim, é um *Pharmakós* por excelência, morre pela expiação de uma culpa que não era sua, mas a condição em que está submetida lhe é tão dissaborosa que a morte é vista como a válvula de escape.

Considerações finais

Conforme já afirmado, o *Pharmakós*, não pode ser considerado culpado nem inocente. Todavia, se o homem não fosse culpado, o Destino não o destruiria: “a consciência do Destino é a única coisa que pode nos libertar de seu peso atroz e nos dar um vislumbre da harmonia universal⁵³”. A aceitação do destino como libertação de um peso, pela harmonia universal, que permite a morte de Cristo, será a mesma categoria dos sacrifícios de Ifigênia e Políxena, conforme explicitamos na introdução, enquanto o sofrimento de Job está mais para as epopeias.

O *Pharmakós* é uma simples ferramenta nas mãos de uma força sobrenatural, a chave que liga a restauração da Legalidade Cósmica, a peça fundamental para Saúde Cósmica e Política. Quem comete a *Hybris* fere a Legalidade Cósmica e por isso tem de expiado. Assim, a morte de Pátroclo é o castigo merecido de Aquiles; porém o *Pharmakós* não interfere na Legalidade Cósmica, mas é pela sua restauração que ele sofre: Ifigênia morre para que a guerra de Tróia se tornasse possível, Políxena morre para que os Aqueus recompensassem Aquiles por sua heroicidade e que pudessem obter bons ventos e retornassem para vossas pátrias.

Dentro das tragédias eurípidianas, Liberdade e Destino são duas coisas distintas e impossíveis de se realizarem no seu conjunto; o *Pharmakós* tem o direito de optar pela Liberdade, contudo essa ação pode ferir a sua honra. A *Paidéia* grega prescrevia o cumprimento do Destino, logo cumpri-lo significava usar sabiamente a Liberdade. Os heróis que praticam a *Hybris* são aqueles que ousaram usar demasiadamente a Liberdade e colocaram em risco a Legalidade Cósmica. Isso aconteceu com Aquiles quando irou-se contra Agamêmnon, e com este quando incitou-o à ira, com a inveja de Ajax, com a astúcia desmedida de Odisseu capaz de provocar Poseidon, etc.

⁵³Paz, 1982, 248.

Eurípides investigou sobre a santidade, Justiça e a Legalidade Cósmica, por isso abdica o campo do Ser e se conduz para o da crítica moral, diria Paz⁵⁴ que “o Destino é louco, caprichoso e injusto, dizem-nos os heróis de Eurípides”. Se o sacrifício de Ifigênia, cuja frieza do pai e insolência do exército, a par das lamúrias da mãe, nos comove e nos conduz às vias do sofrimento desmedido e injusto, o sacrifício de Políxena, embora seja de tão espontânea vontade (chegando a sua aceitação desmedida levar-nos erroneamente na atualidade a hipótese de suicídio generalizado), as lamentações de Hécuba se tornam tão demasiadas ao longo da tragédia, que nos levam a sentir mais pena da mãe do que da própria filha que é executada. Porém, ambas nos despertam pelo Destino louco, caprichoso e injusto.

Segundo O. Paz⁵⁵, os Gregos foram os primeiros a compreender que para se cumprir o Destino há necessidade da ação da Liberdade; nenhum *Pharmakós* é oferecido contra a sua vontade, todos eles tiveram o direito de optar pelo que queriam, porém todos eles escolheram cumprir o destino, seja pela expressão de aristocrata, pela honra, pela família, pela pátria, etc. Inclusive nos Sacrifícios Involuntários (se é que pudéssemos chamar assim), tanto Pátroclo quanto Heitor entram sozinhos no campo de batalha para a imolação; já no caso de Job, ele só é capaz de questionar enquanto desconhece porque sofre, e quando lhe foi explicada a razão do sofrimento ele submeteu-se ao poder de Jeová⁵⁶. A Liberdade é a verdadeira dimensão humana do Destino, sem o homem não há cumprimento de Destino e a harmonia cósmica se dilata.

O *Pharmakós* é o guardião da criação, e sua incumbência incide em impedir a volta do Caos, antes que se prolifere deve rompê-lo. O *Pharmakós* é responsável pelo impacto dentro da tragédia, o sujeito trágico deve sofrer tudo conscientemente, “onde uma vítima sem vontade é conduzida surda e muda ao matadouro não há impacto trágico⁵⁷”, por este aspecto eu diria que em termos da voluntariedade o caráter *Pharmakós* de Ifigênia é muito mais impactante que o de Políxena; obviamente que o sacrifício de Ifigênia é o episódio que ocupa toda uma tragédia ao passo que o sacrifício de Políxena é apenas uma das três principais partes que compõem *Hécuba*.

⁵⁴Paz, 1982, 249.

⁵⁵Paz, 1982, 252.

⁵⁶*Job* 42:1-3.

⁵⁷Lesky, 1996, 34.

Bibliografia

- ASSIS, Machado de, *A igreja do Diabo*, Pará de Minas: Virtual Books, 2003.
- AUERBACH, Erick, *Mimeses – A representação da realidade na literatura Ocidental*, São Paulo: Perspectiva, 1986.
- BREMMER, Jan, «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», *Harvard Studies in Classical Philology* 87. (1983), 299-320.
- BIBLIA.Trad. Capuchinhos, Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 1966.
- EURÍPIDES, «Hécuba», *Tragédias*, vol. 2, Trad. F. Lourenço, J. R. Ferreira, M. C. Fialho, J. L. Coelho, C. F. Santos, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010, 195-250.
- EURÍPIDES, *Ifigênia em Áulide*. Trad. Carlos Alberto Pais de Almeida. Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos, 1974.
- FRYE, Northrop, *Anatomy of criticism: four essays*, London, Oxford University Press, 1957.
- GABELEIN, Frank E., *The expositior's Bible Commentary*, Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- GRIZOSTE, Weberson Fernandes, *O anti-herói clássico*, Pontes e Lacerda, Unemat, 2006. (Monog. Policop.).
- HOMERO, *Iliada*, Trad. Carlos Alberto Nunes, Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HOMERO, *Odisseia*, Trad. Jaime Bruna, São Paulo: Cultrix, 1999.
- JAEGER, Werner, *Paidéia: A formação do homem grego*, Trad. Artur M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KOTHE, Flávio R., *O Herói*, São Paulo: Ed. Ática, 1987.
- LACROIX, Michel, *O mal*, Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- LESKY, Albin, *A tragédia grega*, Trad. J. Guinsburg; Geraldo Souza; Alberto Guzik, São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

PAZ, Octávio, *O Arco e a Lira*, Trad. Olga Savany, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982

PORTOCARRERO, Maria Luisa, *Horizontes da hermenêutica em Paul Ricoeur*, Coimbra, Ariadne, 2005.

RANKIN, H. D., *Archilochus of Paros*, New York, 1977.

RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations ; essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

SILVA, Maria de Fátima Souza, *Ensaaios sobre Eurípides*, Lisboa: Cotovia, 2005.

TEIXEIRA, Ricardo Rodrigues, *Epidemia e Cultura: A.I.D.S. e o mundo securitário*, São Paulo: USP, 1993. (Dissert. Policop.).

A NARRATIVA DE HERÓDOTO E O MUNDO DOS BÁRBAROS¹

Katsuzo Koike

Introdução

Apesar de tudo o que foi escrito sobre Heródoto, da Antiguidade até os nossos dias, seja em termos favoráveis ou condenáveis, sua obra inegavelmente continua a fascinar gerações. Além de ser conhecido como “pai da história”, ele também foi acusado de manipulador e mentiroso², sendo ainda comparado a um turista viajante³, além de gênio da literatura universal. No entanto, a narrativa que chegou até nós com o título de *História*, onde está exposto o resultado das pesquisas realizadas por seu autor em muitas partes do mundo conhecido, têm servido como fonte riquíssima para os mais variados estudos sobre o mundo antigo.

Não podemos negar que Heródoto tornou a história uma atividade interessante, não apenas para quem a conta, mas também para quem a escuta ou lê. A sua obra não sobreviveu ao peso dos séculos

¹Trabalho apresentado ao Curso de Doutorado da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, para cumprimento da Disciplina Obrigatória *Retórica e Poder na Grécia e em Roma*, em 2010.

²Ver a discussão em J.A.S. Evans, *Father of History or Father of Lies; The Reputation of Herodotus*. In: *The Classical Journal* (Oct., 1968), 11-17.

³ Cf. James Redfield, 1985, 97-118. *Herodotus the Tourist*. In: *Classical Philology*, Vol. 80, No. 2. (Apr., 1985), 97-118.

porque ele havia sido um grande historiador, mas sim porque ele foi um grande escritor de literatura. Ao recolher tradições populares, ao descrever monumentos, registrar feitos grandiosos, povos e costumes, ele sabia que agradaria o público. Como homem erudito, educado na tradição aristocrática do século V a.C., Heródoto muito cedo aprendeu o dialeto jônio, que manejava com maestria e certa elegância. Ele conheceu a maioria das tradições gregas difundidas pelos autores do passado, poetas e logógrafos mais antigos ou contemporâneos, desde Homero, Hesíodo, Arquíloco, Sólon, Simônides e Ésquilo, até os grandes viajantes Hecateu de Mileto e Cílix de Carianda.

É ponto pacífico que Heródoto não compôs seu livro de uma só vez, mas pode ter levado cerca de uma geração para completar esse trabalho. Deve ter iniciado a escrita de sua obra por volta de 450-444 a.C.⁴, e finalizou algumas partes dela apenas por volta de 430 e 425 a.C., segundo calculam os estudiosos⁵. Em seu projeto historiográfico, ele também se ocupou das características geo-etnográficas das regiões investigadas, sobre o que despendeu grande parte de sua obra. Mas deixou poucas pistas para uma possível datação de seus percursos no Mediterrâneo e Oriente Próximo. Por isso, torna-se historicamente problemático definir com certeza uma cronologia para as viagens de Heródoto. Na introdução à tradução francesa da *História*, Philippe-Ernest Legrand declara que ele havia encerrado suas viagens em 447 a.C., uma data precisa demais em se tratando da biografia do nosso historiador⁶. Alguns dados da vida de Heródoto são aceitos pela maioria dos autores. Teria ele nascido em Halicarnasso, entre 490 e 480 a.C., na época sob dominação persa. Hoje em dia, suas ruínas ficam da região de Bodrum, famoso porto e balneário da costa turca. Também ele teria passado alguns anos em Samos, Atenas e Túrio, na Magna Grécia. Aliás, este último lugar é um marco crucial para a cronologia herodoteana, pois se ele viveu nessa colônia, somente pode ter sido após sua fundação, por volta de 444-3 a.C. Mas as viagens mais notórias de Heródoto ocorreram no Egito, Líbia, Mar Negro, Macedônia, Trácia, Cítia, Fenícia e Babilônia. Logicamente, ele também conheceu muito bem o território grego, as principais cidades-Estado do continente e Ásia Menor, ilhas e santuários. A noção de

⁴ R. Lattimore, 1958, 19. The Composition of the History of Herodotus. In: *Classical Philology*, 53, n.1 (1958), 19.

⁵ D. Sansone. The Date of Herodotus' Publication. In: *Illinois Classical Studies*, Vol.X, 1 (1985), 01.

⁶Legrand, 1932, 29.

“helenos” já estava bem estabelecida naquele tempo, e os povos bárbaros eram muito mais conhecidos no decorrer do século V a.C. Heródoto informa que os Gregos jônios que no século VI a.C. haviam fundado a colônia de Naucrátis, no Delta do Nilo, construíram um santuário comum que deram o nome de “Helênion”, segundo ele, “o mais famoso e mais freqüentado” (II 178). Na tragédia os *Persas* de Ésquilo, encenada em Atenas no ano de 472 a.C., já aparece bem representado o sentido de unidade pan-helênica⁷. O processo dolorido da recente guerra que unira o mundo grego contra o inimigo comum oriental havia favorecido a criação de uma identidade helênica muito forte. No confronto ou na convivência com o “outro”, os Gregos se deram conta deles mesmos, de seus próprios defeitos e qualidades, de sua força e fraqueza. Se Heródoto não escondeu sua preferência pelos helenos, conforme alegam muitos críticos, ele também não se eximiu de ressaltar as qualidades do mundo exterior, dos povos que descreveu, como Egípcios, Lídios, Babilônios, Fenícios, Citas, entre outros. Nosso historiador não se esforçou em realizar uma comparação etnográfica entre povos estrangeiros e os Gregos, embora o confronto entre o estranho bárbaro e os referenciais culturais e institucionais helênicos fosse inevitável. Seu intuito principal, nesse âmbito, foi salientar o exótico daqueles costumes e curiosidades encontrados em terras estranhas. Em seus registros, realizados com impressionante poder de observação, Heródoto fez questão de apontar certos hábitos, posturas e culturas de povos ditos “bárbaros” que deviam causar estranheza ou surpresa aos Gregos, por exemplo, nas vestimentas, na alimentação, nas relações familiares e em outras diversas características da vida. No livro VII, ele descreve com detalhe como se trajavam os vários aliados do exército de Xerxes, dos mais diferentes recantos do mundo conhecido. Os guerreiros persas, por exemplo, usavam gorros de feltro sobre a cabeça, e armaduras formadas por escamas como as de peixe, além de vestirem calças bufantes (VII 61); os indianos usavam roupas com lã vegetal (no caso, algodão), e utilizavam arcos de junco e flechas de vime com a ponta de ferro (VII 65), e assim por diante. De outra parte, ele registrou que os persas discutiam assuntos sérios estando embriagados (I 133), e que os Babilônios não usavam óleo de azeite, mas sim o óleo que extraíam do sésamo. Podemos imaginar o quanto notícias como essas deviam atrair a curiosidade e causar admiração dos Gregos.

O trabalho que agora apresentamos analisa, na narrativa de Heródoto, como esse autor considerou historicamente a condição dos

⁷Ferreira, 2005, 31.

povos não gregos (*bárbaroi*), em relação ao espaço de ocupação no orbe conhecido. O contexto de sua obra, de como viajou, o que visitou de fato, como colheu seus dados, que fontes porventura ele utilizou em seu trabalho, bem como a forma que percebeu os povos bárbaros, ainda requerem consideráveis esclarecimentos. Ele não se baseou somente naquilo que lhe contaram, mas no que ele próprio pôde constatar frente a toda sorte de monumentos, registros, tradições antigas entre outras fontes que serviram de material para a sua obra. Sem dúvida, é um dos livros mais ricos de informação já produzidos na Antiguidade, seja por meio de dados etnográficos, geográficos ou históricos, em sentido amplo, seja em política, religião, economia, costumes, curiosidades, lendas, fábulas e muito mais.

Mas o tema que agora nos ocupamos já serviu de motivo para instigar muitos trabalhos modernos que versaram acerca de contatos entre culturas e confronto de civilizações, exploração de mundos desconhecidos, viagens, antropologia histórica, a questão do racismo e, também, acerca do problema da alteridade, do “eu” e do “outro”, na forma como foi apresentada por F. Hartog, em seu clássico *Le Miroir d’Hérodote*, de 1980. O problema colocado por Hartog, nesse aspecto, constitui em analisar como Heródoto, um representante da sociedade grega, vai remeter para a sua própria cultura o “outro”, ou seja, os povos ditos “bárbaros”. Como se vai explicar o diferente ou exótico? Como se fazer compreender por seus conterrâneos? O narrador, assim, se confronta com um problema de “tradução”⁸. Pela retórica da alteridade, método utilizado por Heródoto em sua narração, vai considerar terras distantes e povos bárbaros, de modo que a descrição seja compreensível e assimilável no meio da pólis grega. Tal método lhe serviu como meio de criticar inclusive muitos hábitos e atitude dos próprios helenos⁹.

Embora considerando este e outros trabalhos acerca da postura de Heródoto, em sua narrativa, frente aos domínios geográficos e etnográficos de terras estrangeiras, torna-se importante verificar a contraposição entre categorias utilizadas pelo autor, a fim de determinar e analisar os meios de diferenciação entre grego e não grego. No discurso de Heródoto, encontram-se elementos de significação (categorias significativas) que possibilitam sistematizar ou explicar a contraposição entre o que o autor chamou de *bárbaroi*, e os helenos, povo do qual ele

⁸Hartog, 1980, 225.

⁹Cf. Cassin, 1993, 58.

próprio fazia parte. O interessante é identificar, em algumas dezenas de passagens das *Histórias*, o núcleo de sentido presente na estrutura do texto no que se refere à temática da alteridade. Pela identificação de tais diferenças, pode-se delinear com mais clareza a concepção de “bárbaro” em Heródoto.

A *História*, seja qual for a abordagem que se pretenda realizar sobre a obra, forma um conjunto coerente de enunciados. Em partes significativas do seu discurso, é possível distinguir a contraposição feita entre “Gregos” e “bárbaros”, mundo grego e mundo bárbaro, costumes gregos e bárbaros e assim por diante. Os critérios utilizados para tal diferenciação passam por modos de vida e curiosidades naturais, que o Heródoto viajante encontrou e registrou em suas viagens. A indagação geral é saber como um grego de Halicarnasso do século V a.C. se confrontou com um mundo exterior ao seu, um mundo diferente, muitas vezes comparável ao grego, e cujas informações dos seus confins se perdiam num domínio fabuloso e desconhecido, do exótico, estranho e maravilhoso. K.H Waters¹⁰ já havia atentado o erro comum de se “escolher uma passagem de Heródoto e daí deduzir uma atitude geral, enquanto se ignoram outras referências”. Considerando que Heródoto compara ou confronta helenos e bárbaros cerca de sessenta ou setenta vezes na sua obra, não é demais querer avaliar a estrutura ou os critérios diferenciadores entre grego e não grego, presentes em seu texto. Essa tarefa permitirá entender como Heródoto assimilou e transmitiu outras realidades sociais, e como ele próprio compreendeu o mundo em que vivia.

1. O projeto de Heródoto

O principal projeto de Heródoto, ao escrever sua obra, foi primeiramente, contar as grandes façanhas dos Helenos e bárbaros, para que elas não se perdessem no tempo. Sua narrativa tinha como argumento central as chamadas guerras Médicas, e também procurava explicitar as razões que motivaram tal confronto (Hist. I, 1). Portanto, ele pretendeu levar aos seus contemporâneos gregos o resultado de suas pesquisas acerca do mundo de seu tempo, tendo como pano de fundo o conflito encerrado décadas antes, com a vitória helênica. Na síntese de F.

¹⁰Waters, 1996, 114-115.

Adrados¹¹, “todo o esqueleto da obra consiste em um relato primeiramente centrado na Lídia, depois na Pérsia, com acréscimos correspondentes aos povos com os quais essas nações se mantêm sucessivamente em relação amistosa ou de guerra”.

Como introdução ao seu objeto principal, ele realizará então uma vasta investigação sobre variadas regiões circunvizinhas e seus habitantes. Na verdade, os Gregos não se bateram frente aos Persas e Medas apenas, mas sim diante de um exército reunidos de povos provenientes dos mais variados recantos da terra, muitos mal conhecidos por eles¹². Também interessou bastante ao historiador grego as realezas da Lídia e Pérsia, cujos reis serão grandes protagonistas em sua obra. Com efeito, Heródoto construiu vários *logoi* (discursos ou histórias) de temáticas específicas, seja em relação a povos, lugares e reis. Por exemplo, os *logoi* de Cresos e Ciro, os de Cambises e Dario, os *logoi* egípcio, lídio, líbico, cítico, e assim por diante¹³.

Em sua tarefa, o historiador de Halicarnasso vai querer se certificar das coisas e perguntar por tudo; ele quer registrar as coisas curiosas dos outros povos e terras, as coisas maravilhosas (*ta thômásia*), que valem a pena ser admiradas e lembradas: os costumes bárbaros, seus monumentos, riquezas, tradições, a natureza do lugar, clima, fauna, os grandes rios, as feições da gente, seus trajes, a religião, entre outros temas dignos de nota para um bom observador – sempre a partir de um parecer crítico, mas não livre de ingenuidade. Sem conhecer as línguas estrangeiras, precisará de interpretes: sejam Gregos que vivem em recantos afastados, ou mesmo bárbaros comerciantes que soubessem o grego. Seu projeto teve como de partida os trabalhos escritos de logógrafos e mitógrafos que ele encontrou na juventude, principalmente os de Hecateu de Mileto, único predecessor explicitamente citado na *História*. Hecateu foi um homem erudito e muito viajado, além de reconhecido como colecionador e crítico dos mitos gregos. Foi atuante durante a malfadada Revolta Jônica contra os Persas, por volta de 500 a.C. Hoje em dia, está mais que confirmada a dívida de Heródoto para com o Milésio, e apesar da postura de oposição e ironia que o autor da

¹¹Adrados, 1977, 27.

¹²Por exemplo, Lídios, Egípcios, Fenícios, Trácios, Cipriotas, Lícios, Cários, Árabes, Etíopes, Indianos, etc. (Herod. VIII 89-93; IX, 30 a 32).

¹³Ver o trabalho de Silvana Cagnazzi, Tavola dei 28 Logoi di Erodoto, in: Hermes, 103, H. 4 (1975), 385-423.

História reserva ao seu predecessor, é notório que o reconheceu como autor de obras escritas¹⁴. Sem se concentrar na descrição geográfica e topográfica, nem em registros mitológicos e em sua crítica, tal como havia feito Hecateu, Heródoto vai orientar sua pesquisa para o homem, ou como quis Legrand, para o lado daquilo que se chama “geografia humana”¹⁵.

Sabemos por fontes antigas que partes de seu livro foram lidas em praça pública em Olímpia e na Assembleia de Atenas, provavelmente entre 445 e 444 a.C., para aplauso e admiração dos ouvintes¹⁶. O que era dito devia ter atrativos para cativar a atenção e o interesse do público. Para isso, nada melhor que os “*thómásia*”, as coisas espantosas e exóticas. A fama da obra de Heródoto é claramente confirmada em toda Antiguidade e até mesmo hoje em dia, apesar dos equívocos e dados inverídicos que divulgava. Ele conseguiu redigir uma história muito respeitável, através principalmente de observação direta e do recolhimento de tradições orais¹⁷. Pode-se até pensar um Heródoto geógrafo e etnógrafo, como alguns exploradores do século XIX, no entanto, o trabalho daquele grego tinha no passado a direção de sua pesquisa.

2. A disposição do mundo nas histórias

Em primeiro lugar cabe aqui mostrar como Heródoto concebia a organização espacial do mundo no qual vivia, mesmo não sendo a *História* um tratado de Geografia. É famosa sua crítica aos mapas arcaicos, cujos modelos foram construídos no século VI a.C por Anaximandro e Hecateu de Mileto, simétricos demais na visão de Heródoto, que ria deles: “*essas pessoas (os jônios) desenham o rio Oceano correndo em volta da Terra, que seria*

¹⁴Herod. VI 137, acerca da história dos Pêlagos na Ática. Sobre a posição crítica de Heródoto diante de Hecateu, ver S. West, Herodotus' Portrait of Hecataeus. In: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 111, (1991), 144-160.

¹⁵Legrand, 1955, 37.

¹⁶A notícia é tardia, citada primeiramente por Luciano de Samósata (séc. II d.C.), em sua obra *Herodotus or Aetion*. Depois, outros autores passaram a repetir a história, a exemplo do retórico Marcelino (séc. VI d.C.), em sua *Vita Thucydidis*, ou do Léxico bizantino de Suidas (s.v. “*Tucidides*”). Cf. “Herodotus”, in: W.Smith (Ed.), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, 1867, p. 432.

¹⁷Momigliano, 1984, 137.

redonda como se fosse feita com um compasso, e mostram a Ásia e a Europa como se seu tamanho fosse igual” (IV 36). Heródoto não aceitava a crença de que a Líbia, Ásia e Europa tivessem tamanhos iguais. Para ele, a Europa sozinha seria equivalente à extensão da Líbia e Ásia juntas (IV 45); a Líbia seria toda cercada pelo mar, exceto na sua ligação com a Ásia. Isto havia sido comprovado pelos fenícios, quando realizaram a circunavegação daquele continente (IV 42). Quanto à Europa, ele não conseguira nenhum relato que certificasse que ela fosse cercada por mar pelo norte, (IV 45). Além do Ponto Euxino, para o norte, Heródoto declara ser a terra dos Citas das estepes, e não aceita que para lá deles vivessem os lendários Hiperbóreos. A esse respeito, alega Heródoto falta de informação segura sobre o assunto, embora soubesse que aquele povo nórdico fosse citado por Homero, Hesíodo e Aristeas, um poeta épico natural do Proconeso (IV 13 e 32). Para o lado da Ásia, seguindo rumo a sudeste, os últimos habitantes seriam os indianos, vindo depois apenas regiões de deserto. A Ásia do Sul terminava no Mar Eritraios (Oceano Índico) e para o norte, surgia o Mar Cáspio, um mar interior, além do Rio Araxes (IV 40), no extremo nordeste do mundo. Apesar da crítica de Heródoto aos seus antecessores autores de mapas, é muito clara a sua dívida para os modelos cartográficos jônios, como bem salientou W. Heidel¹⁸. A terra habitada é plana e circular, com certa simetria norte-sul, segundo demonstravam a analogia que fez entre o rio do norte, o Istros, que nascia entre os Celtas, no oeste, dividindo a Europa em duas partes iguais, e o rio do sul, o Nilo, que se acreditava vir dos desertos do oeste líbio, dividindo esse continente em dois (II 33-35). A Grécia é o país central nesse esquema cartográfico que Heródoto herdara dos Jônios. Apesar de tudo, não temos notícia de que ele tenha desenhado qualquer mapa do mundo.

Na geografia de Heródoto, as dimensões da África e Ásia foram subestimadas¹⁹, e é surpreendente seu escasso conhecimento do lado ocidental da Europa e Líbia²⁰, locais que provavelmente não visitou. Ele mesmo declara, com honestidade: “Quanto aos territórios mais remotos na Europa ocidental, não posso falar com precisão” (III 115). Para ele, o limite deste lado do mundo eram as Colunas de Hércules, conforme propagava a tradição poética antiga e os primeiros geógrafos, como Hecateu. Na Líbia, para o sul, na direção em que o sol se inclina quando

¹⁸Heidel, 1937, 20-22.

¹⁹Jacob, 1991, 51.

²⁰Vivero, 2007, 276.

se põe, “a Etiópia é a mais remota das regiões habitadas (*oikoumene*); lá existe muito ouro e há enormes elefantes, e todas as árvores silvestres e ébano” (idem).

Heródoto, na verdade, começa sua obra tratando dos Lídios, povo que era bem conhecido e vizinho dos Gregos na Ásia Menor; porém, logo ele passa ao Egito, a quem reservará uma das partes mais memoráveis de sua obra.

O território egípcio, com sua antiqüíssima civilização, possuía de fato admiráveis monumentos. O país havia sido visitado por sábios gregos anteriores a Heródoto, como Sólon, Tales, Hecateu ou Pitágoras, e causaria realmente um verdadeiro fascínio sobre ele, com efeitos marcantes sobre sua obra. Graças ao rio Nilo, o Egito é um país admirável, de fartura de alimentos e de belezas únicas. Quando inicia o livro II, ao narrar as conquistas de Cambises sobre a terra dos faraós, Heródoto faz uma grande digressão para fornecer sua própria versão sobre os temas egípcios, o lugar, seus costumes, povo e religião. Esse livro é um dos mais importantes e comentados da *História*. Apesar, muitas vezes, de sua pouca precisão, hoje é aceito que ele visitara realmente o Egito, mesmo que por pouco tempo²¹. Já no livro IV, ele voltará sua atenção para os Citas, a norte do Ponto Euxino, que habitavam as terras entre os rios Istros e Tanais. Nesse esquema de Heródoto, um ponto interessante diz respeito às fronteiras ou confins do mundo conhecido, que pelo pouco acesso a informações seguras, serão preenchidas pelas coisas mais estranhas e maravilhosas.

3. Heródoto e os Bárbaros

Quando Heródoto declara a expressão “bárbaro” (gr. *barbaros*), não invoca a carga pejorativa que nos ocorre quando escutamos tal palavra hoje em dia. O termo, para ele, não é necessariamente depreciativo. Não remete, necessariamente, ao grosseiro, violento ou animalesco. “Bárbaro” significa, antes de tudo, aquele que não falava a língua grega, não participava da cultura helênica e vivia sob formas políticas diversas à do homem grego, à organização políade. Na conotação arcaica, a palavra traria sentido de “não-grego”, de fala

²¹Galiano, 1951, 57.

incompreensível ou estúpida²². Na acepção helênica clássica, encerraria a noção de “exótico” ou estranho. Há derivados como “*barbaróphonos*”, o que se expressa de modo incompreensível, conforme citado por Homero (Il.2, 867); “bárbaros”, o que tem nome estranho; o verbo “*barbarízo*”, aquele que fala ou age como um bárbaro. Todavia, não devemos confundir a designação “bárbaro” com a de ‘*xénos*’ (estranho, estrangeiro), pois essa última agrupa no seu sentido tanto o cidadão helênico de outra pólis, quanto o elemento não-grego. Heródoto nomeou por “bárbaro”, tanto os povos mais selvagens ou incivilizados dos confins do mundo quanto as comunidade mais sofisticadas da época, mais avançadas do mundo então conhecido.

Seguramente, Heródoto não foi primeiro a abordar ou a mostrar interesses etnológicos por povos bárbaros. Já em Homero, aparecem referências a gentes e terras distantes, algumas de existência atestada, outras, de cunho incerto ou fabuloso. O poeta maior dos Gregos havia citado os Fenícios, Egípcios e Etíopes da mesma forma que Pigmeus e Centauros. Depois dele, outros povos como os Citas, Hiperbóreos, Cimérios e Amazonas também serão lembrados por autores como Hesíodo (no *Catálogo das Mulheres*), Arquíloco, Aristeia, Xenófanes, Ésquilo, Hecateu, Píndaro, Helânico, entre outros.

Vale salientar que Heródoto trabalhou tanto com antigas poesias gregas e narrativas geo-históricas que traziam algum interesse em suas investigações, quanto com tradições que conheceu pelo contato direto com pessoas, imigrantes gregos ou bárbaros helenizados que encontrou em suas viagens. Muitas vezes, o vemos afirmar “os Persas dizem”, “os Egípcios contam”, “segundo os Lídios”, significando não que esses povos lhe contaram algo de fato, mas apenas que havia uma tradição local sobre um assunto²³.

Na abertura de seu livro, Heródoto é bem explícito do seu desejo de que os grandes feitos, de Gregos e bárbaros, “não deixem de ser lembrados”. Isso implica claramente em uma igualdade: ambos os povos são capazes de produzir feitos memoráveis. Ele não nega que os Gregos haviam aprendido muito dos bárbaros, em certo período, principalmente dos Egípcios (II 50 e 167). Assim, ele reconheceu a dívida dos Gregos diante dos estrangeiros para com alguns aspectos culturais em geral: dos

²²Waters, op. cit, 112.

²³Rood, 2008, 291.

Lílios, os Gregos aprenderam a cunhar moedas e a praticar alguns jogos (I 94). Do Egito, tinha vindo a geometria (II, 109), os calendários e o horóscopo. Da Fenícia, o alfabeto (V, 58-59), e da Babilônia, o relógio de sol (pólos) e o gnômon, bem como a divisão do dia em doze partes (II, 109). Com efeito, Heródoto demonstrava ter consciência de que a virtude, glória e inteligência não eram primazia e privilégio dos Gregos. O mundo era formado por grupos de indivíduos que podiam realizar “tanto o bem como o mal”²⁴.

Segundo Catherine Darbo-Peschanski²⁵, Heródoto, bem como Tucídides, além de realizarem sua apreciação etnográfica, transformam os não Gregos, tornados bárbaros ou o bárbaro, em puro instrumento crítico de um discurso “dos Gregos sobre os Gregos”. Seguramente, a narrativa de Heródoto, ao olhar para os “outros”, chama a atenção sobre si mesmo.

Os que se pode distinguir, na postura de Heródoto diante dos bárbaros, são duas vertentes de abordagem: na primeira, descreve-se a geografia e os costumes dos povos, mostrando o que há de curioso e exótico neles; em seguida, por meio de um apelo pejorativo, aponta o que há de diferente dos Gregos, em termos culturais²⁶.

4. Os Bárbaros e o exótico

De acordo com Heródoto (III 106), “*as terras remotas foram dotadas de coisas melhores, enquanto a Hélade recebeu melhor clima*”. Sabemos que as “coisas maravilhosas” ou espantosas mexeram com a curiosidade do historiador grego, herdeiro da tradição cultural jônica, e atraía seu público. O exótico se encontrava nas regiões mais afastadas, desconhecidas e misteriosas, terras que grego algum jamais havia pisado, cujas informações eram bastante raras e desconexas. Com o que pôde recolher nas suas explorações, Heródoto (III 116) conclui que a “*as regiões mais remotas, situadas em volta de todas as outras terras são as únicas a possuir coisas consideradas mais belas e mais raras*”. Os extremos do mundo, os lugares remotos (gr.jon. *eschatié*) não seriam habitados devido aos excessos climáticos, tanto de frio, para o norte, como de calor, para o sul e leste.

²⁴ Waters, op.cit., 112.

²⁵ Peschanski, 1993, 58.

²⁶ Santiago, 1998, 39.

Era para o lado desses extremos que vivem criaturas fabulosas, animais fantásticos e homens de estranhos aspectos, como os ‘agripaios’, que eram calvos (IV 25). Havia alguns homens com “pés de cabras”, “de um olho só”, com “cabeça de cão”, negros de grande estatura e longevidade elevada, além de pigmeus da floresta, e outros. Nos centros da cultura ou civilizados, pouco há de fantástico, mesmo em territórios bárbaros: “*Não há na Lúdia muitas coisas maravilhosas a ser mencionadas, em comparação com outras regiões, a não ser as partículas de ouro que descem pelo leito do rio Tmolos*” (I 93). Heródoto, no entanto, não havia sido o primeiro a escrever sobre curiosidades étnicas, pois sabemos que o explorador e almirante Cilax de Carianda (c.520 a.C.) já havia mencionado pessoas estranhas que viviam para o lado da Índia, do tipo dos Esciápodos, que tinham pés tão largos que faziam uma boa sombra quando virados para o sol; os Monoftalmos, homens de um olho só; os Otolícnos, que tinham imensas orelhas, e assim por diante²⁷.

Propomos aqui imaginarmos um esquema que demonstre os horizontes geo-etnográficos de Heródoto, baseado no que foi dito acima. De um lado, destaca-se o ‘mundo da cultura’, e de outro lado, o ‘mundo do selvagem’. A negação de um implica a afirmação do outro. Mas não há sentido aqui confundir bárbaros com selvagens, já que não significa que todo bárbaro fosse selvagem, nem o contrário. A ideia de selvagem é anterior ao conceito de bárbaro, desde que existia já no plano da mitologia, como eram selvagens os Centauros e as Amazonas²⁸.

Tal esquema seria útil para entendermos a visão que tinha Heródoto frente ao mundo, que ele considerava uno, e aos seres que nele habitavam, fossem reais ou fabulosos, comuns para os Gregos ou incríveis. Em Heródoto, fabuloso não é o mundo mítico, dos tempos heroicos. É, sim, o das coisas que espantam ou admiram, enfim, do exótico.

Quão maravilhoso não apareceu para ele as construções egípcias e babilônicas, as plantas aromáticas e animais estranhos da Arábia, Índia e Líbia ou os costumes curiosos dos citas? São nesses territórios distantes

²⁷Em Tzetzes (Chil.7.629-630).In : Kaplan, P. “Skylax of Karianda (709)”. Brill’s New Jacoby. Ed. In Chief: I. Worthington. Brill Online, 2012. Disponível em: <http://www.paulyonline.brill.nl/entries/brill-s-new-jacoby/skylax-of-karianda-709-a709>.

²⁸Wortmann, 2000, 14.

que as riquezas abundam. E como não remeter ao ouro indiano, dos grifos e dos etíopes? (III 23, 97-98, 102, 104-6,116).

Mas Heródoto, em sua narrativa, não assinala apenas o que de exótico ele encontrou no mundo dos bárbaros, em comparação com as terras gregas. Nosso esquema leva em conta que o autor reconhecia o refinamento ou civilidade das sociedades egípcia, babilônica, persa, fenícia ou lídia, embora tais povos usassem de costumes (*nómoi*) curiosos ou estranhos para um grego³. Para além dessas regiões havia outros povos muito mais selvagens ou exóticos, desde os Citas até os Arimaspos ou Pigmeus. Heródoto vai opor o centro de seu mundo circular (Delfos no centro da Hélade), com a periferia bárbara, embora o núcleo de sentido na sua narrativa esteja na oposição cultura/selvagem.

Para descrever o caráter selvagem no mundo bárbaro, Heródoto utiliza adjetivos como: ‘*ágrios*’ (silvestre, cruel), por exemplo, quando descreve os andrófagos habitantes do norte da Cítia (IV 106), que se alimentam de carne humana – para o historiador, os mais selvagens dos homens; os ‘*nómades*’ (nômades), como os Citas (IV 2, 19, 55), não viviam em cidades, ou ‘*amethés*’ (ignorantes, atrasados), tal como os habitantes do Ponto Euxino (IV, 46).

Em outro grupo de passagens onde apareceu ou que se conota distinção entre Gregos e bárbaros, identifica-se outra estrutura nuclear de sentido na narrativa de Heródoto. Surgem, na obra, outras formações verbais que distinguem o heleno e os não helenos, excetuando-se a situação lingüística: consiste em colocar o que é diferente ou inusitado como característica dos bárbaros, como forma de desvio do que é regado ou direito. Então, podemos pensar um esquema categórico formado por eixos contrários entre “a medida grega” e a “desmedida bárbara”. Consideramos tal desmedida tudo aquilo que é excessivo, nos hábitos e costumes, incluindo aspectos do *habitat* – em comparação com a “medida grega”, representado pelo senso estético, a frugalidade, obediência às leis, justiça, liberdade, a vida no meio ordenado, da justa medida e da educação pela “*paideia*”. Claro está que esta “medida” grega se baseia no modo de vida grego, referencial principal de Heródoto, a partir do qual ele faz suas observações e para quem dirige seu discurso.

³Mesmo levando em conta que Heródoto tinha uma experiência com não gregos bem mais ampla que a maioria dos outros membros de sua sociedade. Cf. Waters, op. cit. p. 112.

Aquilo que os bárbaros fizessem de invertido, diferente ou estranho a este “modelo” grego, recai, segundo Heródoto, no campo da desmedida, ou seja, a condição geral dos bárbaros.

Muitos modos de vida bárbaros causaram espanto para o grego Heródoto. Por exemplo, os povos nômades “*distinguem-se por regimes alimentares aberrantes do ponto de vista da norma grega*”²⁹. Como exemplos: os Citas e Massagetas são bebedores de leite (III 23); os Peônios casam com muitas mulheres (V 16); os Indianos Padaios, comem carne crua e também seus idosos doentes (III 99); havia outros povos que tinha dietas que espantavam os Gregos, como os Indianos Calátios, que comiam seus pais (III 38), os Ictiófagos e Massagetas, comedores de peixe, os Trogloditas Etíopes alimentavam-se de serpentes e outros répteis (IV 183), e muitas outras referências.

Muitos modos bárbaros são tidos como excessivos. No livro VII (25), Xerxes, reis dos Persas, vai dizer coisas “estranhas e arrogantes” (gr. *bárbara kai atásthalá*); em III, 34, Cambises é chamado de déspota; certo povo do Cáucaso mantinha relações sexuais em público, como animais (I 203), os Andrófagos não observavam a justiça nem seguiam lei alguma (*nómoi*); os Neuros se transformavam em lobos e eram feiticeiros (IV 103); as mulheres dos Sauromatas saíam para caçar a cavalo com os maridos, iam à guerra e se vestiam como homens (IV 116); os Massagetas, sendo nômades, nunca semeavam. Cada homem desse povo se casa com uma mulher, mas as mulheres pertenciam a todos (I 216). Todas as características demarcadas acima são critérios de inversão, ao que, aos olhos do autor, seriam costumes humanamente possíveis, mas não normais. Os Gregos, por seu turno, seriam comidos, livres e obedientes à lei. Os lacedemônios teriam um senhor: “a lei” (VII 104); os Gregos competiam nas olimpíadas para serem os “melhores” e não para ganhar dinheiro (VII 26); dizem os lacedemônios ao governante persa Hidernes: “Vós não experimentastes ainda a liberdade (VII 135, 136), para os atenienses, a “isegoria” igualdade de falar, é “a instituição excelente” (V 78). No livro VIII (144), o nosso historiador explicita os critérios da identidade helênica: o mesmo sangue, a mesma língua, os deuses e ritos sagrados comuns e costumes idênticos.

Também o autor agrega exotismo quando descreve os trajes e apetrechos utilizados pelo exército persa (livro VII, 61 a 92), que deviam

²⁹Jacob, 1991, 69.

ser estranhos aos Gregos. Lemos no livro VI (112) que no início da guerra os Gregos se aterrorizavam ao ver os Medos com seus trajes e temiam até quando escutavam seu nome.

Há desmedida entre os Persas, quando deliberam assuntos sérios estando embriagados (I 133) e quando, ao encontrarem-se dois Persas de posição social igual, beijaram-se nos lábios (I 134), ou quando se gasta quatrocentos talentos de prata em um banquete para Xerxes (VII 118). Eles não acreditam, como os Gregos, que os deuses possam ter forma humana, nem erigem templos ou altares (I 131), e sua poligamia foi criticada por Heródoto (I, 136).

Como grego, ele cultuava um dos princípios “sagrados” da antiga tradição moral grega, que era a “medida”. “*Métron áriston*” (a medida é excelente) e “*Méden ágan*” (Nada demais) eram frases lapidares que pertenciam aos Sete Sábios do século VI a.C. O excesso, a *hybris*, era condenável, no pensamento grego, pois presumia a violência, a insensatez, a arrogância e o desequilíbrio. A desmedida do exército de Xerxes, seu orgulho e desejo cego de invadir a Grécia significaram marcas de *hybris*, para os Gregos⁴.

Procurar no mundo o *thôma*, o que seja espantoso, indica outra herança jônica presente em Heródoto, pois um século antes dele, alguns nomes como Tales e Anaximandro de Mileto (próximo a Halicarnasso), tentavam explicar a maioria dos fenômenos maravilhosos, como terremotos, enchentes de rios, entre outros temas. Quando Heródoto investigava esses elementos, ultrapassava a função de historiador, mas também procedia como naturalista, antropólogo, cientista político, à procura de curiosidades naturais, geografia e etnografia nos territórios que visitava.

Conclusão

A contradição presente na obra de Heródoto, como disse Christian Jacob³⁰, segue por duas linhas: por um lado, pela tendência

⁴Por exemplo, em Herod. VII 35, o rei Xerxes manda açoitar o mar, por causa de sua desfeita no Helesponto, ordenando que se pronunciassem palavras, segundo Heródoto, “bárbaras e arrogantes” (*leguein barbara te kai atasthala*)

³⁰Jacob, op.cit. 70,71.

helenocêntrica implícita no texto, estando nos *nómoi* gregos a regra de referência quando se descreve o meio bárbaro. Por outro lado, Heródoto reconhece que os Gregos também aprenderam com a cultura bárbara, seja no campo técnico, seja no campo político ou religioso.

O que não se pode negar, no entanto, é que sua descrição e interesse sobre os costumes e terras “bárbaras” foi tão importante, no projeto de Heródoto, quanto o foi a investigação acerca da guerra que moveu ambos os grupos.

As informações que ele repassa para a sociedade grega, a respeito do mundo exterior, com seus povos e costumes, forneceram, antes de tudo, elementos para afirmação da própria identidade grega, ao mesmo tempo em que se construía uma imagem de bárbaros, que se tornará padrão durante os séculos seguintes, com Tucídides, Políbios e outros.

Pelo esquema oferecido, para compreensão das concepções de bárbaro no texto de Heródoto, é possível avaliar o que de pior e de melhor esse autor julgou sobre o mundo dos não Gregos. O que era oriundo do mundo bárbaro não era necessariamente ruim, negativo ou selvagem. Em diversas passagens, vemos nosso historiador louvar este ou aquele elemento da política bárbara. A lei egípcia que Sólon levou para Grécia era “perfeita”, em suas palavras (II 177); os lídios eram realmente “bons cavaleiros” (I 79). Ele não esconde as dívidas helênicas para com os estrangeiros, em muitas áreas, conforme dissemos.

Heródoto considerou o mundo como um todo, habitado por pessoas, que apesar de suas diferenças, de viverem em terras distantes, continuavam sendo homens. Nos territórios bárbaros, no entanto, ficavam coisas que valiam a pena ser admiradas, de rara beleza, riquezas, ouro, animais exóticos, plantas raras. A guerra entre os Gregos e o Reino Persa terminou por aproximar e cruzar o destino da Hélade com os mais variados povos. Por fim, em sua atualidade, se quisermos dizer assim, Heródoto nos ensina e nos impele a repensar a questão da alteridade em um mundo que precisa enfrentar suas diferenças e desigualdades.

Documentação

HERÓDOTE. *Histoires*. Livre I (1956); Livre II (1948); Livre III (1958); Livre IV (1952). Trad. Ph. E. Legrand, Paris: Les Belles Letres.

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

Bibliografia

ADRADOS, F.R. Introducción a Heródoto, Historia.Libros I-II, traducción y notas de C. Schrader. Madrid: Gredos, 1977.

HARTOG, F. *O Espelho de Heródoto*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CAGNAZZI, S. Tavola dei 28 Logoi di Erodoto, in: *Hermes*, 103, H. 4 (1975), 385-423

CASSIN,B.- LORAUX,N.- PESCHANSKI,C. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros*. Trad. Ana Lúcia C. leão. Rio de Janeiro, 1993.

DARBO-PESCHANSKI, C. *O discurso do particular: Ensaio sobre a investigação de Heródoto*. Trad. A. Martinazzo. Brasília: Ed. UnB, 1998.

FERREIRA, J. Ribeiro. Hélade, Pan-helenismo e Identidade helênica. In: Ma. de Fátima S. Silva – Ma. do Céu Fialho – Ma. H. da Rocha Pereira. *Gênese e Consolidação da Ideia de Europa I*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2005.

GALIANO, M.F. *Heródoto*. Buenos Aires: Labor, 1951.

HEIDEL, W. *The Frame of the Ancient Greek Maps*. New York: American Geographical Society, 1937.

MOMIGLIANO, A. *La historiografía griega*. Trad. José M. Gasquez. Barcelona: Critica, 1984.

JACOB, C. *Géographie et Ethnographie em Grèce Ancienne*. Paris : Armand Colin, 1991.

LATTIMORE, R. The Composition of the History of Herodotus. In: *Classical Philology*, 53, n.1 (1958), 19.

LEGRAND, Ph.-E.*Hérodote. Introduction*. Paris: Les Belles Letres, 1932.

REDFIELD, J. Herodotus the Tourist. In: *Classical Philology*, Vol. 80, No. 2. (Apr., 1985), 97-118.

- ROOD, T. "Herodotus and Foreign Lands". In: C. Dewald- J. Marincola. *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Univ. Press, 2008.
- SANSONE, D. The Date of Herodotus' Publication. In: *Illinois Classical Studies*, Vol.X, 1 (1985), 01.
- SANTIAGO, R.- A. Griegos y Bárbaros: arqueología de uma alteridad. In: *Faventia*, 20/2 (1998) 33-45.
- SMITH, William. *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. Boston: Little Brown and Company, 1867.
- VIVERO, Manuel A. La Imagen de los Pueblos Lejanos em la Obra de Heródoto. In: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 2007, págs. 267-281.
- WATERS, K.H. *Herodoto, el historiador: sus problemas, métodos y originalidad*. México: FCE, 1996.
- WEST, S. Herodotus' Portrait of Hecataeus. In: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 111, (1991), 144-160.
- WOORTMANN, K. O Selvagem e a História. Heródoto e a questão do outro. In: *Revista Arqueologia*, vol.43 n.1 São Paulo, 2000. 13-21.

OS BÁRBAROS NOS EPIGRAMAS DE MARCIAL¹

Weberson Fernandes Grizoste

As descrições geográficas nos epigramas de Marcial são um fato bastante notório. Com maior ou menor ênfase, encontramos neles os ramos clássicos dessa ciência: a Geografia física, mineral, botânica, zoológica, econômica, comercial, política e histórica. É possível, por exemplo, através desses epigramas, traçarmos o mapa urbano de Roma e mesmo a sua topografia. No entanto, neste trabalho atentaremos a descrições geográficas das regiões limítrofes do Império Romano daquele primeiro século da Era Cristã, deixando, por assim dizer, de abarcar as regiões interiores bem como a cidade de Roma.

Entre os Romanos, a prática de naturalização era mais simples do que entre os Gregos²; permitia ao longo do Império que as pessoas possuíssem um patrimônio, apesar de excluirmos dessa regra os judeus, cristãos e maniqueus, por causa de suas práticas religiosas, contrárias ao domínio de Roma. No entanto, Roma servia todas as etnias do Império, e as cidades que se urbanizavam faziam parte do Império como um todo³; dessa forma é que Marcial se apossou da condição política do Império para descrever os costumes dos povos provenientes das regiões mais

¹Apresentado em Julho de 2010, no âmbito dos estudos sobre *O Poeta e a Cidade no Mundo Romano* como requisito para o doutoramento em Poética e Hermenêutica pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

²Nascimento, 2008, 29.

³Nascimento, 2008, 30.

inóspitas. Foi no terceiro epigrama do *Liber de Spectaculus* que o poeta primeiro traçou fundamentalmente as fronteiras do Império. Contudo, já no primeiro epigrama ele teria evocado os antigos povos que habitaram desde as regiões do interior, como é o caso dos Gregos, até as regiões limítrofes, como é o caso dos Egípcios. As descrições variavam, vinham desde o centro da cidade romana [E. 2]; incluíam Sardenha, terra não muito distante e tida como uma região insalubre [IV. 60]; e chegava, inclusive, até a dar informações dos tigres que vinham dos montes da Hircânia «região montanhosa da Pérsia» [E. 21]. Também sobre outras regiões limítrofes ao Império podemos encontrar notícias em Marcial.

Esta pesquisa, porém, não busca em Marcial exemplos suficientes para afirmá-lo como geógrafo do Império; por trás de suas informações é que poderemos traçar uma descrição do espaço nas regiões limítrofes, sabendo que esta não era a intenção poética do autor. Se analisarmos o caso do primeiro epigrama do *Liber de Spectaculus*, sua intenção poética é a panegírica aos feitos de Domiciano e a construção do Coliseu; mas que acaba por corroborar com informações sobre os Egípcios, Assírios e Gregos; no terceiro epigrama do mesmo livro, apesar de o poeta descrever as fronteiras do Império trata-se de um canto encomiástico ao cosmopolitismo de Roma.

De tal maneira, a presença de estrangeiros nos epigramas é um fato *sui generis*, em parte por causa da incursão desses povos em Roma «de que Marcial faz parte», pela mudança no hábito dos Romanos, pela presença de animais provenientes das mais variadas regiões para os espectáculos no Circo e pelo estabelecimento comercial com as regiões provinciais ou a localização privilegiada destas na rota do comércio com o Oriente.

As fronteiras do Império Romano em Marcial

De acordo com os cálculos de K. Hopkins⁴ os domínios de Roma abarcaram um território superior, em extensão, a metade dos atuais Estados Unidos da América, com uma população entre 50 e 60 milhões, o que supunha ser 1/5 ou 1/6 da população mundial da época. Para Hopkins esta dimensão espacial e demográfica indica a vocação dos romanos para a conquista e posse de territórios.

⁴Hopkins, 1996, 23.

Quando utilizamos o termo “limite”, em geral compreende-se uma fronteira militar entre duas ou mais civilizações. No entanto, o conceito de fronteira é muito mais complexo, pelo menos quando olhamos para o mundo antigo. Primeiro porque a expressão não encontra o mesmo significado em todos os idiomas⁵. Encontramos, por exemplo, na cultura anglo-saxónica uma diferença entre *frontier* «que é uma zona» e *border* «linha», já em espanhol uma só palavra «*frontera*» significa ambas as coisas.

Roma situava-se no centro e era o equilíbrio à sua época, o coração cultural da humanidade⁶; o terceiro epigrama do *Liber de Spectaculus* dá-nos uma dimensão exata das fronteiras do Império Romano ao aludir uma série de povos estrangeiros que viviam perto das fronteiras: pelo lado oriental estava os habitantes de Ródope e Hemo, ambos da Trácia, e os Sármatas⁷ cuja fama dizia que à falta de suprimentos alimentares picavam as veias de seus próprios cavalos e sorvia lhes o sangue misturado com leite; encontramos ainda os Árabes, Sabeus e os Cílices. Já pelo lado ocidental, numa indicação menos clara sobre o domínio de Tétis, situavam-se as paragens mais longínquas, que presumimos tratar-se dos mares situados além da Hispânia. Para o norte, os Sigambros de cabelos enrolados em nó. Para o sul, nos confins da terra encontrava-se a nascente do rio Nilo e os Etíopes cujos cabelos eram de outra maneira entrelaçados. Marcial conclui esse epigrama afirmando que apesar das diversas línguas que se ouviam entre os povos romanos, uma apenas se ouvia quando o *Pater patriae* proclamava a nação. A aspiração de Roma ao governo do mundo foi um aspecto que observamos numa vasta gama de autores desde o século I a.C. até a crise no século III da nossa era⁸.

De acordo com Armario⁹, mesmo durante a época republicana os romanos não chegaram a dar uma terminologia suficientemente clara e capaz de distinguir as regiões anexadas e reduzidas ao estatuto provincial, sabe-se apenas que os líderes romanos sempre aspiraram o *dominium*

⁵Armario, 2001, 58.

⁶Robert, 2004, 73.

⁷Em louvor a Domiciano, Marcial diz que a couraça do deus era impenetrável à seta dos Sármatas, e mais segura que até a proteção de Marte [VII,2].

⁸Armario, 2001, 61.

⁹Armario, 2001, 62.

*mundi*¹⁰. Marcial neste epigrama tenta estabelecer uma envergadura do domínio romano:

*Quae tam seposita est, quae gens tam barbara, Caesar,
Ex qua spectator non sit in urbe tua?*[E. 3]

“Que terra haverá tão remota, que gente tão bárbara, César,
da qual um espectador não se ache na tua cidade¹¹?”

No exercício da retórica da supremacia romana, no primeiro epigrama do *Liber de Spectaculus*, ao descrever a importância do anfiteatro dos Flávios iniciado por Vespasiano, inaugurado por Tito e concluído por Domiciano e que mais tarde viria ser conhecido como Coliseu, Marcial faz com que ele ofusque as cinco maiores maravilhas do mundo antigo. Tais maravilhas eram em sua maioria partes do Império Romano, contudo, herança e legado do apogeu de povos que coexistiram em épocas anteriores à conquista Romana, talvez por isso Marcial opta por desembaraçá-las do seu fulgor consoante ao surgimento do Coliseu.

*Barbara pyramidum sileat miracula Memphis,
Assyrius iactet Nec Babylona labor;
nec Triviae templo molles laudentur Iones,
dissimulet Delon cornibus ara frequens;
aëre nec vacuo pendentia Mausolea
laudibus inmodicis Cares in astra ferant.
Omnis Caesareo cedit labor amphiteatro:
Unum pró cunctis fama loquetur opus.* [E. 1]

“Cale a bárbara Mênfis o prodígio das suas pirâmides,
não mais o labor assírio se ufane da Babilónia;
o templo de Trívia glória não procure aos requintados Iónios,
ofusque-se em Delos o altar de múltiplos cornos;
nem, suspenso no vazio do ar, o Mausoléu,
com louvores desmedidos, os Cários aos céus elevem.
Todo o labor ao anfiteatro de César o posto cede:
a única obra que, pelas outras juntas, a fama há-de celebrar¹².”

¹⁰Armario, 2001, 78.

¹¹Trad. Delfim Leão.

¹²Trad. Delfim Leão.

Marcial não deixou de registrar em seus epigramas as conquistas romanas. No segundo epigrama do segundo livro cita a conquista de Creta, África e da Iduméia; não seria preciso dizer que Marcial, bajulador por natureza, fizera em mais de uma ocasião elogios desmedidos a Domiciano e a quantos patronatos tivera ao longo da sua produção literária. Marcial atribuíra maior relevo à conquista dos Catos, uma tribo germânica que habitava as margens do Reno, realçando o fato de Domiciano celebrar sozinho o triunfo sobre os Catos, ao passo que o triunfo na Iduméia ter sido dividido entre Vespasiano e Tito, respectivamente pai e irmão do *princeps*¹³.

Os bárbaros diante do poder civilizador de Roma

A transformação que o poder civilizador de Roma trouxe sobre as terras conquistadas está muito bem representada no epigrama E,32. Nele Marcial descreve que se nos tempos passados houvesse um especialista *betiarius* daqueles criados por César, o Javali da Etólia, ou o monstruoso touro que lançava fogo pelas ventas e assolava a planície de Maratona, ou o leão da Némea não teriam causado os terrores que causaram naquelas regiões; certamente que apoderando-se das armas mataria a Hidra num só golpe ou a Quimera inteira, e sem apoio da Cólquide aos touros igníferos, ou vencer ambos os monstros de Pasífae e sozinho libertaria Hesíone e Andrómeda. A glória da empresa de Hércules que demorara anos para se realizar seria num só dia duas vezes realizada pelo herói romano. Por outro lado, as feras eram domadas a ponto de um leão deixar que uma lebre brincasse em sua boca [I. 6, 14]. Esta proeza deve-se ao estatuto de deus atribuído a Domiciano e identificado com Júpiter¹⁴. A clemência do leão diante de tão pequena presa capaz de encher a boca de cães, mas insuficiente diante das goelas desmedidas dos leões eram uma representação de que Domiciano poupava as crianças dos povos que

¹³Pimentel, 2004,18.

¹⁴“O destinatário do poema é, portanto, o princeps, e o encômio é para ele que se traça. Mais do que a vênua à cultura e aos dotes intelectuais, o que interessa ao poeta é frisar a essência divina do Imperador. (...) Domiciano é, simplesmente deus. Um deus a quem Marcial presta culto, como lhe é devido”.Pimentel, 2004, 30.

conquistava, tal como na primeira campanha contra os Dácios no inverno de 85-86 d.C. [I. 22].

Confirmando o poderio de Domiciano, Marcial chega a compará-lo com Hércules [V. 65], citando os feitos do neto de Alceu, o poeta falanos de animais mais pesados que o monstro da Némea, os javalis do Ménalo; Gérion ou a Hidra, animais vencido pelo Herói e que sucumbiam dentro da arena de Marte. Marcial foi além, questionou o poder da Hidra diante dos crocodilos provenientes do Nilo, que eram animais exóticos muito apreciados nos Jogos e que a muito despertavam a curiosidade dos povos; se foram vencidos por combates de subalternos do deus (Domiciano), qual não seria o desenlace se o próprio deus os combatesse? Ao término do epigrama, o hispânico diz que a Hércules pouca longevidade os deuses concederam, mas ao César muito tarde haveria de morrer.

Obviamente que Roma insistia num discurso pacificador e protetor do estado¹⁵, e Marcial soube utilizar os recursos para essa finalidade ao destacar a loba que amamentou Rômulo e Remo quando encontrou-os abandonados na margem do Tigre [II. 75]. Tal proeza deveria ser aprendida pelo leão oriundo da Líbia que habituado a suportar os açoites do domador e tolerar mansamente na boca uma mão introduzida não ousou deixar dois corpos infantis estendidos na arena de Marte, a que o poeta destacou como a maior crueldade que a arena suportou.

Para enaltecer o esforço de Domiciano em reconstruir Roma, principalmente nas zonas arrasadas pelo fogo que no ano 80 devastou parte da cidade, Marcial comparou o fulgor da nova Roma com a Fênix, cuja fábula diz ter vivido quinhentos anos e que Marcial aumentara para mil [V. 7]. Augusto escavou um extenso terreno e encheu-o de água trazida por um aqueduto de um lago afim de permitir a realização de uma naumaquia reconstituindo a batalha de Salamina [E. 34]. Nessas ondas viu-se Tétis, Galatéia, Tritão, Nereu e até mesmo Netuno, o que fez desta batalha superior à do lago Fúicino, onde Cláudio ofereceu no ano 52, uma batalha naval, e ainda superior às naumaquias oferecidas nos lagos de Nero. Os louvores ao César como protetor e benfeitor da nação é um dos resquícios daquilo que mais encontramos na epigramografia de

¹⁵Robert chama-nos a atenção que a época de Marcial corresponde a um período de crise política e moral. Robert, 2004, 85.

Marcial. No epigrama VII,7 o poeta evidenciou que por mais que os romanos gostassem dos espetáculos do Circo, enquanto o *pater patriae* esteve ausente em virtude das batalhas no Danúbio e no Reno, os romanos não conseguiam entregar-se com a emoção de outrora, porque suas mentes concentravam-se numa única coisa: o regresso do deus. Quando o *princeps* regressa a Roma, Marcial dedica-lhe outro epigrama [VIII. 11] donde afirma que já agora ninguém presta atenção às corridas de cavalos do Circo, porque cada corrida demorava cerca de quinze minutos, e se Marcial cita quatro corridas enquanto o povo do circo aplaudia o seu rei, depreende-se daqui que os aplausos demoraram uma boa hora.

A conquista de regiões fecundas trouxeram mudanças significativas à metrópole; cada região obteve um prestígio consoante o grau de fomento. Marcial cita em sua obra diversos tipos de produções e as suas proveniências dentre as quais destacamos: as colheitas da Ligúria, o mosto cozido nos fumos de Massília [III. 82], os tecidos tingidos de púrpura da Hispânia e de Tiro [IV. 28], as togas lavadas no Galeso, as esmeraldas da Cítia [IV. 28], os figos da Síria [IV. 88], o atum de Antípolis [IV. 88], o azeite da Hispânia [V. 16], os vinhos de má qualidade provenientes da Laletânia próximo a Tarragona [I. 26; VII,53] e os vasos cinzelados do tépido Nilo [XI. 11]. Marcial informa-nos que os cristais do Nilo eram valorizados em Roma [XII. 74] e que as lentilhas desse mesmo rio eram famosas no mundo Romano, diz-nos para efeito de comparação que estas eram mais baratas que as papas de trigo (outro produto egípcio) e mais cara que as favas [XIII. 9]. O trigo da Líbia [XIII. 12] e a fertilidade do Nilo são testemunhados no epigrama [XIII. 57]. Sabemos também que os papiros se originavam do Nilo [XIII. 1], e ele testemunha ser um dos beneficiados por esse produto egípcio tão importante para a evolução da escrita no Mundo Antigo. O Egito produzia bons cálamos: «antes da vulgarização da pena de aves os antigos usavam um fragmento de cana cortado nas extremidades para escrever no papiro e no pergaminho»; para além dos cálamos, cita ainda o junco que servia para construir coberturas [XIV,38]. Noutro epigrama [VII. 87] Marcial documenta uma moda romana: de ter como bicho de estimação os animais mais exóticos provenientes de diversas regiões e donde eram arrebatados do seu habitat natural;no epigrama em questão, o poeta chega a citar um crocodilo do Nilo como animal doméstico.

No entanto, soubemos por Marcial que a Índia era um parceiro comercial em potencial com o Império Romano, de fato, desde os

tempos mais remotos a Índia destacou-se pelos produtos que não se encontravam no Ocidente. Marcial destacou as sardônicas da Índia [IV. 28] e o marfim das presas de elefantes [V. 37].

A civilização romana trouxe mudanças significativas para muitas regiões¹⁶. Marcial se utiliza da referência a povos e regiões com finalidades especiais. Os Egípcios, por causa da produtividade e da magnificência das pirâmides; os Hispânicos, talvez por se tratar da terra natal do poeta; a Judeia por ser uma das últimas conquistas do pai e irmão de Domiciano, para além do fato de haver em Roma muitos judeus condenados pela diáspora; os Dácios, por sua terrase tratar da maior conquista de Domiciano, e daí um bom motivo para bajulação; a Grécia, pela influência cultural que causava em Roma. Em geral, o poeta apenas cita as regiões mais longínquas apenas quando quer descrever a superioridade do Império, e lembra as mais próximas quando quer tratar das diferenças entre os povos que compunham o reino.

Imagens da periferia do Império

A importância do Egito era única desde a antiguidade. Os medos e suspeitas fizeram do Egito, durante o Império Romano, um local importante, em parte pela produção abundante às margens do Nilo, saída de Alexandria com destino a Roma. Havia um contraste evidente entre Alexandria e o resto do Egito; Alexandria produziu uma literatura ligada à grega, especialmente judaica e cristã¹⁷. O papiro era o material de escrita normal da antiguidade, mas os milhares de papiros que encontramos são provenientes dessa região, conservados graças à areia seca do deserto egípcio. Mas a maior parte do volume fornece uma original vista da sociedade dessa remota, complexa e culturalmente rica parte do Império¹⁸. A maior parte dos escritos em papiro está em grego, e os

¹⁶Nascimento, 2008, 30. Os Romanos não consideravam muito as diferenças étnicas. Sétimo Severo, por exemplo, era descendente africano. Há vários registros de soldados gerais germanos. No entanto, se uma determinada religião não participasse de nenhum até público ou praticasse resistência passiva ou mesmo separatista era perseguida. Daí os motivos que o cristianismo, cujos adeptos não adoravam o Imperador como um deus ser perseguido. Para além disso, Roma servia como modelo a todas as etnias do Império.

¹⁷ Millar, 1967, 182.

¹⁸ Millar, 1967, 183.

fragmentos em latim normalmente são literários, jurídicos ou militares. Mas, ao lado de duas linguagens clássicas, o idioma egípcio sobreviveu no modo escrito e falado. Os templos egípcios sobreviveram com seu estilo tradicional, e as inscrições dos hieróglifos continuaram durante o período Ptolemaico, e durante o período romano continuaram a redigir o seu legado.

A fertilidade do Egito era um fenômeno único dessa região árida que hoje sabemos ser a maior do planeta; as dificuldades de acesso à região, por causa do deserto, reunia as condições favoráveis para agricultura basicamente às margens do rio Nilo, permitindo o florescimento de uma civilização nos tempos remotos. Mas somente nos tempos tardios é que a conquista do Nilo se tornou possível por povos estrangeiros, quando a indústria náutica evoluiu ao ponto de ultrapassar a vulnerabilidade diante de um ataque armado por terra, haja vista que um ataque fluvial era um tanto mais fácil de controlar do que um ataque marítimo. Para além desse fato, o Egito era uma terra longínqua. No ano 30 a.C. Augusto conquistou o Egito, e no entanto não fez grandes modificações no sistema administrativo ptolemaico. Durante o período romano a fertilidade da região permitiu um status especial, uma autonomia diferenciada em relação às demais províncias¹⁹, e o Egito tornou-se o grande trunfo do Imperador, de fácil defesa e legitimação. Em um epigrama, Marcial [VI. 80] destacou que o Nilo era um presente inédito ao César. Roma tratava de extraditar o máximo do dinheiro para o reino e a corte exercia o controle direto sobre a província, concedendo privilégios à população²⁰, sendo o Imperador representado por um governador da ordem equestre²¹.

A classe dos *metropolitai* era uma classe privilegiada, chamada literalmente de «those from the gymnasium from whom alone the officials of the metropoleis were drawn²²». A forma particular em que esta classe era definida provém do papel dos ginásios como o centro específico da educação grega. A qualificação era própria culturalmente e

¹⁹ Millar, 1967, 191.

²⁰Os habitantes ou uma classe denominada *metropolitai* ocupava uma posição média na escala do privilégio. Millar, 1967, 184.

²¹Millar, 1967, 184.

²²Millar, 1967, 185.

financeiramente, e não racial. Não obstante, era proveniente dos ancestrais²³.

O papiro e a óstraco do antigo Egito atestam uma vasta escala de taxas sobre a terra – baseada sobre a extensão anual das inundações do Nilo –, sobre os diferentes tipos de produções e sobre o comércio. Os documentos mostram igualmente uma série de conflitos entre o Estado e os seus assuntos, agravado obviamente pela imposição, no curso do primeiro século, da liturgia do sistema. Marcial não deixou de testemunhar que as propriedades no Egito eram extremamente rendosas [V. 13], citando a vasta gleba de Siene do Nilo de um tal Calístrato.

Obviamente que o Egito exerceu uma importante função no mundo romano, quando a batalha em que Marco Antônio sucumbiu ao poderio bélico de Roma fora comparada por Marcial com insurreição de Saturnino, o governador da Germânia Superior, quando fez-se declarar Imperador por duas legiões do Reno e fora prontamente esmagada. O poeta confessou que Marco Antônio diante de Saturnino era um César²⁴ [IV. 11].

Marcial testemunha que nenhuma terra produzia volúpias maiores que as margens do Nilo, que quanto mais branco o indivíduo (branco mais que a neve) na negra Mareótis (lago no Egito, próximo de Alexandria, que no referido epigrama toma a parte pelo todo) cuja cor, quanto mais rara, maior valor tinha [IV. 42].

A conquista do Egito está bastante evidente nos epigramas de Marcial [III. 66; VI,80], principalmente relembrando o desenlace da história de Marco Antônio e Cleópatra. O epigrama 66 do terceiro livro evidencia o fato em que Marco Antônio, aliado de Roma, celebrava feliz os triunfos ornados de louro; lembra quando Cícero morreu em 43 a.C. pelas mãos dos soldados de Marco Antônio. Já no epigrama 80 do sexto livro o poeta evidencia a conquista de Mênfis, cujo presente para César era a abundância do Nilo, de cujas margens saía o abastecimento para a capital do Império.

²³Millar, 1967, 185.

²⁴“N’oublions pas que les lézardes survenues dans l’empire romain et son ébranlement ne viennent pas de l’intérieur, mais de l’extérieur, des barbares, souvent d’ailleurs envieux dès privilèges accordés par l’empereur.” Robert, 2004, 75.

No entanto, Marcial parecia preocupar-se demasiado com as pirâmides egípcias. O que escrevera no epigrama I o poeta voltara a repetir no epigrama VIII [36]. Enquanto no primeiro o poeta evocava *Barbara pyramidum sileat miracula Memphis* (“Cale a bárbara Mênfis o prodígio das suas pirâmides²⁵”), no outro louva o fato de já a bárbara Mênfis lembrar dos seus monumentos orientais, motivo para que o César se risse. Mas o poeta indaga a que parte do palácio de Parrásia se igualava o edifício egípcio, o situado entre as sete colinas, cujo o cimo tocava as estrelas, cuja altura era igual ao céu, mas menor que o seu senhor, como era óbvio vindo da parte de Marcial.

Quanto à Hispânia, obviamente que a importância que o poeta deu é comprometedora, visto que era a terra natal do poeta. Quando o poeta estabelece as fronteiras do Império [E. III], cita as províncias limítrofes ao oriente o Ródope e Hemo, os Sármatas, Árabes, Sabeus e Cílices; a norte os Sigambros; a sul a nascente do Nilo e a terra dos Etíopes. Mas ao citar os limites ocidentais, o poeta limita-se a *et quem supremae Tethyos unda ferit* (“e o que, à nascente, as linfas bebe do Nilo descoberto²⁶”). Trata-se da tentativa de não atribuir a sua província natal um status de periferia.

Marcial, num dos mais célebres epigramas [I. 49] dirige uma série de louvores a Hispânia, que embora não conseguiu satisfazer as necessidades do poeta aclimatado aos encantos de Roma é com nostalgia que o poeta relembra sua terra: a altaneira BÍlbilis, ilustre pelos cavalos e armas. Relembra diversas partes de sua terra: os montes escarpados de Vadaverão, as neves do monte Caio, o bosque de Boterdo, e a fértil Pomona, as águas suaves do Congedo, o lago das Ninfas, a fartura para caça às margens do rio Salão, o rio Tago cujas águas eram repletas de ouro, as fontes de Dercena e Nuta, Aquilão o vento que soprava do norte, Laletânia e Tarragona, etc., chegando o poeta a exaltar mesmo os filhos da Hispânia como no caso de Sura e de si próprio [I. 61]. No entanto, é mister que se tratando do engenho literário o poeta não deixou de enaltecer aqueles que doutra terra provinha, e lembra-nos os casos de Catulo, Virgílio, Lívio, Flaco, Apolodoro, Nasão, os dois Sênecas, Cânio, Deciano e Licimiano; mas é seguro afirmar que firmando-se em si próprio, Marcial queria dizer que BÍlbilis também produzira um filho à altura de Verona, de Mântua e do Egito [I. 61]. Um filho cuja obra era

²⁵Trad. Delfim Leão.

²⁶Trad. Delfim Leão.

lida nos confins do Império, inclusive na Britânia, o limite mais setentrional do Império [XI. 3].

A Hispânia é, na poética de Marcial, um lugar de refúgio. Não é à toa que o poeta nos diz sobre um tal Túcio, que faminto partira da Hispânia para Roma, mas junto à ponte de Mílvio soube das espórtulas, e por isto decidiu regressar [III. 14]. Afinal, para lá o poeta havia de regressar quando sentisse-se estranho em Roma. Saindo destes elogios de Marcial, um epigrama, contudo, deixar-nos-á perplexos porque o próprio poeta parece contender-se sobre sua terra, aliás a obra de Marcial é em tudo paradoxal.

*Luci, gloria temporum tuorum
Qui Caium veterem Tagumque nostrum
Arpis cedere non sinis disertis:
Argivas generates inter urbes
Thebas carmine cantet aut Mycenas,
aut claram Rhodon aut libidinosae
Ledaean Lacedaemonos palestras:
non Celtis genitos et ex Hiberis
nostrae nomina duriosa terrae
grato non pudeat referre versu:
saevo Bilbilin optimam metallo,
quae vincit Chalybasque Noricosque,
et ferro Plateam suo sonantem,
quam fluctu tenui, sed inquieto
armorum Saro temperator ambit,
tetelamque chorosque Rixamarum,
et convivia festa Carduarum,
et textis Peterin rosis rubentem,
atque antiqua patrum theatra Rigas,
et certos iaculo levi Silaos,
Turgontique lacus Turisiaeque,
et parva evada pura Tuetonissae,
et sanctum Buradonis ilicetum,
per quod vel piger ambulat viator,
et quae fortibus excolit invencis
curvae Manlius arva Vativescae.
Hae tam rústica, delicate lector,
rides nomina? rideas libecit,
haec tam rústica malo quam Butuntos. [IV. 55]*

Os bárbaros nos epigramas de Marcial

“Lúcio, glória da tua geração,
que o velho Caio e o nosso Tago
não deixar recuar frente à eloquente Arpino:
que um poeta nascido entre cidades argivas
cante em seus versos Tebas ou Micenas
ou a clara Rodes ou, da libidinosa
Lacedémon, as palestras de Leda.
mas eu, de Celtas e de Iberos gerado,
o nome mais duro da minha terra
em verso grato não me pejo de referir:
Bílbilis, famosa por seu fero metal,
que ganha aos Cálibes e aos Nóricos;
Plateia, sonante em seu ferro,
que, com curso minguado, mais inquieto,
o Salão circunda e às armas dá têmpera;
Tutela e os coros de dança de Rixamaras
e os festivos banquetes de Cárduas
e Péteris, por grinaldas de rosas corado,
e Rigas, antigo teatro de nossos pais,
e os Silaus, certeiros com o dardo ligeiro,
e os largos de Turgonto e de Turásia
e as águas puras da humilde Tuetonissa
e o azinhal sagrado do Buradão,
por onde até o madraço viadante se passeia,
e os campos da sinuosa Vativesca,
que Mânlio com possantes novilhos cultiva.
Ris-te, requintado leitor, de tão rústicos
nomes? Bem que podes rir-te, mas estes nomes
tão rústicos prefiro-os eu ao de Butuntos²⁷.”

Butuntos era uma localidade na Calábria, exemplo de terra pequena e enterrada no fim do mundo [II. 48]; por que motivos teria o poeta feito tal alegoria? É de questionarmos como o poeta sentia-se por ser oriundo da Hispânia? Por que o poeta, em detrimento do louvor à sua terra, sentiria que os nomes soassem estranhos aos leitores?

Mas o poeta também tinha desafetos da sua pátria e não deixou de entregá-los em sua poética: um galo Bético, que mesmo após castrado mantinha relações sexuais com mulheres, Marcial goza-se com a situação afirmando que o tal devia antes lambe a meio os homens, e por que

²⁷Trad. Delfim Leão.

motivo com um caco de Samos foi-lhe cortado o membro, já que apetecia-lhe as mulheres e que a alternativa para mantê-lo distante das mulheres era castrar-lhe também a cabeça [III. 81].

Falando em desafetos, dentre todos os povos presentes em sua obra, os Judeus foram os mais satirizados, fato que se deve primeiro a política dos Flávios²⁸. Numa referência ao jejum, ritual do sábio das mulheres judias, Marcial faz uma menção espessa de vilipêndio [IV. 4], o que é natural para quem assimilava a política dos Flávios pouco tolerante e amistosa com os Israelitas. Tito, irmão e predecessor de Domiciano, tomou e destruiu Jerusalém no ano 70, obrigando-os a uma diáspora e ao pagamento de um pesado tributo²⁹ [VII. 55]. Também porque eram circuncidados os Judeus possuíam a reputação de possuírem os órgãos sexuais muito desenvolvidos [VII. 35] o que os tornava desejáveis aos olhos dos devassos. Numa ameaça a um tal Cresto [VII. 55] Marcial cita este fato como motivo da preferência deste por um Judeu.

Fez uma crítica a uma tal Célia que se entregava a tudo quanto era bárbaro dominado pelos Romanos, ao parro que desprezava o povo dominador [VII. 30], mas dentre os povos citados (Partos, Germanos, Dácios, Cílicianos, Capadóciolos, Alanos, Sármatas, Indianos, Egípcios, Faros) apenas os Judeus são nomeados por uma sinédoque, atirados para um lugar mais desprezível que o de todos os outros povos subjulgados.

²⁸Apesar de os Romanos naturalizarem um estrangeiro com mais facilidade do que o Grego fazia, tiveram algumas limitações: deixavam que um homem de bem tivesse patrimônio, mas, ao mesmo tempo excluía o judeu, o cristão «até Constantino se tornar cristão» e o maniqueu. Nascimento, 2008, 29. A exceção foi o judeu ‘renegado’ Tibério Júlio Alexandre, sobrinho de Filo, procurador da Judeia e prefeito do Egito, na época de Nero. Alexandre era de uma família judaica destacada de Alexandria, filho de Alabarch Alexandre e sobrinho de Filo; renunciou ao judaísmo para ficar sob o serviço dos Romanos, como procurador da Judeia e prefeito do Egito, e como general chefe do estado maior do exército de Tito durante o cerco de Jerusalém. Outros judeus importantes foram Alexandre II e Tigrano, que tiveram o reinado da Armênia durante o governo de Nero. Flávio Josefo foi também um judeu importante, patrocinado por Vespasiano, Tito.

²⁹Millar, 1967, 189.

Marcial faz uma referência à destruição de Jerusalém pelo fogo³⁰ [VII. 55] e a condenação do *fiscus Indaicus*, o imposto de duas dracmas que os Judeus tiveram de pagar e que Domiciano severamente aplicava. Após a diáspora, muitos dos Judeus se dirigiram para o Egito, sobretudo para Alexandria. Na história dos Judeus, o Egito sempre foi um lugar de refúgio que, no entanto era visto como uma terra bárbara, chegando a ser comparada com o mundo perdido, o reino de Belial. Mas é para essa terra que eles fugiam quando se sentiam ameaçados diante dos seus inimigos, para lá partira Abraão, o patriarca e o próprio Israel (Jacob) com toda sua descendência; para lá Cristo fugiria de Herodes³¹.

Considerações finais

Sobre a adulação de Marcial, Maria Pimentel³² indaga se seria porque o poeta admirava o *princeps* e aquilo que fazia ou se porque via nisto a possibilidade de alcançar a fama e em última instância sobreviver. Se o poeta adulava o Imperador, cobra-nos bastante a sua perspicácia porque teria agido contrário à sua morte, ainda que de forma bastante sutil, mas suficiente para corroborar uma dissonância poética.

Em serviço da adulação, o poeta foi capaz de descrever os peixes amestrados no lago de Baías, que lambiam as mãos de César. O processo de adulação consistia em que até os irracionais reconheciam a divindade de Domiciano [IV. 30], mas após o assassinio desse Imperador³³ é que

³⁰Para Flávio Josefo a grande fome em Jerusalém era culpa dos revoltosos, chegando o historiador a defender que os Romanos repudiaram este acontecimento, e que Tito mostrou *'humanitas'* para com os cidadãos. Teria inclusive 'derramado lágrimas' diante dos horrores da guerra, mas teria tratado os sitiados com extremo rigor, uma prática comum dos Romanos era a de perdoar aqueles que se entregavam, mas serem implacáveis diante dos inimigos. Josefo apud Nascimento, 2008, 28, 29.

³¹Millar, 1967, 189.

³²Pimentel, 2004, 13.

³³ Segundo Pimentel, "naquele que, na expressão feliz de Jean-Luc Henning, era o 'carnet d'adresses' de Marcial, alguns nomes parecem ser mais importantes que os outros, tendo em vista o objetivo primeiro da adulação, e esses são os que gozavam de uma maior proximidade do imperador, os que partilhavam de sua intimidade e, por isso, se encontravam em posição de recomendá-lo e proteger. O poeta faz uma abordagem sistemática e quase exaustiva dos ministérios, pueri, amigos e conselheiros de Domiciano, ensaia todas as técnicas, e experimenta

Marcial ousou recordar aquele que diz ter sido a glória do teatro romano, Páris, um egípcio que embora gozando do favor do Imperador, acabou morto em plena rua no ano 83, por alegado adultério com a imperatriz Domícia Longina [XI. 13]. O túmulo do egípcio localizava-se na via Flamínia, e Marcial chama atenção com um epitáfio poético para os viajantes que por ali passassem.

Talvez porque após o assassinio de Domiciano para louvar o novo Imperador era necessário de alguma forma contrariar aquilo que até aquele momento fora o seu instrumento de inspiração: Domiciano. De fato, a poética de Marcial é sobretudo paradoxal, e nela vemos uma vasta gama de patronato, alguns que presentes nos primeiros epigramas desaparecem nos últimos, e alguns que aparecem apenas nos últimos epigramas, consoantes ao período do patronato.

Mas quanto às descrições geográficas do Império, o fato é que embora Marcial não se preocupasse em traçar um mapa do Império Romano, o cosmopolitismo de Roma favoreceu-o. O espírito crítico e por vezes até nocivo de Marcial comprometeu a sua narrativa, seria possível dizer que ao descrever a periferia do Império, ele chegou a ser antiépico, ou no mínimo paradoxal. Noutras ocasiões, o paradoxismo tem sido o nosso principal objeto de análise literária, mas isto não foi novidade do poeta de BÍlbilis – Virgílio foi o antiépico por excelência, mas antes dele Arquíloco inaugurou o tema na sua lírica. Contudo, é uma atitude temerária misturá-los, Marcial está mais próximo de Arquíloco do que do poeta de Mântua – porque ambos são impudentes, quiçá

todos os recursos, umas vezes com sucesso, outras em vão, tanto quanto podemos depreender da presença repetida ou do desaparecimento dos nomes a quem se dirige ou se refere. No entanto, é um só o patrono que deseja tocar, um único o farol que deseja por guia: Domiciano. É nele que tudo aposta, dos mais leves elogios às mais servis louvaminhas, não hesitando em enaltecer todos os seus atos e determinações. Se até 96 a recompensa foi, sem dúvida, escassa, nesse ano do assassinio do último Flávio Marcial colheu os mais amargos frutos que a sua arte semeara. Obrigado a desdizer-se e a contradizer-se empurrado para o limbo da fama e do reconhecimento, sem futuro e com o peso de um passado embaraçoso, a vida em Roma tornou-se-lhe agreste e revelou-se no mais fundo desencanto de trinta e quatro anos de fadigas e humilhações. Um último alento, o que a saudade fez nascer, trouxe-o de volta à Hispânia. Aí, além da nostalgia de Roma e dos poucos amigos que deveras o foram, a par do deserto que o rancor e a inveja dos conterrâneos abriram em seu redor, Marcial encontrou, poucos anos depois, a morte.” Pimentel, 2004, 30,31.

presunçosos. Só quando vai descrever a Hispânia é que Marcial se assemelha à poética antiépica de Virgílio, porque encomiasticamente ele tenta elevar a terra natal no mesmo patamar doutras regiões do Império e às vezes a faz parecer até maior; mas ele deixa escapar a verdade, porque no fundo ele sabe o lugar de BÍlbilis no Império Romano. Os poetas são paradoxais quando encontram com a realidade depois que a sua panegírica sofreu uma dilatação para além da humanização literária; e no caso específico de Marcial, a encomiástica feita no exílio não passou de rumores que foram destruídos no reencontro com a verdade. Logo, fica fácil perceber a diferença entre as suas duas BÍlbilis – a primeira celebrada em Roma, e a segunda concebida em seu próprio seio – mas, nenhuma delas era bárbara. Bárbaros, entre outros povos periféricos, eram os Egípcios construtores de pirâmides e engenheiros de gigantescas construções, autores de uma escrita complexa e donos do celeiro que alimentava Roma com os mais diversos tipos de produtos, cuja antiga civilização de longe ofuscava o próprio Império.

Bibliografia

ARMARIO, Francisco Javier Guzmán, *Los bárbaros en Amiano Marcelino*, Cádiz, 2001. «Tese policop.»

HOPKINS, K., «La romanización: asimilación, cambio y resistencia»: *La Romanización de Occidente*, Blázquez, J.M., Madri, 1996.

MARTIALIS, M. Valeri, *Epigrammaton*, Torino : G.B. Paravia, 1951.

MARCIAL, *Epigramas*, Trad. Delfim Leão, Paulo Sérgio Ferreira, José Luís Brandão, Lisboa, Edições 70, 2001.

MILLAR, Fergus, *The Roman Empire and its Neighbours*, The Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1967.

NASCIMENTO, Samuel Martins, *A concepção de história em Flávio Josefo: o judeu de Roma*, Maringá, 2008. «Tese policop.»

PIMENTEL, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa, «Política e História nos Epigramas de Marcial», PIMENTEL, Maria. C., LEÃO, Delfim F., BRANDÃO, José L., *Toto notus in orbe Martialis: Celebração de Marcial 1900 anos após a sua morte*, Instituto de Estudos Clássicos, Lisboa, 2004. 13-32.

ROBERT, Jean-Noël, «Virtus rimana et taedium uitae», PIMENTEL, Maria. C., LEÃO, Delfim F., BRANDÃO, José L., *Toto notus in orbe Martialis: Celebração de Marcial 1900 anos após a sua morte*, Instituto de Estudos Clássicos, Lisboa, 2004. 69-86.