

Representações da Cidade Antiga

*categorias históricas
e discursos filosóficos*

Gabriele Cornelli (Org.)

(Página deixada propositadamente em branco)

Representações da Cidade Antiga

***categorias históricas
e discursos filosóficos***

Gabriele Cornelli (Org.)

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
ANNABLUME

TODOS OS VOLUMES DESTA SÉRIE SÃO SUJEITOS A ARBITRAGEM CIENTÍFICA INDEPENDENTE.

TÍTULO • REPRESENTAÇÕES DA CIDADE ANTIGA. CATEGORIAS HISTÓRICAS E DISCURSOS FILOSÓFICOS
ORGANIZADOR • GABRIELE CORNELLI

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM

COORDENADOR CIENTÍFICO DO PLANO DE EDIÇÃO: Maria do Céu Fialho

CONSELHO EDITORIAL

José Ribeiro Ferreira
Maria de Fátima Silva

Francisco de Oliveira
Nair Castro Soares

DIRECTOR TÉCNICO: Delfim Leão

OBRA REALIZADA NO ÂMBITO DAS ACTIVIDADES DA UI&D
CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
E-mail: imprensauc@ci.uc.pt
Vendas online:
<http://www.livrariadaimprensa.com>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEPÇÃO GRÁFICA & PAGINAÇÃO

Rodolfo Lopes

PRÉ-IMPRESSÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

www.artipol.net

ISBN

978-989-26-0284-4

ISBN DIGITAL

978-989-26-0295-0

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-8281-20-3>

DEPÓSITO LEGAL

347006/12

1ª EDIÇÃO: CECH / ARCHAÍ • 2010

2ª EDIÇÃO: IUC • 2012

© JULHO 2012.

IMPRESSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

CLASSICA DIGITALIA VNIVERSITATIS CONIMBRIGENSIS (<http://classica.digitalia.uc.pt>)

CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Reservados todos os direitos. Nos termos legais fica expressamente proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio, em papel ou em edição electrónica, sem autorização expressa dos titulares dos direitos. É desde já excepcionada a utilização em circuitos académicos fechados para apoio a leccionação ou extensão cultural por via de *e-learning*.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
PARTE I	
Babel e a Representação do Sagrado na Cidade Antiga Katia Maria Paim Pozzer	13
Monumentalidade e Representações do Poder Tirânico no Ocidente Grego Elaine Farias Veloso Hirata	23
A Origem da Pólis: os Caminhos da Arqueologia Maria Beatriz Borba Florenzano	39
Diálogos da Vida Comum: os Espaços Funerários e a Cidade Antiga Marta Mega de Andrade	51
As Festas Dionisiacas e a Pólis: Novos Espaços Clara Britto da Rocha Acker	69
Uma Pequena Roma no Norte da África: uma Análise de <i>Leptis Magna</i> Ana Teresa Marques Gonçalves	75
PARTE II	
Santuário, Jardim e Pólis: Pitagorismo, Epicurismo, Urbanidade e Política Edrisi Fernandes	89
Considerações Introdutórias sobre a Noção de <i>Doxa</i> no Livro II da <i>República</i> Carla Francalanci	115
O <i>Logos</i> Unificador de Protágoras Eliane Christina de Souza	123

O Papel da Mulher na Cidade: Atividades Femininas na Antiguidade e a Idéia de Guardiã em Platão Karen Franklin	135
Os Fantasmas da Cidade Justa: uma Análise do Mito da Atlântida Maria da Graça Gomes de Pina	147
Platão: a Cidade das Leis e o Poder do Rumor Solange Norjosa	161
ABREVIATURAS UTILIZADAS	169
CRÉDITOS DAS IMAGENS	171

PREFÁCIO

“Ninguém sabe melhor do que você, sábio Kublai Khan, que não se deve jamais confundir a cidade com o discurso que a descreve”. É o que diz Marco Polo ao Imperador de todo o Oriente, ansioso por conhecer as cidades de seu próprio Império pelas palavras do célebre explorador, no romance *Cidades invisíveis* de Italo Calvino.

Este mesmo cuidado metodológico – por assim dizer –, de separar o discurso sobre a cidade da própria cidade, em sua complexidade e ambigüidade real, orienta as pesquisas do *Grupo Archai: as origens do pensamento ocidental*, grupo de pesquisa sediado na Universidade de Brasília e cadastrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). À exploração das relações do pensamento antigo com o espaço urbano, entendido como local de manifestação social de conteúdos ético-políticos, o grupo Archai dedicou, em Brasília, de 2 a 6 de junho de 2008, seu *V Seminário Internacional Archai: A cidade Antiga*.

Com a intenção de uma crítica historiográfica às estratégias da construção do discurso sobre a política no mundo antigo, a cidade antiga resultou, assim, como um espaço privilegiado de representações sociais e, ao mesmo tempo, como indutora de modos de vida e relação característicos do mundo antigo. As contribuições aqui recolhidas são uma parte significativa daquelas que articularam os debates sobre o tema no referido seminário. Filósofos, historiadores, filólogos e arqueólogos reuniram, na ocasião, seus esforços exploratórios na representação interdisciplinar da cidade na Antiguidade.

A presente obra representa bem o trabalho e ao objetivo do *Grupo Archai* (www.archai.unb.br), que desde 2001 desenvolve projetos de pesquisa, organiza seminários e publicações com a intenção de estabelecer uma própria metodologia de trabalho e de constituir um espaço interdisciplinar de reflexão sobre o pensamento ocidental em suas origens. Compreender *de onde viemos* para compreender nossos caminhos presentes e nossos desejos futuros é o objetivo fundamental das pesquisas do grupo. O problema que orienta a pesquisa do Grupo Archai é de ordem histórica, ética e política: nasce do mal-estar experimentado diante de uma maneira de contar a história de cunho excessivamente *presentista* que pensa a filosofia antiga – e o pensamento clássico em geral – como saber *estranque*, independente de seu contexto, de maneira especial em seu período formativo. A proposta de trabalho historiográfico-filosófico do Grupo Archai entende, portanto, lançar um diferente olhar nas origens do pensamento ocidental, em busca de novos caminhos de interpretação que permitam compreender as origens ocidentais dos conceitos éticos, políticos, artísticos, culturais e religiosos como um processo enraizado no solo da cultura antiga, em contraposição às *lectiones maiores* de uma historiografia filosófica racionalista que se apropria da identidade cultural “ocidental” como algo “outro” ou “contrário” ao complexo e variado mundo da cultura antiga em geral. A questão é atualmente relevante em virtude das conseqüências que a “narrativa” sobre as origens do pensamento ocidental acarreta na compreensão da própria episteme ocidental hoje: de fato, a ciência

e as culturas ocidentais lançam mão, genealogicamente e, às vezes, quase que etiológicamente, na tentativa de justificar sua pretensão de verdade absoluta e universal de *cultura dos vencedores*, de um *mito das origens*, fundamentado nesta mesma visão presentista e asséptica do pensamento e das instituições clássicas em suas origens. Mito este que leva a utilizar a diversidade cultural ocidental em contraposição e não em diálogo com as outras culturas e visões do mundo que a globalização aproximou de maneira mais forte nos últimos anos. A abordagem em perspectiva histórica das origens (*archai*) das idéias, dos paradigmas científicos e culturais que orientam atualmente o pensamento ocidental torna-se dramaticamente relevante num contexto intelectual e político internacional de crise dos paradigmas das culturas ocidentais, desafiadas a redescobrirem os “tesouros” em suas identidades num diálogo aberto e enriquecedor com as culturas “outras”. Não deixa de ser significativo, nesse sentido, que o pensamento ocidental seja aqui pensado a partir de sua *outra margem*, aquela americana.

Não confundir a cidade real antiga com o discurso historiográfico que dela se apropria, para nos remetermos às palavras acima de Calvino – é o objetivo que articula as páginas a seguir. Em sua diversidade de temas e abordagens, as contribuições aqui recolhidas desenham um discurso sobre a cidade que pretende descrevê-la sem se apropriar indiscriminadamente dela; compreendê-la em sua alteridade, sem ceder à tentação de reduzi-la às expectativas genealógicas de nossa identidade atual.

A *Primeira Parte* das contribuições aqui reunidas é dedicada à história e à arqueologia, como ponto de partida para uma apreensão histórica das representações políticas no mundo antigo. Nesta seção insere-se o artigo de Katia Maria P. Pozzer, que volta seu olhar para o Oriente e aborda a relação entre religião e poder em suas origens pela análise do complexo arquitetônico do *zigurate*, espécie de pirâmide-santuário, síntese da concepção religiosa da cidade mesopotâmica. A representação do poder tirânico orienta o estudo comparado de Elaine Farias V. Hirata entre a monumentalidade política siciliana dos séculos VI e V a. C. e a exaltação dos governantes na poesia lírica de Píndaro: pedras e poesia se encontram para definir um momento crítico da representação do poder no mundo antigo. Com a intenção de seguir de perto os caminhos metodológicos que a arqueologia utiliza há pelo menos três décadas para desvendar os elementos materiais da construção política antiga, Maria Beatriz B. Florenzano enfrenta os problemas da monumentalização dos templos, da instalação de *herôa* e do plano ortogonal nas novas *apoikiai* das cidades gregas antigas. A contribuição de Marta Mega de Andrade, dedicada aos espaços funerários atenienses, procura revelar o diálogo que suas estelas e epitáfios mantêm com o cotidiano da cidade, contribuindo para a definição dos espaços da cidadania. Clara Britto da Rocha Acker dedica sua contribuição à análise da festa das Antestérias como lugar de transgressão urbana e afirmação cidadã das mulheres, resgatando, assim, pelos textos da religiosidade dionisíaca, sua voz e seus olhares. Enfim, Ana Teresa M. Gonçalves estuda o caso de Leptis Magna e as estratégias de romanização do território por parte de Otávio Augusto.

A *Segunda Parte* compreende ensaios da área de filosofia, de maneira especial dedicando-se a Platão e seus *arredores*, notadamente por causa da importância do filósofo para a definição do pensamento político antigo. Edrisi Fernandes, analisando as tradições filosóficas referentes a Delfos e seu santuário, detecta influências inéditas sobre as origens do pensamento ocidental que atravessam todo arco da Antiguidade, desde a tradição pitagórica até o epicurismo helenístico. Carla Francalanci dedica-se a desvendar o sentido político de uma passagem central da *República* de Platão, procurando abraçar a ambigüidade da relação entre opinião e verdade, no interior do esforço de definição do pensamento platônico sobre a cidade. A significativa contribuição dos sofistas para o pensamento político antigo, marcada, em muita parte, pela sua extraordinária *modernidade*, é abordada por Eliane Christina de Souza, que dedica seu ensaio a Protágoras e sua tese do homem-medida: o resultado político da tese é o do universalismo relativo e da ação argumentativa como busca do consenso ao fundamento da vida política. Karen Franklin nos apresenta o Platão pensador de uma teoria política capaz de contemplar em sua projetualidade novas funções para as mulheres, incluindo em sua arquitetura da cidade ideal a figura das Guardiãs. Maria da Graça G. de Pina acompanha os movimentos do Sócrates da *República* pelos mares da mitologia até o mito de Atlântida, compreendendo esse célebre mito como parte central do esforço dialético de construção de um discurso sobre a cidade perfeita. O último diálogo de Platão, as *Leis*, é enfim objeto do ensaio de Solange Norjosa: Platão projeta neste a fundação de sua última pólis, e dedica uma especial atenção ao poder do rumor, ligado à deusa *Phéme* (rumor), que age na educação da cidade a partir dos coros públicos.

Cabe, à guisa de conclusão, sublinhar aqui o *kairós* pelo qual, com esta publicação, inaugurarmos a colaboração entre o *Grupo Archai* da Universidade de Brasília e o *Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos* da Universidade de Coimbra: colaboração que me apraz pensar como um renovado encontro entre o antigo e o novo, a *metrópolis* e a pólis, a Europa e a América, entre uma margem e outra do Ocidente. Encontro este que acontece através do mar, a relativizar velhas distâncias transoceânicas, aqui reduzidas nas instâncias mínimas de uma língua, aquela portuguesa, que soube traduzir e representar, com beleza ímpar e coragem exploratória, parte significativa da tradição dos estudos clássicos na modernidade.

Brasília, agosto de 2009.

Gabriele Cornelli

Coordenador do Grupo Archai
Departamento de Filosofia
Universidade de Brasília
www.archai.unb.br

(Página deixada propositadamente em branco)

PARTE I

(Página deixada propositadamente em branco)

BABEL E A REPRESENTAÇÃO DO SAGRADO NA CIDADE ANTIGA

Babel and the Representation of the Sacred in the Ancient City

As palavras podem reconstruir a história, pois estas são mais duradouras que o mármore e os metais.

Jorge Luis Borges

Katia Maria Paim Pozzer¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo discutir alguns aspectos da concepção religiosa da civilização mesopotâmica por meio das representações arquitetônicas do sagrado daquela sociedade. Nosso estudo tem por base o registro em argila dos templos monumentais no interior das cidades. O presente estudo analisa as representações arquitetônicas do sagrado na civilização mesopotâmica como um dos aspectos de sua concepção religiosa. A construção mais significativa da arquitetura mesopotâmica foi o edifício conhecido como zigurate, uma construção maciça de tijolos crus, em forma de pirâmide escalonada, em cujo topo era construído um pequeno santuário. O zigurate era a ligação entre o céu e a terra, onde se reuniam todos os elementos de uma visão mítica do Universo.

Palavras-chave: Babilônia, Cidade, Mesopotâmia, Religião, Representação.

Abstract: The aim of this article is to discuss some aspects of the religious conception of the Mesopotamian civilization, through architectural representations of the sacred in that society. Our study is based on the clay record of the monumental temples in the interior of the cities. The current study analyzes the architectural representations of the sacred in the Mesopotamian civilization as one of the aspects of its religious conception. The most significant construction of the Mesopotamian architecture was the building known as ziggurat, a massive construction of raw bricks, in form of a solid pyramid, on whose top it was built a small sanctuary. Ziggurat was the linking between the sky and the earth, where all the elements of a mythical vision of the universe gathered together.

Keywords: Babylon, City, Mesopotamia, Religion, Representation.

Este artigo tem por objetivo discutir alguns aspectos da concepção religiosa da civilização mesopotâmica por meio das representações arquitetônicas do sagrado daquela sociedade. Nosso estudo tem por base o registro em argila dos templos monumentais no interior das cidades. As fontes utilizadas neste estudo são exclusivamente textos cuneiformes e relatos de escavações arqueológicas de Babilônia.

A Mesopotâmia localizava-se no vale fluvial do Eufrates e do Tigre, no território do atual Iraque. Foi nessa região que surgiram as primeiras civilizações urbanas.

¹ Professora do Curso de História/ULBRA, Doutora em História pela Université de Paris I – Panthéon –Sorbonne.



Fig. 1 – Mapa do Antigo Oriente Próximo

No início do IV milênio a.C., diferentes grupos populacionais ocupavam a região: eram pastores do deserto, pescadores dos pântanos e agricultores das planícies. Eles formaram um núcleo de contato com os povos de áreas montanhosas distantes, em busca de matérias-primas inexistentes no sul da região. Iniciou-se, assim, um processo de diferenciação social, onde um grupo conquistou o monopólio sobre a produção da riqueza daquela sociedade. Na Antiguidade, essa região abrigou importantes culturas, como a suméria, a babilônica e a assíria, ao longo de três milênios. Sua estrutura política básica foi a da cidade-estado, marcada pela pulverização do poder, onde cada cidade-estado disputava a hegemonia política sobre uma região.

Em 3.500 a.C. surgem centros como Uruk, com uma instituição urbana fundamental, o templo, construído no ápice de uma pirâmide monumental, chamada de zigurate, que expressava simbolicamente seu poder. Os templos foram responsáveis pelo desenvolvimento de vários aspectos da sociedade, como a escrita, o Estado, o sistema jurídico, a arte e a arquitetura, entre outros (Pozzer, 2003a: 61).

O sul mesopotâmico foi palco de inúmeras disputas militares entre os vários centros urbanos pela hegemonia política de territórios vizinhos por volta de 2800 a.C. O resultado dessas guerras transformou o desenvolvimento dessas cidades: as revoltas no interior do país levaram a uma migração significativa do campo para a cidade, fazendo com que a maioria da população se tornasse urbana; maciças fortificações foram construídas para garantir a segurança destas cidades, definindo assim a diferença entre o espaço urbano

e o rural e restringindo o acesso às cidades através dos portões das muralhas.² As necessidades de guerra exigiram um maior desenvolvimento da autoridade política e militar induzindo a criação da segunda principal instituição urbana: o palácio. As cidades mesopotâmicas passaram, então, a contar com dois centros de poder: um político e militar – o palácio –, e outro econômico e religioso – o templo –, um espaço profano, outro sagrado.

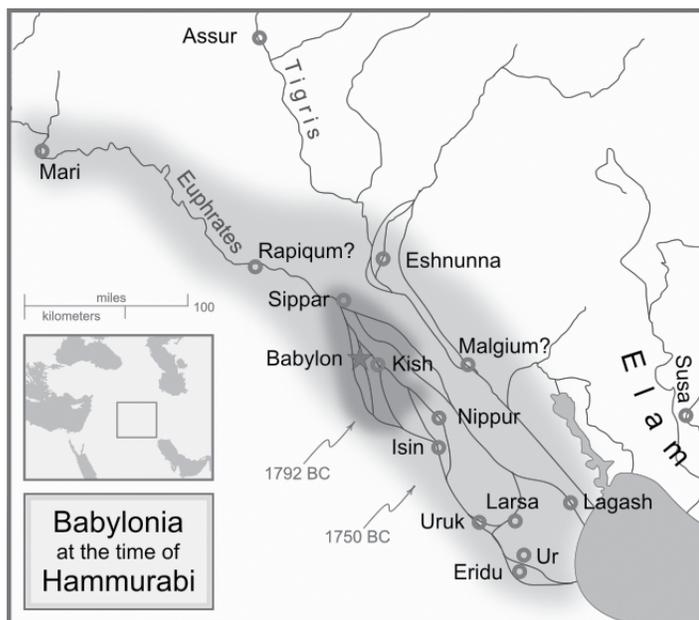


Fig. 2 – Mapa do Sul Mesopotâmico

Uma história da cidade de Babilônia

Babilônia surgiu como um pequeno estabelecimento urbano, por volta de 3700 a.C., com o nome de Babil, e desenvolveu-se ao longo das margens ocidentais do Eufrates. No final do III milênio a.C., Babilônia³ era uma cidade modesta, submetida à terceira dinastia de Ur. No século XVIII a.C., a primeira dinastia de Babilônia dominou a região e tornou-se uma potência, sob o comando de Hamurabi (1792-1750 a.C.). Mas a unidade política demonstrou-se frágil ao longo dos séculos e, em 1595 a.C., a cidade foi tomada pelos hititas, povos do norte da Anatólia, atual Turquia, transformando-se, então, em uma cidade de menor importância no cenário político (Saggs, 1998: 11).

A cidade sofreu sucessivas invasões, destruições e reconstruções, mas

² As portas das cidades eram o local de encontro entre o mundo civilizado urbano e o mundo selvagem da estepe.

³ Babilônia é formada pelas palavras Bâb-ilí, cuja tradução literal é “a porta dos deuses”.

manteve sua supremacia cultural e religiosa através dos tempos, graças ao culto do deus Marduk,⁴ renovado anualmente, nas festas do Akîtu.⁵ Marduk tornou-se a divindade suprema do panteão mesopotâmico (Huot, 1990: 234). No Poema da Criação “Enûma Êliš”, uma composição literária datada do reinado de Nabucodonosor I (1126-1105 a.C.), Marduk é evocado como o deus supremo do Universo, aquele que fundou Babilônia e a tornou o centro de seu poder. Esse mito contribuiu para que a cidade se tornasse referência e pudesse atribuir legitimidade política aos reis que ali se sucedessem (André-Salvini, 1995: 28-35).

Sob a dinastia neobabilônica (625-539 a.C.), a cidade tornou-se a capital do mundo oriental e recebeu enormes riquezas arrecadadas com os tributos pagos pelos reinos conquistados, possibilitando a construção de obras monumentais como a muralha, os palácios e os templos, que tanto encantaram os viajantes antigos (Joannès, 2001: 111-115). Sob Nabucodonosor II (604-562 a.C.), Babilônia tinha cerca de mil hectares de extensão e sua muralha, com oito portas, possuía 18 km de comprimento e 30 m de largura.

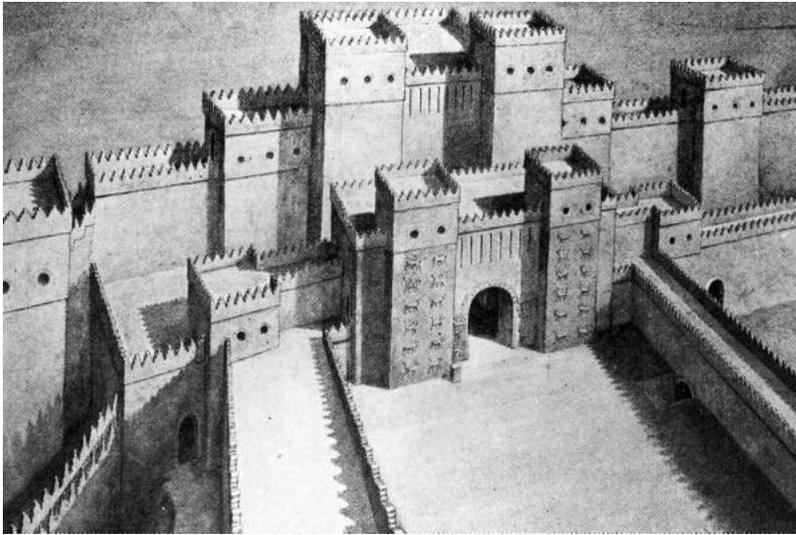


Fig. 3 – Reconstrução do portão de Ishtar Gate em Ur (1901)

O sistema religioso mesopotâmico

Os mitos sublinham a origem divina das cidades e, ao mesmo tempo, relatam que suas realizações foram obras dos reis e seus súditos, onde cada divindade do panteão possuía sua residência principal, sua cidade predileta. Uma

⁴ Marduk é o deus-protetor da cidade de Babilônia.

⁵ Festa do Ano Novo, comemorado no solstício da primavera no hemisfério norte.

das características desta sociedade era o politeísmo, onde cada cidade-estado possuía seu próprio panteão (Black; Green, 1998: 14).

Esse complexo sistema religioso traduzia as representações coletivas do sagrado daquela comunidade formada em uma tradição imemorial. O universo mesopotâmico é um mundo onde tudo é sagrado. Podemos observar esse fenômeno a partir do estudo das línguas faladas pelos antigos habitantes da região entre rios, o sumério e o acádio. Tomemos como exemplo o substantivo sumério DINGIR e seu correspondente em acádio, *ilum*, pois nos permitem melhor compreender essa concepção do sagrado. Traduz-se DINGIR por “deus”, substantivo comum, singular, masculino, mas, ao mesmo tempo, DINGIR é usado como determinativo gráfico, indicando o qualificativo divino, antecedendo o nome próprio da divindade, como em ^dŠamaš, ^dIštar. Mas este sinal também significa AN, que tanto pode ser lido como “céu” ou como o deus AN, uma divindade suprema. Os deuses estariam assim destinados aos céus (Pozzer, 2008: 173-187).

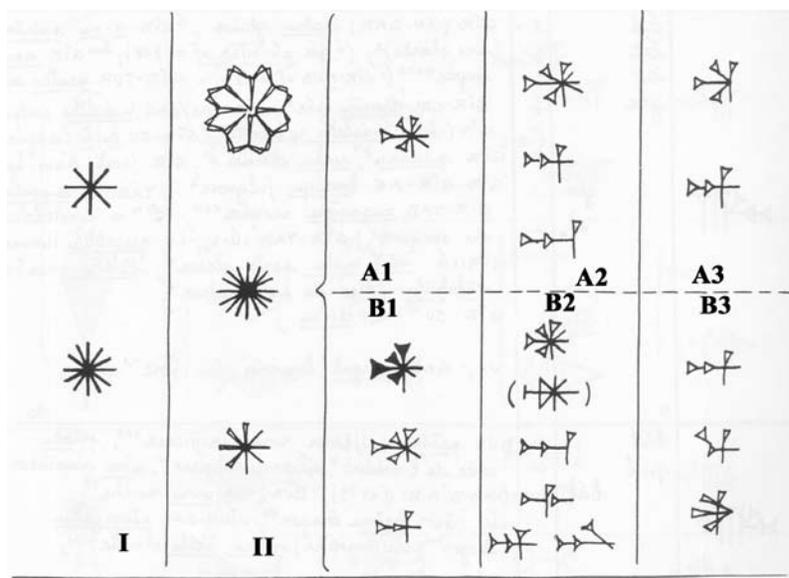


Fig. 4 – Evolução Gráfica do Cuneiforme para o Sinal AN⁶

I – Forma mais antiga do sinal (pictográfica)

II – Forma do sinal em sumério clássico

A1 paleo-assírio; A2 assírio médio; A3 neo-assírio

B1 paleo-babilônico; B2 babilônico médio; B3 neo-babilônico

⁶ Reescrito e adaptado pela autora com base em Labat e Malbran-Labat (1988).

As divindades possuíam nomes, funções, estado civil, atributos específicos e estavam vinculadas a uma cidade onde exerciam seu poder e proteção. No mundo mesopotâmico existiram tantos panteões quantas mitologias e cidades. As divindades estavam organizadas em uma sociedade hierarquizada, onde cada uma tinha seu campo de atuação, suas competências, seus privilégios, seus saberes e poderes (Glassner, 2002: 183).

A representação do sagrado na argila

O principal material utilizado nas construções no Antigo Oriente Próximo era a argila. O solo da Mesopotâmia, com exceção de algumas jazidas de pedra ao norte e uma vasta região de pântanos no extremo sul, é quase que exclusivamente composto de uma espessa camada de argila, constituindo-se na mais importante matéria-prima daquela civilização (Walker, 1992: 261).

A argila era um material de construção bastante versátil e poderia ser usada na fabricação de tijolos modelados à mão ou moldado em uma forma de madeira. O tijolo era fabricado tradicionalmente no mês designado SIG, em sumério, significando “o tijolo” e equivalente à maio-junho, em nosso calendário atual. Esse período de seca era posterior à colheita e reunia as condições ideais para a fabricação do tijolo: a palha necessária à sua confecção e tempo sem chuvas que favorecia a secagem. Depois de secos ao sol, tornavam-se duros e poderiam ser usados com facilidade. Os tijolos de argila também podiam ser cozidos no forno (queimados) para se tornarem ainda mais resistentes e serem usados nas canalizações de esgotos, nas vias públicas ou em lugares expostos à forte erosão (Gouyon, 2004: 35-38).

A construção mais significativa da arquitetura mesopotâmica foi o edifício conhecido como zigurate, o substantivo em acádio é *ziqquratu*, o verbo é *zaqāru*, que significa “construir prédio alto”. Zigurate é uma construção maciça de tijolos crus, em forma de pirâmide escalonada, em cujo topo era construído um pequeno santuário

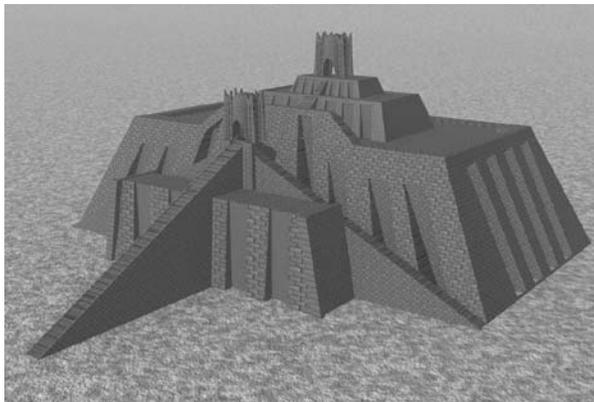


Fig. 5 – Zigurate de Ur

O mais famoso de todos os zigurates é o de Babilônia, É.TEMEN.AN.KI, cuja tradução literal é “a casa da fundação do céu e da terra” e foi o palco de um dos mitos fundantes da cultura ocidental, encontrado no Livro do Gênesis, capítulo 11, versículos de 1 a 9 (*A Bíblia de Jerusalém*):

Todo o mundo se servia de uma mesma língua e das mesmas palavras. Como os homens emigrassem para o oriente, encontraram um vale na terra de Senaar e aí se estabeleceram. Disseram um ao outro: “Vinde! Façamos tijolos e cozamo-los ao fogo!” O tijolo lhes serviu de pedra e o betume de argamassa. Disseram: “Vinde! Construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre nos céus! Façamo-nos um nome e não sejamos dispersos sobre a terra!” Ora, Iahweh desceu para ver a cidade e a torre que os homens tinham construído. E Iahweh disse: “Eis que todos constituem um só povo e falam uma só língua. Isso é o começo de suas iniciativas! Agora, nenhum desígnio será irrealizável para eles. Vinde! Desçamos! Confundamos a sua linguagem para que não mais se entendam uns aos outros”. Iahweh os dispersou dali por toda a face da terra, e eles cessaram de construir a cidade. Deu-se-lhe por isso o nome de Babel, pois foi lá que Iahweh confundiu a linguagem de todos os habitantes da terra e foi lá que ele os dispersou sobre toda a face da terra.

A estrutura original da Torre de Babel foi construída por Hamurabi (1792-1750 a.C.), mais tarde destruída pelo rei assírio Senaqueribe, em 689 a.C., quando este conquistou Babilônia. Ela foi reconstruída por vários reis, tendo sua restauração finalizada por Nabucodonosor II (604-562 a.C.), rei da dinastia caldéia (Westenholz, 1995: 59).

O zigurate de Babilônia também é conhecido graças ao relato de Heródoto, que a descreveu como uma torre em oito andares, com uma escada externa em espiral, com bancos em cada andar “para que aqueles que subiam se repousassem, com um grande templo no último andar, aonde o deus em pessoa, segundo os sacerdotes caldeus, viria passar a noite com uma mulher escolhida por ele” (Glassner, 2003: 171). A narrativa de Heródoto faz alusão aos rituais de hierogramia realizados durante as festividades de Akitu, onde o rei e a sacerdotisa principal, legítimos representantes dos deuses, teriam relações sexuais dentro do templo localizado na Torre, e, assim, garantiriam prosperidade e fertilidade para todo o reino.

Uma descrição mais precisa sobre a torre foi encontrada em um tablete de argila datado de 229 a.C. conhecido como o “Tablete da Esagila” que apresenta as dimensões do templo do deus Marduk e do zigurate de Babilônia (Lacambre, 1994: 70). Da Torre de Babel subsistem apenas suas fundações construídas sob um plano quadrado de 91m de lado formando uma área de 8.100m². O interior era de tijolos secos ao sol, enquanto as paredes externas eram de tijolos cozidos com 15m de espessura e teriam atingido uma altura de 90m. Estima-se que seria necessário cerca de 36 milhões de tijolos e três mil homens trabalhando durante dois anos para sua construção (Pozzer, 2003b: 71).

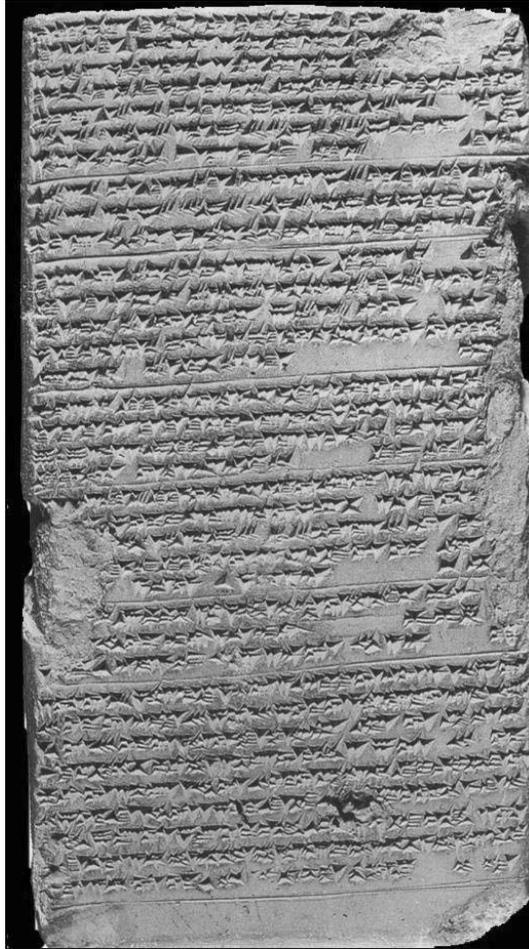


Fig. 6 – Tablete da Esagila

Infere-se que a Torre de Babel serviria a duas funções principais: uma de caráter científico, outra, de cunho religioso. Os escribas realizavam observação astronômica diária e as registravam em tabletes de argila. Esses documentos atestam que os babilônicos já conheciam cinco planetas e dois satélites: Saturno, Júpiter, Marte, Vênus e Mercúrio; e o Sol e a Lua (Roaf, 2000: 436). Mas eles também acreditavam que grande parte das divindades habitavam os céus, assim, os zigurates mais altos foram construídos para facilitar a descida dos deuses à terra para que pudessem aliviar os males e os sofrimentos dos homens.

Babilônia é uma cidade emblemática na tradição ocidental e sua torre deu lugar a inúmeras representações ao longo da história. No Gênese bíblico, Babel torna-se o centro do mundo caótico e da dispersão. No final da Idade Média, as representações da torre de Babel são marcadas por conflitos político-religiosos.

Já o Renascimento vai utilizar o mito para exaltar a conquista heróica do Homem sobre a Natureza e reativar a cultura helenística. Mas, a partir do século XIX, com as escavações arqueológicas, a arte passou a representar Babilônia com um certo rigor histórico e científico.

Mas, afinal, como entender Babel? A simbologia cósmica do “país entre rios” é dominada por uma visão bipolar do Universo: no alto o céu, embaixo a terra. Essas duas metades são habitadas por diferentes deuses: An, criador do céu e Éa, fundador da terra. No poema da criação, *Enûma Eliš*, é dito que, quando os deuses subirem do *Apsû* (as águas primordiais), haverá um lugar de repouso para recebê-los e que, quando os deuses descerem do *Anû* (o céu), haverá um lugar de repouso para recebê-los (Peinado, 1994). Esse lugar é o templo no ápice do zigurate. O zigurate torna-se, pois, a ligação entre o céu e a terra, o lugar de encontro das duas metades do Universo.

Todos os elementos de uma visão mítica do Universo estão reunidos na Torre de Babel, num único sistema simbólico: o templo e sua torre religando todas as partes, no centro do Universo, e o Homem, que, segundo a mitologia mesopotâmica, surgiu para servir aos deuses, é o colaborador desses poderes criadores divinos.

Uma torre feita pelos homens com o desejo de, assim, se aproximarem do mundo divino, em uma cidade construída com a esperança de ali viverem uma vida sem males. Cidade habitada por muitos e sonhada por todos.

Bibliografia

- André-Salvini, B. (1995). *Babylone. Les Dossiers d'Archéologie*, Dijon, n. 202, 28-35.
- Bíblia de Jerusalém*, A. (1995). São Paulo: Paulus.
- Black, J.; Green, A. (1998). *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: British Museum Press.
- Glassner, J.-J. (2002). *La Mésopotamie*. Paris: Les Belles Lettres.
- Glassner, J.-J. (2003). *La Tour de Babylone*. Paris: Éditions du Seuil.
- Gouyon, J.-B. (2004). La brique, l'élément de base. *Les Cahiers de Science e Vie*, Paris, n. 82, 13-19.
- Huot, J.-L.; Thalmann, J.-P.; Valbelle, D. (1990). *Naissance des cités*. Paris: Nathan.
- Joannès, F. (ed.). (2001). *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*. Paris: Éditions Robert Lafont.
- Labat, R.; Malbran-Labat, F. (1988). *Manuel d'Épigraphie Akkadienne*. Paris: Geuthner.

- Lacambre, D. (1994). La Tour de Babel et la recherche des cieux. *Les Dossiers d'Archéologie*. Dijon, n. 191, 68-73.
- Peinado, F.L. (1994). *Enuma Elish – Poema babilónico de la creación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Pozzer, K. M. P. (2003a). *Les Archives Privées de Marchands à Larsa Pendant la Deuxième Moitié du Règne de Rim-Sin*. Lille: ANRT.
- Pozzer, K. M. P. (2003b). Cidades mesopotâmicas: história e representações. *Anos 90 – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS*, Porto Alegre, n. 17, 61-73.
- Pozzer, K. M. P. (2008). A magia na Mesopotâmia. In Funari, P. P.; Silva, G. J. ; Martins, A. L. (orgs.). *História Antiga, contribuições brasileiras*. São Paulo: Ed. Annablume/Fapesp, 173-187.
- Roaf, M. (2000). Palaces and Temples in Ancient Mesopotamia. in Sasson, J. (ed.). *Civilizations of the Ancient Near East*. Peabody: Hendrickson Publishers, 423-441.
- Saggs, H. W. F. (1998). *Au Temps de Babylone*. Paris: Éditions Philippe Lebaud.
- Walker, C. B. (1992). F. Les Sciences et les Techniques. in Hrouda, B. *L'Orient ancien*. Paris: France Loisirs.
- Westenholz, J. G. (1995). Lieu de création des grands dieux. *Les Dossiers d'Archéologie*, Dijon, n. 210, 56-61.

MONUMENTALIDADE E REPRESENTAÇÕES DO PODER TIRÂNICO NO OCIDENTE GREGO

Monumentality and Western Greek's Tyrannical Representations

Elaine Farias Veloso Hirata¹

Resumo: Este texto tem por objetivo apresentar e discutir duas categorias de fontes que documentam as formas de representação do poder tirânico em fundações gregas da Sicília, durante os sécs. VI e V a. C. As evidências materiais testemunham o uso da monumentalidade na construção de templos em épocas de governo tirânico e os epinícios de Píndaro exaltam as vitórias destes governantes nas competições pan-helênicas, constituindo-se, ambos, em instrumentos de propaganda e legitimação de uma forma de poder que já era objeto de crítica por pensadores da época.

Palavras-chave: Arquitetura monumental, Sicília, Tirania e Píndaro.

Abstract: The aim of this text is to present a picture of the two specific documental sources concerning tyrannical representations at the Sicilian Greek foundations during the VI-V centuries B.C. The archaeological evidences witness the use of monumentality in the Sicilian's construction of temples in times of tyrannical government and Pindar's celebratory odes exalts the victories of those governors in Pan-Hellenic competitions, which constituted, in both cases, propaganda instruments of a kind of power already criticized by contemporary thinkers.

Keywords: Monumental architecture, Sicily, Tyranny, Pindar's Odes

Espaço, sociedade e arqueologia

As representações do poder político em sociedades antigas e atuais são veiculadas por meio da palavra, escrita ou oral, da iconografia e também por um grande conjunto de objetos materiais. A arqueologia contemporânea tem no recurso à materialidade como forma de expressão de todo tipo de poder – político, econômico, religioso – uma de suas áreas mais importantes de pesquisa. No caso do mundo antigo, a abordagem tradicional que via na arquitetura principalmente a originalidade e beleza da manifestação artística cede lugar a análises do componente ideológico² (Torelli, 2005: 8-9) que marca essas construções. O dispêndio excepcional de recursos e de energia, transformada em trabalho por grandes contingentes de escravos, bem como a mobilização de artesãos altamente especializados e, por certo bem pagos, implicam uma forma de controle dessas atividades por um poder centralizador forte. É, portanto, necessário analisar as relações entre projetos construtivos, formas de poder e ideologia para que a explanação

¹ Professora do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP). *E-mail:* ehirata@usp.br.

² Entendemos *ideologia* neste texto em uma perspectiva de análise marxista.

arqueológica tenha maior profundidade na análise das formações políticas do mundo antigo.

Dentre os precursores de uma abordagem social do espaço está Gordon Childe, que, já na década de 1950, escreveu: “os homens gradualmente descobrem, por experimentação, como coisas e pessoas podem ser organizadas, definindo então uma idéia de espaço. Então isto deve encontrar um veículo simbólico e ser expresso” (1954: 76). Nessa perspectiva, o ambiente que nos cerca existe em função de nossas ações e dos significados que imprimimos nele; tem, pois, a conotação de um espaço existencial. Já o espaço arquitetônico, o *ambiente construído*, nada mais é do que a concretização desse espaço existencial.

A relação espaço-sociedade é hoje um tema prioritário na pesquisa arqueológica e vem sendo abordado por estudiosos de várias correntes teóricas. Dentre os de vertentes pós-processualistas, destacaremos aqui aqueles que identificam no chamado *espaço construído* uma via de comunicação entre grupos sociais hegemônicos ou poderes institucionalizados e os demais grupos de indivíduos integrantes de uma sociedade. Pearson e Richards (1994) observam na forma e disposição das estruturas arquitetônicas na paisagem a manifestação visual da ideologia que dá suporte a relações sociais assimétricas, típicas de sociedades rigidamente hierarquizadas. Para esses autores, portanto, a relação entre ocupação do espaço e expressão de poder é uma via de acesso privilegiada para o estudo da estruturação social e política de uma sociedade.

Assim, na busca do entendimento das interações entre espaço, sociedade, relações de poder, o arqueólogo Bruce Trigger (1990) defende o pressuposto de que, nas construções monumentais, ou seja, naquelas que excedem tanto em *escala* quanto em *qualidade de construção* as necessidades funcionais de um edifício, atesta-se o chamado *consumo conspícuo*, um comportamento que integra as estratégias de afirmação do poder em sociedades estratificadas. Para o autor, nas sociedades humanas, o controle de energia constitui “a mais fundamental e universalmente reconhecida medida de controle de poder”, e daí decorre que “o mais básico meio pelo qual o poder pode ser simbolicamente reforçado é através do *consumo conspícuo* de energia” (1990: 128).³ A arquitetura monumental é uma forma de alta visibilidade e durabilidade a comunicar esse consumo *extraordinário*, associando-o a um governante ou a uma camada hegemônica detentora do poder. Impõe uma mensagem claramente inteligível que sinaliza materialmente para a eternidade e imutabilidade de uma ordem social e, ao negar a possibilidade da mudança, responde ao temor e à ansiedade pela passagem do tempo. As obras monumentais podem efetivamente mascarar o arbítrio com que o poder é exercido clamando por representar a vontade e pensamento coletivos. São edificações que testemunham como esses detentores do poder conseguem

³ Para Trigger, o *consumo conspícuo* amplia uma perspectiva materialista do comportamento humano ao incorporar “vários aspectos significantes dos componentes ideacionais deste comportamento que aparecem no registro arqueológico” (1990: 132).

dispor de habilidosos artesãos, uma grande monta de recursos materiais e massivas quantidades de trabalho para realizar essas obras. O princípio do *consumo conspícuo* seria, pois, a contrapartida oposta a outro comportamento muito observado nas sociedades humanas, o princípio do *menor esforço*, ou seja, o recurso a um gasto maior de energia no tempo curto para reduzir o dispêndio da energia no tempo longo.

Os templos siciliotas e ideologia tirânica

A seguir, buscaremos analisar a presença de construções monumentais na Sicília grega sob a ótica proposta por Trigger, relacionando esses projetos construtivos aos objetivos propagandístico-ideológicos dos governos tirânicos de duas *pólis*: Siracusa e Agrigento. Entendemos aqui o conceito *ideologia* como é definido por Knapp, ou seja, “não só uma reflexão epifenomênica sobre a base político-econômica de uma sociedade, mas como *mais um meio pelo qual grupos mantêm, resistem ou mudam ativamente seu poder relativo dentro da sociedade*” (1988: 132, grifo nosso). Decorre daí que ideologia e poder estão em contínua e íntima interação e, para que os grupos hegemônicos continuem exercendo seu domínio sobre os demais, a ideologia é reiterada por meio de estratégias e símbolos que usam suportes variados e, dentre eles, os materiais que podem ser acessados pela análise dos arqueólogos. Para Knapp, certos artefatos, como as construções monumentais, como “correlatos materiais” da ideologia, constituem-se em vestígios tangíveis de um “aparato ideológico centralizado” (Knapp, 1996: 16).

Assim, na Sicília (figura 1, a seguir), área onde os gregos fundaram *pólis* a partir do século VIII a.C., constata-se, entre os séculos VI e V, a introdução de projetos construtivos de escala monumental: os templos. Tais edifícios, muito maiores do que os da Grécia Balcânica, estão localizados em áreas dominadas, ao momento da construção, por governos tirânicos, como é o caso de Siracusa e Agrigento. Desde o final do século XIX, esses sítios foram documentados por trabalhos arqueológicos e, ainda hoje, são estudados tanto com vistas ao conhecimento mais aprofundado da arquitetura antiga, mas, sobretudo, com o intuito de melhor inseri-los no processo histórico que se desenrolou na ilha. Ao lado dos dados oriundos das escavações, temos, dentre as fontes escritas, especialmente Diodoro Sículo (I a.C.) que, ao relatar episódios protagonizados pelos tiranos siciliotas, faz muitas referências a seus projetos construtivos, fornecendo, em certos casos, descrições detalhadas dos trabalhos.⁴

⁴ Por ex., Diodoro (XI. 25. 2-5), a propósito da construção, pelo tirano Teron de Agrigento, do *Olimpiéion* e da *Kolymbreta* nessa *pólis*.



Fig. 1 – Localização da Sicília

A poesia lírica e o poder político

A poesia lírica, especialmente os epinícios,⁵ que eram as odes cantadas e dançadas por um coro de homens ou meninos em honra de um vitorioso nos Jogos Pan-Helênicos, nos fornecem dados importantes sobre uma das principais formas utilizadas pelos tiranos para divulgar seus projetos políticos e promover sua imagem: a participação nessas competições que eram presenciadas e disputadas por cidadãos de todo o mundo grego (Hirata, 1996-7: 61). Constituem também uma estratégia de auto-representação dos tiranos que envolve a sua aproximação com a figura arquetípica do *vencedor-herói*, que traz prestígio à pólis de origem.⁶ Sabe-se que os Jogos Pan-Helênicos configuravam-se em espaços de alta visibilidade onde os Estados integrantes da comunidade helênica – representados por seus atletas – competiam vigorosamente em busca da glória e da consagração frente a uma audiência de grande representatividade. Os tiranos da Sicília usaram tais arenas como espaços privilegiados para disputar a admiração, o respeito e conseguir a legitimação de seu poder frente à comunidade grega. A *performance* do epinício na pólis, no momento do retorno do vitorioso, significa também a incorporação, pela comunidade, da glória do atleta que, ao se estender a todos, reafirmava os laços

⁵ Segundo Nagy (1990: 142), o termo grego “*epinikion*, epinício, significa literalmente alguma coisa como “o que é em compensação pela vitória [*nikê*]”; o epinício era composto de grupos de três estrofes (tríades) e tinha também três partes: o relato da vitória, desenvolvimento mítico do assunto e por fim o elogio do vencedor e as exortações morais.

⁶ Nagy (1990: 142-3) interpreta as competições pan-helênicas como um programa ritual em honra de um herói que tem na apresentação do epinício o seu estágio final.

entre ele e a sua pólis (Mc Glew, 1993: 37). Em comemoração às suas vitórias, em geral conseguidas nas modalidades de maior prestígio, como a corrida de carros, os tiranos siciliotas, como Teron de Agrigento e Hieron de Siracusa⁷ comissionavam epinícios a poetas como Píndaro e Baquilides.

A Sicília, vale lembrar, era célebre, já na antiguidade, pela grande quantidade de tiranos que se sucediam praticamente em todas as pólis, e, em certos casos, como Agrigento, tomavam o poder pouco tempo após a fundação.⁸ As pesquisas mais recentes sobre esse fenômeno tentam ultrapassar a tradicional e veemente condenação que os pensadores atenienses do período clássico construíram sobre os tiranos e que permaneceu no pensamento político ocidental.⁹ Na contramão da maioria dos autores modernos, Sian Lewis (2006) questiona se a permanência de governos tirânicos em várias áreas do Mediterrâneo bem como a sua aprovação por contingentes expressivos da população, como é o caso da aclamação popular de Hieron de Siracusa (Diodoro 11. 26. 5-6; 67. 2. 3), não seriam indicativos relevantes no sentido desse tipo de governo ter vantagens a oferecer, em determinadas circunstâncias. No caso da Sicília, constata-se uma instabilidade político-social endêmica gerada pelos conflitos que os gregos enfrentavam em várias frentes: de um lado a competição entre as próprias pólis pelo domínio territorial e outras tantas rivalidades trazidas das áreas de origem ou iniciadas ali; a disputa com as populações nativas que foram sendo progressivamente deslocadas para o interior diante da expansão das pólis gregas; finalmente a constante ameaça das cidades púnicas que ocupavam a porção ocidental da ilha. Diante desse precário equilíbrio de forças, o poder centralizador de um tirano, aliado a uma capacidade de organizar reações efetivas diante do perigo externo, talvez tivessem sido elementos favoráveis na avaliação dos governados.

Monumentalidade e expressão do poder

A tirania na Sicília apresenta algumas particularidades que a tornaram uma experiência original¹⁰ no mundo grego e um dos pontos que merece destaque é a postura imperialista dos seus principais tiranos que, ao assumirem o poder, logo desencadeiam uma política externa agressiva, tentando o domínio das pólis vizinhas utilizando, inclusive, contingentes mercenários. Essa característica é perceptível mais claramente a partir, aproximadamente, dos anos 498 e 491,¹¹

⁷ Sobre os tiranos siciliotas há várias publicações, mas o estudo mais detalhado e com abordagens inovadoras é de N. Luraghi (1994).

⁸ Agrigento teria sido fundada em 580 e já entre os anos 572 e 556 o tirano Fálaris seria documentado na história da pólis (Braccisi, 1998: 5).

⁹ Para N. Bignotto (1998: 13), “A tirania, assim como a democracia é uma invenção grega; invenção cuja radicalidade e originalidade afetaram de maneira significativa a história política do Ocidente”.

¹⁰ Luraghi (1994: 377) interpreta a tirania siciliota em analogia com a que se estabeleceu na Ásia Menor: Polícrates de Samos também implementou uma política externa agressiva e usou tropas mercenárias como seus pares da Sicília.

¹¹ As fontes são controversas quanto à data de início da tirania em Gela. Para esta discussão, ver Luraghi (1994: 119, n. 1).

com Hipócrates de Gela (Heródoto 7. 154. 1 e 7. 155. 1; Braccesi, 1998: 22; Luraghi, 1994: 119 e ss.) que, ao morrer, é sucedido não por um de seus dois filhos, mas por Gelon, eficiente comandante militar que dá início a um longo período de tirania conduzido pela família Deinomênida.¹² Gelon domina Siracusa e a torna o centro de um império que, no seu ápice, chega a abranger boa parte das fundações gregas.

Gelon torna-se o primeiro tirano siciliota a participar de uma competição pan-helênica: em 488 vence a corrida de quadriga nos Jogos Olímpicos, o que certamente foi capitalizado para legitimar seu acesso ao poder, realizado, na verdade, em prejuízo dos herdeiros naturais de Hipócrates (Luraghi, 1994: 240-1; Van Compernelle, 1959: 316).

Em busca de aprovação ao seu governo, Gelon promoverá uma remodelação urbanística de Siracusa processo que foi qualificado por alguns autores como “a refundação de Siracusa”. Para Luraghi (1994: 288), “De fato, a refundação geloniana de Siracusa se apresenta como o único caso em que um tirano, além de impor o seu próprio poder a uma cidade, constrói, ele mesmo, a cidade que dominará”.

Heródoto (7. 158) descreve essa ação de Gelon destacando o uso da transferência compulsória¹³ de populações das cidades dominadas (Demand, 1999; Vattuone, 1994) para Siracusa¹⁴ como estratégia que, de um lado, amplia sobremaneira o número de habitantes, criando uma *megalópolis*, mas, ao mesmo tempo, suscitando, no futuro, a emergência de focos de tensão social. A magnitude desses deslocamentos compulsórios de população pode ser observada nos dados a seguir: após se instalar em Siracusa, Gelon transfere para lá, a uma distância de 140 km, metade da população de Gela (Heródoto, 7. 156) que, naquele momento, podia ser considerada, ao lado de Agrigento, como uma cidade rica da Sicília (Demand, 1999: 47); a seguir arrasa a pólis de Camarina, que se havia rebelado contra o tirano imposto por ele, e também realoca a população sobrevivente em Siracusa (Heródoto, 7. 156), distante 110 km de Camarina, escravizando-os. Nessa mesma passagem, Heródoto relata que, em Mégara Hibleia, situada a 24 km de Siracusa, Gelon promoveu também o deslocamento populacional, mas optando por conceder cidadania aos ricos – que haviam liderado uma rebelião – e escravizando os pobres, ou

¹² Gelon assume o poder em Gela por volta de 491-90 e permanece na cidade até c. 485-4, quando instala-se em Siracusa e aí permanece até a morte, em 478-77; Hieron, seu irmão e por ele indicado a sucedê-lo, governa até 467-66.

¹³ O termo grego *metoikesis*, originalmente usado para mudança individual, aparece em alguns autores antigos referindo-se às cidades: Diodoro Sículo 14. 36. 4, a respeito de Magnésia; Diodoro Sículo 15. 76. 2; Estrabão 14. 2. 19, sobre Cós e Diodoro Sículo 13. 75. 1, sobre Rodas (apud Demand, 1990: 9).

¹⁴ “Senhor de Siracusa, Gelon passou a dar menos importância a Gela, confiando o governo desta a seu irmão Hieron e reservando para si o de Siracusa, que tinha em maior conta. Siracusa desenvolveu-se rapidamente, tornando-se uma das mais florescentes cidades da região. *Gelon para ali transferiu todos os habitantes de Camarina, fê-los cidadãos siracusanos e destruiu sua primitiva cidade. Agiu da mesma maneira em relação à maioria dos gelanos. Em seguida, cercou os megárinos da Sicília, obrigando-os a render-se.*”

seja, ampliando seus recursos em força de trabalho e força bélica.

Acreditamos que essas transferências compulsórias de populações possam ser incluídas no fenômeno do “consumo conspícuo”, pois, na essência, mobilizam e transferem enormes contingentes de força de trabalho que, eventualmente são utilizados em projetos construtivos na pólis tirânica ou então se transformam no exemplo vivo do poder do governante diante das pólis vizinhas. Em ambos os casos, a figura do tirano aparece, aos seus subordinados, como o poder forte que dá segurança aos seus cidadãos e projeta o nome da cidade.

Tendo sua posição consolidada em Siracusa, Gelon retoma, por volta de 480, com maior empenho, a guerra contra os cartagineses, já em curso desde o início de seu governo. Demand (1999: 45) assim associa dos dois movimentos políticos de Gelon de Siracusa: “os tiranos Deinomênidas da Sicília usaram uma forma de *metoikesis* – sinecismo físico – para criar instrumentos de poder formidáveis que os capacitaram a enfrentar a ameaça cartaginesa e, ao mesmo tempo, criar uma base de poder para o seu próprio governo.”

Neste limiar do VI para o V século, além de Siracusa, outras pólis siciliotas, como Agrigento, encontravam-se em uma fase de crescimento econômico e consolidação do processo de instalação na nova terra. Na esfera política, Agrigento também convivia com governos tirânicos desde os primeiros tempos de fundação, como vimos anteriormente, e, nesse momento, tinha Teron, da família dos Emênidas no poder. Assim, diante de uma nova investida da armada cartaginesa que, sob o comando de Amílcar, tenta apossar-se de Himera, no momento sob o domínio de Teron de Agrigento, Gelon se alia ao tirano agrigentino¹⁵ no comando da reação grega ante o perigo púnico.

Heródoto (7. 165-7) relata a célebre batalha de Himera (480 a.C.) vencida pela aliança dos tiranos Teron e Hieron, aproximando-a da vitória grega ante os *bárbaros* do Oriente: “acrescentam os Sicilianos que, no dia em que os gregos bateram as forças persas em Salamina, Gelon e Teron desafiaram Amílcar na Sicília.”

Diodoro Sículo (11. 20-27) apresenta uma descrição mais detalhada do combate, informando-nos que, após o desembarque da frota de Amílcar em Panormo, dirigiram-se os cartagineses e seus aliados para Himera, onde Teron, amedrontado, teria pedido socorro ao tirano siracusano. Gelon, já de sobreaviso, teria, com presteza, vindo em apoio dos agrigentinos e, mais que isso, tornara-se o protagonista da contenda, ao impor aos inimigos a derrota, através de táticas bélicas hábeis e de grande eficácia. Diodoro finaliza sua versão dos acontecimentos relatando o glorioso regresso de Gelon à Siracusa, onde foi aclamado pelo povo com *benfeitor* e *salvador*, *euerghétes* e *sóter*. O

¹⁵ Uma característica importante nessas alianças entre famílias de tiranos siciliotas é o uso dos casamentos como forma de consolidação do poder: Gelon se casa com uma filha de Teron; depois da morte de Gelon, seu irmão Polizalos casa-se com ela; Hieron, outro irmão de Gelon se casa com a neta de Teron e Teron casa-se com a filha de Polizalos. Assim, no início do séc. V, os principais poderes tirânicos da Sicília se encontram harmonizados por meio de alianças matrimoniais que também estabelecem relações de dependência entre os chefes. A respeito dessa questão e seus desdobramentos na história política da ilha, ver o importante artigo de Louis Gernet (1968: 299-312).

enaltecimento das figuras dos tiranos e, em especial, dos Deinomênidas é um traço marcante nos textos de Diodoro Sículo, que reafirma o apreço do *demós* por Gelon relatando que, após a morte do tirano, os siracusanos teriam construído uma tumba monumental para ele e sua esposa Demarete (Diodoro 11. 38; 14. 63).

Diodoro (11.26.2), vale lembrar, constitui-se na fonte mais completa sobre esses acontecimentos e é no seu texto que encontramos a menção às condições que os vencedores impuseram aos cartagineses derrotados: o pagamento de uma indenização pequena, dois mil talentos de prata e arcar com os custos da construção de dois templos onde seriam depositadas cópias do tratado de paz. Não há informação no texto sobre os locais onde tais templos deveriam ser erigidos, mas, hoje, acredita-se que seriam Siracusa e Himera. A grande similaridade dos princípios construtivos dos templos dedicados a Atena em Himera, o chamado “Templo da Vitória” (figura 2) e do *Athenaion* (figura 3) localizado em Ortígia, Siracusa, levou à sua identificação com aqueles mencionados por Diodoro. Os arqueólogos os consideram, do ponto de vista arquitetônico, *templos gêmeos*, o que indicaria, inclusive, a contemporaneidade da construção, conduzida, talvez, até por um mesmo arquiteto (cf. Mertens, 2006: 256, figs. 464 e 465).



Fig. 2 – Templo da Vitória, em Himera



Fig. 3 – *Athenaion* de Siracusa, atual *Duomo* da cidade

A localização de cada um é emblemática: o “Templo da Vitória”, de Himera, foi erigido possivelmente nas proximidades ou no próprio campo de batalha, e o *Athenaion*, na área central de Ortígia, que se constitui na área onde estão os vestígios dos primeiros assentamentos humanos de Siracusa. Nessa área, a chamada *Piazza del Duomo*, escavada já nos primeiros decênios do século XX, pelo célebre arqueólogo italiano Paolo Orsi, (Voza, 1999: 8-9; figs. 1-4) foram recuperadas, entre 1996 e 1998, pelos novos trabalhos arqueológicos, as fundações do mais antigo edifício de caráter sagrado – o *oikos* – implantado no espaço que “constitui o coração da cidade grega, da medieval e sobretudo, da barroca” (Voza, 1999: 7; fig. 9).

O famoso *Athenaion*, construído em 480 a.C., ainda hoje é visível, pois sucessivamente foi transformado em igreja cristã e depois na catedral – o *Duomo* de Siracusa.

Bem, um templo localiza-se perto da cena da batalha, o outro na área sagrada central da cidade governada pelo principal comandante da vitória, mas, e quanto a Agrigento? Diodoro (XI. 25. 1-4) é novamente a fonte que descreve que, aos agrigentinos, coube a maior parte dos prisioneiros de guerra, disponibilizados por Gelon para que Teron pudesse embelezar a sua cidade (Mertens, 2006: 260, fig. 466, 468 e 469). E de fato, os vestígios de um templo excepcionalmente grande são datados de poucos anos após a vitória de Himera. Dedicado a Zeus Olímpico, trata-se de um Olímpieion¹⁶ (ver figura 4). A excepcionalidade do Olímpieion de Agrigento resulta, em primeiro lugar, de suas dimensões: 56,30 x 112,60/70m; *perístasis* com 7 x 14 semicolunas/pilastras e *naos* com vigorosas pilastras quadradas; as colunas possivelmente

¹⁶ Diodoro (XIII. 82. 2), em sua posição favorável aos Dinomênidas, descreve em detalhes o edifício.

teriam medidas entre 19,20 e 21,57m de altura. (ver figuras 5, 6 e 7). Muito significativo também é o tamanho gigantesco do altar, colocado a cerca de 50m a leste da entrada do templo e medindo 54 x 15.70m.¹⁷ Entre o templo e o altar desenhava-se uma área quadrada e ampla que poderia funcionar como uma espécie de esplanada utilizada pelos fiéis quando ocorriam as festividades e sacrifícios em honra de Zeus Olímpio.



Fig. 4 – Altar do Olimpiéion de Agrigento



Fig. 5 – Olimpiéion de Agrigento

¹⁷ Mertens (2006: 265) acredita que esse altar tenha sido o mais imponente do Ocidente até a construção do altar de Hieron II em Siracusa.

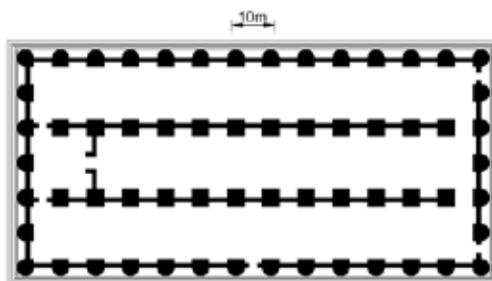


Fig. 6 – Plano de Olimpíeion de Agrigento

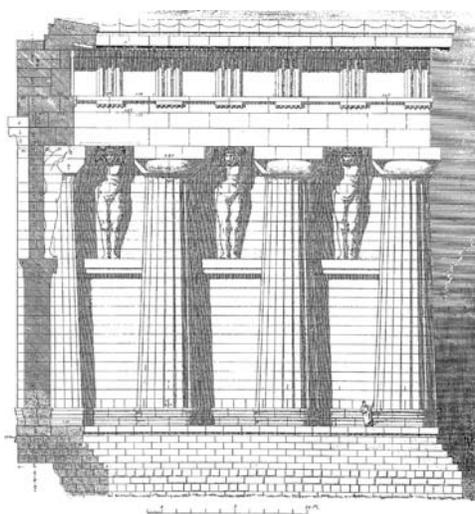


Fig. 7 – Olimpíeion de Agrigento

A notícia de Diodoro que dá conta da utilização de grande número de prisioneiros cartagineses para a construção dos templos e principalmente daquele erigido de Agrigento é corroborada por um dos primeiros estudos dessa construção, ainda no século XIX. Trata-se da obra de R. Koldewey e O. Puchstein, *Die griechischen Tempel in Unteritalien und Sicilien* (1899), da qual Mertens reproduz o seguinte texto:

Pode-se dizer que a sua planta inteira foi calculada de sorte a ser realizada no menor tempo possível por uma imensa quantidade de operários; daí sua monumentalidade e o emprego de muitíssimas pedras e destes dois fatores resultam a implantação pseudo-díptera, a linha de pilastras no interior e, enfim a ornamentação com atlantes (Koldewey; Puchstein, 1899: 165, apud Mertens, 2006: 261).

Mertens (2006: 265) conclui que, depois de feitas as “observações relativas ao projeto, a cada uma das formas, às suas relações, à técnica construtiva e à organização, o templo poderia ter sido iniciado logo após 480, com a utilização dos meios e dos homens disponibilizados devido a vitória de Himera, para ser construído em brevíssimo tempo.”

Novamente aqui, o princípio do *consumo conspicuo* aparece claramente configurado: o tirano aparece aos seus governados como a figura forte e poderosa que tem sob seu domínio o trabalho de muitos homens e os recursos materiais para construir um edifício de escala monumental que tornar-se-á um emblema da pólis agrigentina frente às demais pólis siciliotas.

A realização sistemática dos rituais de sacrifício no altar monumental que poderia comportar a presença maciça dos agrigentinos com certeza propiciaria a Teron novas oportunidades de reiterar seu poder frente aos cidadãos de sua pólis.

O princípio do *consumo conspicuo* também poderá ser observado na oferta de dons valiosos que os tiranos siciliotas faziam aos santuários pan-helênicos – especialmente Delfos e Olímpia. Nesse caso, o objetivo seria a afirmação do poder dos governantes e suas pólis diante da audiência da Grécia balcânica e, ao mesmo tempo, reafirmar o pertencimento ao mundo grego. A vitória de Himera, inclusive, foi aproximada da vitória dos gregos ante os persas em Salamina reiteradas vezes. De um lado, propagandeava-se a coincidência das datas: em um mesmo dia, teria sido rechaçado o perigo bárbaro que ameaçava as fronteiras do mundo grego no Oriente e no Ocidente. Gelon e Teron igualavam-se aos comandantes gregos na vitória que preservava a integridade dos valores gregos nos dois lados do Mediterrâneo.

Além dos templos monumentais erigidos na Sicília para comemorar a derrota dos cartagineses em Himera, Gelon e seu irmão Hieron se fizeram presentes, com grande destaque, no santuário pan-helênico de Delfos, com a oferta de um monumento valioso, composto de dois grandes trípedes de ouro, assentados em uma base em forma de campânula com uma inscrição epigráfica celebrando a vitória (Mertens, 2006: figura 463). O *ex voto* foi estrategicamente localizado em frente ao Templo de Apolo, a ser observado por todos que visitavam o famoso santuário. Os Deinomênidas buscam, assim, aproximar sua imagem da de Apolo, o Arquigueta, o Fundador, que foi o grande protetor das fundações gregas no Mediterrâneo e a quem, como indicam as fontes, era obrigatório a consulta antes da partida para as novas terras.

Os siracusanos também buscam registrar sua vitória no santuário pan-helênico de Olímpia. Recolheram e dedicaram os objetos de técnica mais sofisticada, preservados do butim cartaginês e, para armazená-los, fizeram construir um *thesauros*, que Pausânias descreve, de forma equivocada, como “cartaginês” (figura 8).

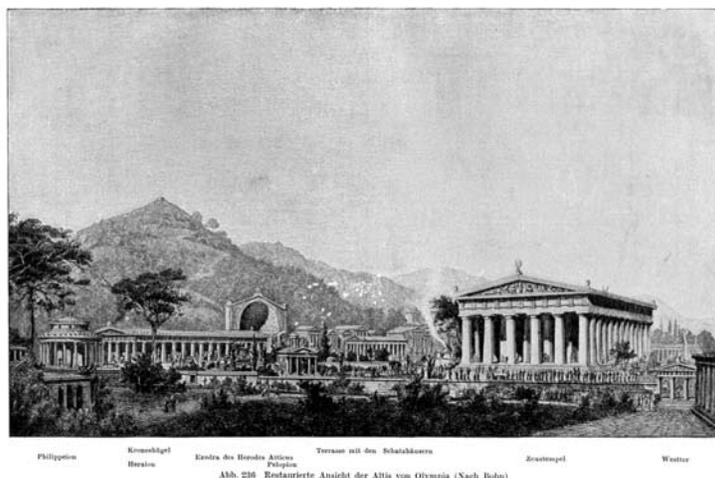


Fig. 8 – Olímpia

O impacto que tais monumentos causavam, ao testemunharem de forma concreta o poderio destes tiranos, deve ser avaliado levando-se em conta que os santuários pan-helênicos eram o cenário mais importante onde as pólis gregas se apresentavam e competiam pelo reconhecimento de suas realizações esportivas, mas, também, e principalmente, de seus êxitos políticos e econômicos.

Discursos do poder: Píndaro

Ao lado da construção de edifícios sagrados monumentais – os testemunhos diretos do *consumo conspicuo* como estratégia de representação de poder – os tiranos, como afirmamos inicialmente, se projetavam frente ao mundo grego competindo nos jogos pan-helênicos, e, de preferência, na modalidade mais valorizada: a corrida de carros, que era associada aos valores aristocráticos e heróicos. Veremos agora, como essas vitórias eram amplificadas para a audiência siciliota e da Grécia Balcânica por meio dos epinícios compostos, por encomenda, por poetas líricos como Píndaro¹⁸ e Baquilídes. Gelon não fez uso desse recurso que, por outro lado, foi amplamente instrumentalizado por seu irmão Hieron e Teron de Agrigento.

¹⁸ Sobre Píndaro, ver *Ensaio sobre Píndaro*, de F. Lourenço (2006), e sua ampla bibliografia. Dentre os escritos de Píndaro, podemos citar: *Olímpica 1* – dedicada a Hieron I, celebrando a vitória de seu cavalo – Ferênicos (de *Pherênikos*, “Portador da Vitória”), em 476; *Olímpica 2* – dedicada a Teron, por sua vitória também em 476 na corrida de carros; *Olímpica 3* – dedicada igualmente a Teron, pela mesma vitória anterior. Na *Olímpica 6*, dedicada a Agesias de Siracusa, vencedor da corrida de mulas, Píndaro volta a exaltar, nos vs. 93-6, Siracusa e Ortígia como a terra do *sábio Hieron*. Esses versos foram encontrados inscritos em um antigo tijolo, em Siracusa. Também as *Píticas 1*, pela vitória em corrida de cavalos, em 470, 2, a Hieron em 477, vencedor da corrida de carros, e 3, também dedicada a Hieron na mesma data.

Baquílides compôs as odes 3, 4 e 5 para Hieron que também foi homenageado por Píndaro nas *Olímpica 1 e Píticas 1, 2 e 3*. Para Teron, Píndaro escreveu as *Olímpicas 2 e 3* (Mc Glew, 1993: 35 e nota 1).

O epinício era um poema de louvor cujo principal objetivo era situar aquele que o encomendara no centro de uma audiência que seria levada, pelo poeta, a admirá-lo com entusiasmo. A vitória em uma competição olímpica era o mote utilizado pelo autor para associar o vencedor ao universo dos homens excepcionais, capazes de proezas tais que só poderiam vir “dos deuses”. Na *Pítica 1* (41- 45), Píndaro afirma que “Todas as formas de virtudes humanas vêm dos deuses” (Mc Glew, 1993: 36, nota 46) e assim a vitória atlética não é concebida como o resultado de uma preparação física rigorosa, pela habilidade do condutor de carros e, sim, como “prêmio” dos deuses a quem o mereça por seu nascimento ilustre, pela sua piedade ou por suas boas realizações. Desta feita, a vitória era uma dádiva divina:

Isto também ajuda a explicar a habilidade do poeta da vitória em louvar os vitoriosos que eram só marginalmente responsáveis por suas vitórias. Entre tais vitoriosos estavam os tiranos que competiam em corridas de carros em Olímpia e Delfos e colecionavam prêmios sem conduzir suas próprias parelhas de cavalos e ainda em alguns casos sem deixar suas casas para testemunhar suas vitórias (Mc Glew, 1993: 36).

O recurso ao epinício se alinha, pois, como estratégia de representação e legitimação do poder tirânico, ao lado do *consumo conspícuo*. A mesma audiência, a quem o poeta indica a conexão entre a vitória conquistada e o mundo dos deuses e dos heróis, é colocada diante da imagem do templo monumental como a construção magnífica de um homem excepcional – o tirano. Para Leslie Kurke (apud Mc Glew, 1993: 37), o epinício era “um instrumento finamente calibrado para registrar e acomodar o *status* particular do vitorioso dentro de sua comunidade”, mas Mc Glew amplia essa perspectiva de análise destacando a habilidade do poema em justificar e afirmar as aspirações daquele que o encomendou (Mc Glew, 1993: nota 48). Trata-se, enfim, de estreitar os laços entre o poder político e a comunidade por meio de instrumentos de comunicação que se valem de variados suportes.

Em síntese, podemos concluir que os tiranos nas áreas ditas “coloniais” instituíram sistemas de representação e legitimação de seu poder político usando, de um lado, o cenário de suas pólis. Inscreveram, no espaço público, edificações sagradas – os templos monumentais – que funcionaram como claros e duradouros marcos ideológicos, vetores da imbricação entre a religião e a política tão característica do mundo helênico. Nessa perspectiva objetivaram a comunicação com o público local, mais próximo, os seus governados e as pólis siciliotas vizinhas com que viviam em clara competição desde as primeiras fases de implantação dos assentamentos. Esse contingente mais próximo incluía também as populações nativas que, em muitos casos, haviam sido afastadas de seus espaços originais.

A busca de legitimação voltou-se concomitantemente para o mundo grego, com os tiranos participando das competições atléticas pan-helênicas e comissionando epinícios, cuja audiência incluía os cidadãos das pólis por eles governadas e as demais pólis do mundo grego.

Voltando à questão da monumentalidade, podemos concluir com o que talvez seja o exemplo maior na manifestação do *consumo conspícuo* entre os tiranos siciliotas. O irmão de Gelon de Siracusa, Hieron, não satisfeito em criar monumentos, fundou uma “nova” cidade – Etna, onde anteriormente estava implantada Catânia (Diodoro Sículo, 11. 49. 1-3). Tornou-se, então, um verdadeiro oikista e aí atingiu o objetivo que provavelmente todos os demais perseguiram: foi sepultado na ágora da nova pólis e, de acordo com Diodoro (XI, 66, 1-67) recebeu *as honras devidas a um herói*.

Bibliografia

- Bignotto, N. (1998). *O Tirano e a cidade*. São Paulo, Discurso Editorial.
- Braccesi, L. (1998). *I tiranni di Sicilia*. Roma: Editori Laterza.
- Bruno, G. (2005). Aristocracia, tirania e democracia, em Minà. in *Urbanistica e Architettura nella Sicilia Greca*. Palermo: Assessorato dei Beni Culturali ambientali e della pubblica istruzione /Dipartimento dei Beni Culturali, Ambientali e della Pubblica Istruzione, 15-22.
- Childe, V. G. (1954). *Society and Knowledge*. Westport: Conn. Greenwood.
- Demand, N. H. (1999). *Urban relocation in Archaic and classical Greece*. Flight and Consolidation. Londres: Routledge.
- Diodorus Siculus. (1993). *Library of History* (9 vols). Oldfather, C. H. (ed. e trad.). Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Gernet, L. (1968). Marriage de tyrans. in Gernet, L. *Antropologie de la Grèce antique*. (1954) Paris: Maspero, 299-312.
- Heródoto. (2001). *História: O relato clássico da Guerra entre Gregos e Persas*. 2. ed. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro.
- Hirata, E. F. V. (1996-1997). As odes de Píndaro e as tiranias siciliotas. *Classica*, Belo Horizonte, v. 9/10, 61-72.
- Knapp, A. B. (1988). Ideology, Archaeology and Polity. *Man*, New Series, v. 23, n. 1, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 133-163.
- Knapp, A. B. (1996). Power and Ideology in Prehistoric Cyprus. in Hellström, P.; Alroth, B. (eds.). *Religion and Power in the Ancient Greek World*. *Boreas*, n. 24, Uppsala, 9-25.

- Kurke, L. (1991). *The Traffic in Praise*. Pindar and the Poetics of Social Economy. Ithaca: Cornell University Press.
- Lewis, S. (2006). *Ancient tyranny*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Lourenço, F. (Ed.). (2006). *Ensaio sobre Píndaro*. Lisboa: Cotovia.
- Luraghi, N. (1994). *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grécia*. Firenze: L.S. Olschki.
- McGlew, J. F. (1993). *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mertens, D. (2006). *Città e monumenti dei Greci d'Occidente. Dalla colonizzazione Allá crisi di fine V secolo a. C.*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Miná, R. M. P. (2005). *Urbanistica e Architettura nella Sicilia Greca*. Palermo: Regione Siciliana. Dipartimento dei Beni Culturali, Ambientali e della Pubblica Istruzione
- Nagy, G. (1990). *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- Pearson, M. P.; Richards, C. (eds.) (1994). *Architecture and Order Approaches to Social Space*. Londres: Routledge.
- Torelli, M. (2005). Archeologia greca di Sicilia: il ruolo dell'ideologia. in: Miná, P. *Urbanistica e Architettura nella Sicilia Greca*, 8-9.
- Trigger, B. (1990). Monumental Architecture: A Thermodynamic Explanation of Symbolic Behavior. *World Archaeology*, 22, 2, 119-132.
- Van Compernelle, R. (1959). *Étude de chronologie et d'historiographie siciliotes*. Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge de Rome.
- Vattuone, R. (1994). 'Metoikesis' Trapianti di popolazioni nella Sicilia greca fra VI e IV sec. a. C. *Vita e Pensiero*, n. 57, 81-113.
- Voza, C. (1999). *A Guide to Syracuse*. Syracuse: Ediprint.

A ORIGEM DA PÓLIS: OS CAMINHOS DA ARQUEOLOGIA

Archaeology and the Origins of the Greek Polis

Maria Beatriz Borba Florenzano¹

Não quero argumentar que os objetos materiais necessariamente implicam em instituições; como disse Alceu, não são as casas ou as paredes mas sim os homens que fazem uma cidade; mas há algumas instituições que pressupõem alguns traços físicos, e as instituições por si próprias são, afinal de contas, difíceis de ter seus contornos definidos.

A. Snodgrass (2006: 203)

Resumo: Ao reconhecermos que a definição de pólis² inclui necessariamente aspectos materiais tanto quanto aspectos institucionais, torna-se relevante compreender as formas de interação entre esses tipos de realidade. Nossa intenção neste breve artigo é apresentar um roteiro de alguns dos elementos materiais que emolduram o cenário do aparecimento da pólis na Grécia do século VIII a.C. Por outro lado, procuraremos mostrar que esse cenário não é apenas uma moldura estática, mas trabalha no sentido de consolidar a integração do grupo, de criar e reforçar identidades. Mostraremos como elementos materiais que mais tarde foram reconhecidos como indispensáveis na caracterização da cidade grega, tais como o templo e o *herôon*, estiveram presentes já nos primeiros momentos da pólis, agindo na configuração institucional do que hoje chamamos de cidade grega antiga. O conteúdo desta comunicação insere-se no conjunto de pesquisas do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (Labeca/MAE/USP).

Palavras-chave: cidade antiga, pólis, arqueologia, Grécia.

Abstract: The main goal of this article is to present some of the ways Archaeology can contribute to the knowledge of the emergence of Greek *póleis*. Following a concept of the Greek polis which includes not only an institutional reality but a physical one as well, we try to present concisely the results of researches that have been going on for the last three decades concerning the monumentalization of temples, the installation of *heroa*, and the orthogonal planning in new *apoikiai*.

Keywords: the Ancient City, *polis*, Archaeology, Greece.

¹ Professora Titular de Arqueologia Clássica, Coordenadora Geral do Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga/Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (Labeca/MAE/USP).

² Para a normatização das palavras gregas em português seguimos o Glossário elaborado pelo Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga. Disponível em pdf no *site* www.mae.usp.br/labeca, aba glossário. No caso de palavras já dicionarizadas, utilizamos a forma de acordo com o que consta no *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2008).

A origem da pólis: quando?

A realidade que conhecemos tão bem por documentos escritos antigos dos séculos V e IV a.C.,³ e que emoldurou a vida social e política da Grécia – a pólis – teve suas bases lançadas muito antes dessa época, em torno dos séculos IX-VIII, quando a literalidade apenas se fixava nessa região. Na verdade, os primeiros textos escritos com o alfabeto grego, como os de Homero e os de Hesíodo, não se referem explicitamente à pólis. Portanto, nosso conhecimento sobre o aparecimento dessa formação sociopolítica depende em grande medida da Arqueologia e dos documentos materiais contemporâneos aos acontecimentos e descobertos pelas pesquisas arqueológicas. É essa disciplina que pode nos elucidar um pouco a mais a respeito do processo de nascimento da pólis. E as pesquisas arqueológicas mostraram e continuam a mostrar que foi nos anos setecentos que apareceram os primeiros sinais mais claros do surgimento de um tipo de organização social, política e material que passou a ser chamada pelos gregos antigos de pólis.

Pelo fato de ser a Arqueologia uma disciplina que lida com os documentos materiais, não temos como fugir de um conceito de pólis que incluía aspectos materiais, físicos, concretos dessa realidade passada. O que ocorreu no século VIII na Grécia, em termos de mudanças sociais, políticas e econômicas, envolveu uma materialidade difícil de ser ignorada se quisermos compreender esse mundo helênico. É como nos diz o grande arqueólogo inglês, Anthony Snodgrass:

Os desenvolvimentos excepcionais do século VIII na Grécia – é verdade – parecem estar centrados em torno de uma idéia abstrata: a nova concepção de Estado. Mas, os avanços materiais e técnicos associados a essa idéia logo desenvolveram um 'momentum' próprio. É difícil decidir se algum deles deveria ser tratado como avanço independente e necessário sem o qual os outros teriam sido suficientes. (Snodgrass, 1980: 49)

Assim, é indispensável esclarecer logo de início que aderimos a um conceito de pólis não restritivo, que não se limita a uma abstração institucional. Esse conceito não restritivo de pólis considera também a maneira como os próprios gregos usavam essa palavra. Lembro aqui as pesquisas de Mogens Herman Hansen, do *Copenhagen Polis Centre*, que, em levantamento exaustivo sobre a quantidade ou o contexto em que a palavra *pólis* é usada em textos gregos antigos (incluindo a documentação epigráfica), conclui que, em 98% dos casos, os gregos usavam o termo *pólis* para se referir a um conjunto formado por um assentamento populacional mais uma comunidade política. Dessa maneira, podemos considerar que assentamento – no sentido de uma população assentada, ocupando um território –, somado à comunidade política são dois elementos inextricavelmente unidos em nossa compreensão do que

³ Todas as datas que aparecem neste texto devem ser entendidas como antes de Cristo (a.C.).

fosse a pólis. O referente desses dois elementos é o mesmo, é único. De acordo com Hansen:

Então, a pólis era em parte um Estado em parte uma cidade. A palavra *pólis* tem dois significados diferentes: quando ouvimos que um rio corre através de uma pólis, não percebemos que pólis pode também significar um Estado e, quando uma aliança é feita entre um conjunto de pólis, não percebemos que a aliança é entre cidades. Entretanto, os dois significados são inextricavelmente ligados, porque eles têm o mesmo referente (...) (Hansen, 2006: 59).

Devemos considerar esse ponto fundamental se quisermos compreender que a materialidade da pólis constituía uma moldura para as atividades dos seus membros. Mas, lembremos que não se trata de uma moldura estática. Os aspectos físicos da pólis eram o reflexo daquela formação social e política, mas, no caminho de volta, condicionavam o comportamento humano, marcando suas ações e suas decisões, criando elementos que permitiam a integração da comunidade, instalando marcos de identidade nos quais o grupo se reconhecia.

A origem da pólis: o quê?

As pesquisas arqueológicas no mundo grego – e com o uso da expressão mundo grego queremos nos referir não apenas à Grécia balcânica, mas também à Grécia ocidental e à Grécia do leste – mostram-nos com alguma clareza alguns elementos materiais do surgimento de uma organização de grupos populacionais em torno de objetivos comuns, no decorrer do século VIII. Para o propósito deste artigo, escolhemos dentre esses elementos alguns dos mais emblemáticos: o surgimento do templo, o aumento das oferendas nesses templos em detrimento das oferendas em sepulturas, o posicionamento do templo em relação ao assentamento e a instalação de *herôa* no centro dos assentamentos.

O templo

Podemos considerar o templo como marca registrada da civilização grega até os dias de hoje. Basta ver o *frisson* que existe em torno do Partenon, templo da deusa Atena, em Atenas, cuja construção original data do século VI. O Partenon é um dos pontos mais visitados pelos turistas contemporâneos. Recentemente foi inaugurado um museu moderníssimo para abrigar fragmentos de sua construção e para expor ao público em geral todas as fases de sua história; gastou-se milhões de dólares em sua restauração; há listas e listas de assinaturas pedindo o retorno de suas famosas esculturas do Museu Britânico para Atenas. Podemos mesmo dizer que, até hoje, a Grécia moderna constrói sua identidade e mobiliza a comunidade internacional usando um monumento – justamente um templo – fabricado há mais de dois mil anos. Outro elemento que demonstra como os templos são a marca registrada da

civilização grega antiga é o uso corrente que se faz, em qualquer parte do mundo, da coluna grega (dórica ou jônica), elemento arquitetônico sobretudo dos templos antigos, como indicador visual do que é grego.⁴

Pois bem, a Arqueologia registra que o templo é a primeiríssima construção, o primeiro edifício a ser monumentalizado na Grécia do século VIII. A monumentalização do templo significa que este foi o primeiro edifício que passou a ser construído em material permanente – a pedra – o que não ocorria com nenhum outro tipo de edifício nessa época. Mas este não é o único elemento da monumentalização do templo: os achados mostram a existência de projetos arquitetônicos em que proporções são planejadas e nos quais estava prevista a criação de um discurso visual por meio do posicionamento de esculturas arquitetônicas. A monumentalização do templo grego significa ainda que havia um esforço coletivo para a sua construção, implicando em algum tipo de autoridade que gerenciasse o controle e a organização desse esforço. É evidente que a existência dessa autoridade implicava também a existência de um Estado e a instalação de um culto promovido por esse Estado. Lembremos que o templo grego era a morada do deus; que servia de abrigo a sua estátua de culto e às oferendas que lhe eram trazidas pelos fiéis. O culto em si realizava-se em um altar em frente ao templo, também monumentalizado desde essa época tão remota.

Entre esses primeiros templos a serem monumentalizados e a receberem oferendas, podemos citar, como exemplo, o Heraion de Samos. Templo dedicado à deusa Hera na ilha de Samos, sua construção inicial data do século VIII, quando tinha 213 m². A arqueologia registra que antes do final desse mesmo século, ele já havia passado por uma reforma que o aumentava consideravelmente.

Outro exemplo muito citado nesse contexto é o do templo de Apolo Daphnephoros de Erétria, cuja construção é datada de c. 725. Ainda que esse templo, nessa data recuada, tivesse uma planta absidal e não retangular, como se tornou padrão para os templos gregos posteriormente, ele tinha, como o de Samos, cem pés de comprimento, perfazendo um total de 200 m² (Hall, 2007: 85).

Esses dois exemplos são muito referidos pela bibliografia em geral, mas, seguindo o exemplo de Snodgrass, podemos arrolar muitos outros templos vinculados a assentamentos incipientes e cuja monumentalização é datada do século VIII: o grande templo de Esmirna, e ainda os de Perachora, de Argos, de Micenas, de Dreros, de Mantinea, de Esparta (2006: 211-213, 283). Devemos ainda lembrar a instalação, no final do século VIII, de um templo na área que viria a ser posteriormente a ágora de Mégara Hibleia na Sicília (Vallet; Villard; Auberson, 1976: 403-428).

⁴ Justamente pelo papel desempenhado na fantasia ocidental contemporânea, o Partenon recebeu inúmeros estudos, uns mais aprofundados, outros menos. Ver, da autora, *Pérides, o Partenon e a construção da cidadania ateniense*, disponível em: <http://www.mae.usp.br/labeca/pdf/Textos_aula/8-Partenon.pdf>. Entre as referências mais recentes devem ser consultadas as várias obras sobre o Partenon de Manolis Korres, professor de arquitetura e engenharia da Universidade Técnica Nacional de Atenas.

A menção a esses edifícios religiosos exemplares visa a apontar um caminho de pesquisas sobre o aparecimento e consolidação da pólis grega, o qual começou a ser trilhado há duas ou três décadas e que vem juntando cada vez mais peças a esse enorme quebra-cabeças. Caminho que merece ser ainda seguido na medida em que as inúmeras descobertas recentes da arqueologia venham a ser articuladas em uma interpretação mais ampla e coerente sobre o aparecimento e estruturação da pólis. Até onde chegam os nossos conhecimentos, o que se depreende a partir da edificação e da monumentalização desses edifícios em época tão recuada é que a religião e, sem dúvida, o culto estatal comum estiveram no centro da criação institucional da pólis e que tanto religião quanto culto atuaram sempre como elementos integradores da comunidade. A arqueologia, assim, demonstra a complexidade do acordo realizado entre os grupos que, a partir do século X ou IX, começaram a se organizar em comunidades autônomas às quais se deu o nome de pólis. A arqueologia mostra também que, ainda que estas comunidades fossem independentes entre si, a construção de templos e santuários constituiu um traço compartilhado, pelo menos desde o século VIII, entre as instalações helênicas não apenas na Península Balcânica, mas também no Mediterrâneo do Leste e do Oeste. É o que têm revelado, por exemplo, as pesquisas arqueológicas mais recentes realizadas nas pólis gregas da Magna Grécia e da Sicília.⁵

As oferendas no espaço comum do templo

Um aspecto importante do papel da religião e dos cultos religiosos a ser considerado na constituição da pólis incipiente é que, antes mesmo da edificação monumentalizada dos templos e santuários, ou seja desde fins do século IX, constata-se um aumento considerável e repentino de pequenas oferendas dedicadas em locais públicos que mais tarde receberiam a construção de santuários. Ao mesmo tempo, registra-se a diminuição dessas oferendas nos túmulos individuais. Fatos, estes, constatados por achados realizados em inúmeros santuários escavados: como em Delfos, em Delos, em Olímpia, no Monte Ptoon (Beócia); em Philia (Tessália), em Perachora, em Argos, em Lindos, na região ática. Em todos esses santuários, é marcante o aumento de oferendas de bronze – fíbulas, alfinetes, tripodes e figurinhas –, no início do século VIII, enquanto, nas sepulturas, registra-se, ao final desse mesmo século, a sua diminuição e até mesmo o seu desaparecimento (Snodgrass, 1981: 53-54; 2006: 15). A interpretação aceita sobre esses achados é que, entre o final do século IX e o VIII, ocorreu um favorecimento do culto comum em detrimento do culto individualizado a um morto específico. Interessa-nos constatar que uma oferenda consiste de uma imobilização de riqueza, sobretudo se lembrarmos que são, quase todas – nestes casos –, pequenos objetos de metal, matéria-prima que vinha de longe, fundamental naquela época para a fabricação de armas e

⁵ Para uma bibliografia atualizada sobre estas pesquisas, recomendamos consultar os textos disponíveis no *site* do Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga, www.mae.usp.br/labeca, na aba textos.

de ferramentas e, conseqüentemente, um importante marcador de valor e de prestígio. O seu aumento nos santuários comuns implica que a comunidade como um todo estava disposta e tinha recursos suficientes para valorizar mais a atividade religiosa de todos do que aquela individualizada.

Articulada à construção monumentalizada dos templos e santuários, a freqüência aumentada de ricas oferendas nesses mesmos edifícios aponta para a organização da comunidade em torno da religião: o culto a uma divindade comum integra a comunidade, confere-lhe uma identidade e promove a consolidação dos laços e compromissos negociados.

O templo na organização do espaço

Como mencionamos anteriormente, nossa definição de pólis passa pelo espaço territorial ocupado pela comunidade políade. Espaço que inclui todo o terreno ocupado, usado e organizado pela comunidade. A realidade territorial da pólis inclui não apenas a *ásty*, mais urbanizada e muitas vezes amuralhada, mas também a *khóra*, terreno aproveitável do ponto de vista da agricultura e ainda a *eskhatiá*, área periférica, limítrofe, de bosques e terrenos menos aproveitáveis sobretudo devido à distância que os separava da área mais central. A Arqueologia mostra como, desde o século VIII, a edificação dos templos não estava limitada às áreas urbanas e centrais do assentamento, mas estes foram também construídos no território, em meio à *khóra*. Há, com efeito, registros claros do posicionamento de templos no que seria a área central do assentamento, enquanto há também descobertas significativas de templos instalados em localidades distantes desse centro, longe da área mais densamente ocupada, no que chamaríamos propriamente de território. Na classificação mais recente elaborada pelos estudiosos, esses seriam os templos ou os santuários extra-urbanos (Marinatos, 1993: 230).

Mas, note-se que não apenas templos foram descobertos no território das pólis: outros edifícios religiosos, pequenos locais de culto, pequenos santuários, locais de grandes quantidades de oferendas religiosas, são escavados com freqüência na *khóra* de inúmeras cidades gregas. O conjunto dessas descobertas começa a mostrar a composição intencional de uma paisagem religiosa ao que tudo indica com a finalidade de marcação de fronteira ou mesmo de posse do território de uma pólis. A religião então, de forma pervasiva, mostra-se como um elemento indispensável na própria consolidação da realidade material da cidade grega no momento mais recuado de sua formação.

A questão do posicionamento de edifícios religiosos no território da cidade grega como marcadores de posse e como articuladores do espaço central com o espaço mais periférico foi pela primeira vez levantada pelo arqueólogo francês G. Vallet (1967). Retomada mais tarde por Fr. De Polignac (1984), essa hipótese tem sido discutida e complementada a cada nova descoberta. O contorno dado por Polignac à interpretação do posicionamento dos templos na origem da pólis grega prevê que um grande templo na área central da pólis se articularia com outros edifícios sagrados – monumentalizados – no território (Polignac, 1985 e 1995).

Assim, por exemplo, podemos considerar como centrais o templo da deusa Atena localizado desde época arcaica na acrópole de Atenas, em uma posição privilegiada, com vista para todas as direções da Ática; ou o templo dedicado à deusa Hera, em Samos, posicionado no núcleo central do assentamento; ou, ainda, o templo descoberto no espaço central de Mégara Hibleia, mencionado acima. Estes seriam exemplos de templos poliades, centrais.

Por outro lado, templos como o Heraion, na Foz do Rio Sele, a 8 km do centro de Poseidônia (Greco, 2008: 13-15); o Heraion do Cabo Lacínio, localizado a 11 km do centro de Crotona; o templo conhecido pelo nome de Tavole Palatine, localizado nas aforas da cidade de Metaponto (4 km); ou, ainda, o Heraion argivo, também distante de Argos 13 km ao nordeste, são exemplos de templos extra-urbanos, territoriais, de fronteiras (Hall, 2007: 86-87). O Heraion na foz do rio Sele, ao norte de Poseidônia e datado do século VI, por exemplo, não apenas marcava o território até onde devia ir a jurisdição da cidade, mas era um centro importante de culto, não apenas dos gregos, como da população interiorana não grega, que também por ali aparecia para deixar suas oferendas. Além disso, o fato de estar localizado na foz de um rio, facilitava a comunicação do interior com a cidade e vice-versa, ao mesmo tempo que controlava todo o movimento. No caso do Heraion de Argos, situado na planície argiva entre Argos, Micenas, Tirinto e Midea, a documentação arqueológica parece indicar que este foi sempre um local sagrado disputado por estas pólis, que o tomavam como marco de fronteiras, até finalmente ser controlado por Argos em 460 (Hall, 2007: 87). De toda forma, podemos considerar que sua posição no território marcava a posse da planície por Argos e por essas outras pólis diante das pretensões territoriais de Mégara e de Corinto (Polignac, 1995: 32 ss.).

O fato de se encontrarem tantos templos nas periferias dos núcleos urbanos, fora mesmo das muralhas, e o estabelecimento de elos espaciais (relação direta com as portas nos muros, por exemplo) entre esses e o assentamento demonstra como a definição de um território preciso estava na agenda dessas comunidades que começavam a se estruturar no que mais tarde foi conhecido pelo nome de pólis. A definição de um território implicava no estabelecimento de fronteiras que deviam ser reconhecidas por todos, membros da comunidade e vizinhos, e na reserva de terreno passível de emprego para a própria sustentação do grupo. Os dados arqueológicos nos permitem afirmar que este é um traço que, já no século VIII, despontava na primeira organização das pólis, e que, no século VII, estará plenamente consolidado.

Podemos concluir, assim, com bastante segurança, que – e esta é uma das opiniões mais aceitas atualmente entre os pesquisadores – estrategicamente situados nos confins dos assentamentos, esses templos tinham a função de marcar o território sob jurisdição de uma pólis emergente, como se fossem um marcador de posse; deviam também desempenhar a função de proteger esse território comum em relação aos ‘outros’, fossem eles gregos ou bárbaros. Em contrapartida, aceita-se hoje que o posicionamento desses templos nas fronteiras permitia a realização de uma passagem simbólica da pólis com o

exterior (Polignac, 1995: 32 e ss.). Podemos dizer ainda que os membros da comunidade, ao percorrerem o trajeto entre um templo central e um templo extra-urbano, durante as festividades ou durante os rituais de culto à divindade, ‘experimentavam’ o espaço de sua cidade, apossavam-se dele, e integravam-se com o conjunto dos demais membros da comunidade nessa posse sobre um terreno definido. Sentiam-se parte de um mesmo todo, a pólis.

A instalação dos herôa

Há ainda um outro elemento material vinculado aos aspectos simbólicos elaborados pela religião que marca a pólis incipiente: trata-se de uma estrutura construída denominada pelos gregos de *herôon*. Por definição, o *herôon* é um local de culto a um herói, ancestral, ou de alguém assumido por aqueles que o cultuam como um ancestral. Boa parte das vezes, essa estrutura se associa ao túmulo desse ancestral, túmulo verdadeiro ou representado. A ancestralidade do herói cultuado nesses locais relaciona-se quase sempre ao seu papel de fundador da pólis (Snodgrass, 1980: 38-40).

Um exemplo bem conhecido pelo documento textual e que pode ser elucidativo nesse contexto é o episódio narrado por Plutarco (séc. I d.C.), no qual Kimon, na Atenas do século V, promove a conquista da ilha de Skiron porque, afinal, lá estavam depositados os restos mortais de Teseu, responsável pelo sinecismo ático e conseqüentemente pelo início de Atenas como pólis. Diz o texto antigo que Kimon, depois de ter encontrado os restos mortais, ou seja os ossos de Teseu, ele os traz para Atenas em ato político de grande sensacionalismo (Plu., *Thes.*, XXXVI, 1-2; *Cim.*, VIII, 3-6).

Apela-se também com freqüência para as observações de Pausânias (século II d.C.) que em suas visitas às cidades na Grécia continental menciona a existência de vários *herôa* – que ele define sempre como sendo os túmulos de heróis fundadores – nas ágoras, praças centrais da pólis grega (Martin, 1951:194-196).

A passagem de Plutarco e as várias indicações encontradas em Pausânias a respeito da importância atribuída ao túmulo de um herói fundador são meros exemplos, entre tantas outras passagens referentes a essa prática, que são recuperáveis nos textos dos autores gregos de época clássica, helenística e também romana. Plutarco, mas sobretudo Pausânias, revela de forma genérica um *tópos* sobre a instalação do culto a um herói fundador na parte central da cidade grega. A arqueologia, no entanto, por suas descobertas, consegue pontuar o aparecimento desse *tópos* na tradição helênica e destrinchar o seu papel na própria origem da pólis.

As menções aos *herôa* em Plutarco e em Pausânias, e em tantos outros textos antigos, no fundo, reelaboram uma tradição muito mais antiga que, na verdade, parece ter tido início em torno dos séculos IX e VIII, na Grécia, quando, de acordo com as pesquisas arqueológicas, sepulturas da Idade do Bronze (na Ática, Beócia, Messênia e em algumas ilhas do Egeu) foram reabilitadas, recebendo oferendas e dedicações, indicando a atribuição de uma sacralidade passível de

ser cultuada. São túmulos de época micênica, de tempos antigos que haviam sido esquecidos e que agora, no século IX ou VIII, são recuperados recebendo um novo significado (Coldstream, 1976: 8-17). Lembremos que, durante esses séculos, o campo grego estava minado pela *stasis*, pela crise de falta de terras agriculturáveis e pela instabilidade política (como a própria colonização do Mediterrâneo ocidental no século VIII deixa entrever); e que foi durante esses séculos que teve início a reestruturação paulatina da sociedade em um novo modelo sociopolítico que embasaria a criação da pólis (Whitley, 2001, *passim*; Bintliff, 1999; Austin; Vidal-Naquet, 1972: 63 ss.).

Pois bem, alguns autores acreditam que, em uma época como essa, o processo de recuperação desses túmulos antigos por alguns grupos e de reconhecimento de que eles pertenciam a um seu ancestral deve ser interpretado no contexto da busca por legitimidade de posse de território. Busca por legitimidade que deve ser inserida em um contexto de criação de um discurso de 'autoctonia' e, portanto, de validação de um direito antigo de posse de terras. O respeito a um túmulo desse tipo por parte de todos, membros do grupo e também por aqueles externos ao grupo, representaria uma segurança à instalação de um grupo definido no local.

Mas, o interesse em tudo isso é que a arqueologia revela, igualmente, que também no Mediterrâneo ocidental, nas *apoikias* recém-fundadas a partir de 750 no sul da Itália e na Sicília, são encontrados túmulos dos que seriam heróis fundadores. São os casos bastante conhecidos do túmulo de Batos, o fundador de Cirene; do túmulo do fundador da pólis de Poseidônia; e daquele do fundador de Mégara Hibleia (Greco, 2008: 24; Vallet et al., 1976: 403 e ss.). Todos datados dos séculos VIII, VII e VI. Podemos entender que, nessas fundações novas, as *apoikias* ocidentais, esse discurso visual de legitimidade fosse mais vigoroso, ainda tendo em vista sua fundação *ex novo*. Discurso esse que adquiria aspectos materiais relevantes para a marcação da identidade do grupo e de seu direito ao território ocupado.

A organização ortogonal do espaço

A inclusão, a partir dos anos de 1980, das áreas 'coloniais' gregas, sejam aquelas do Mar Negro, sejam aquelas do Mediterrâneo Ocidental, na agenda de estudos sobre a origem e natureza da pólis enriqueceu sobremodo o debate, permitindo que se construísse um conhecimento mais amplo a respeito da formação sociopolítica criada pelos gregos antigos. Como sabemos, a movimentação de gregos em direção ao Mediterrâneo ocidental, a partir do século VIII, provocou a fundação de inúmeras *apoikias* que, por força, foram organizadas espacialmente de modo que todos os participantes da empreitada tivessem seus direitos preservados em termos de posse de terras e, conseqüentemente, de espaço para a sobrevivência. É comprovada arqueologicamente a instalação de grades ortogonais desde o início na maioria dessas fundações. A ortogonalidade da malha territorial denota uma organização espacial funcional e especializada. A planta ortogonal grega revela

o pacto social que fundamenta a organização do grupo: áreas públicas e de uso comum estão perfeitamente delimitadas; desde os séculos VIII ou VII, áreas pertencentes a divindades cujo culto promove a integração dos membros da comunidade também estão bem marcadas; e ficam marcados, inclusive, os lotes designados individualmente aos participantes do pacto. Assim, em um momento em que na Grécia continental são visíveis – materialmente falando – os primeiros passos dados em direção à criação da pólis, os gregos instalados no sul da Itália, da França e na Sicília, materializam a sua organização em um novo território pelo disciplinamento do espaço territorial.

A malha ortogonal percorrerá um longo trajeto na história da Grécia antiga: foi normatizada por Hipódamo de Mileto, no século V (cf. Arist., *Pol.*, V, 1268^a e X, 1331^a); foi aplicada em assentamentos de época clássica como o Pireu, Rodes, Túrio, Priene e Mileto; e conheceu um fabuloso sucesso em época helenística, quando foi refinada e aplicada nas fundações e refundações de cidades promovidas por Alexandre, o Grande, e por seus sucessores, monarcas helenísticos.⁶ Pode-se dizer que juntamente com o templo é outro elemento que marcou a helenidade e que esteve presente entre as pólis gregas desde sua formação.

Comentário

Procuramos mostrar, por meio do rápido panorama apresentado neste artigo, algumas das várias maneiras pelas quais a Arqueologia tem contribuído para a definição de pólis, para a cronologia de seu aparecimento e para o estabelecimento de sua natureza como organização sociopolítica na Grécia antiga.

O quadro que se desenha a partir desses estudos é aquele da formação de comunidades que se valiam da religião como instrumento de integração, ao mesmo tempo em que se mostravam intensamente preocupadas com a criação de uma identidade que fosse reconhecida e respeitada também pelos vizinhos. A arqueologia revela como a posse do território pela comunidade e pelo indivíduo e a marcação do direito ao seu uso fazia-se sentir tanto na instalação de templos fronteiriços quanto no estabelecimento de grades ortogonais de repartição de lotes de uso comum, de uso dos deuses e de uso individual/familiar.

Bibliografia

- Alcock, S. (1991). Tomb Cult and the Post Classical Polis. *American Journal of Archaeology*, n. 95. p. 447-467.
- Antonaccio, C. (1999). Colonization and the Origins of Hero Cult. *Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*. Series 8, XVI, Estocolmo. p. 109-121.

⁶ Cf. projeto do Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga, do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (Labeca/MAE/USP). Disponível em: <www.mae.usp.br/labeca>.

- Austin, M.; Vidal-Naquet, P. (1972). *Histoire économique e sociale de la Grèce Antique*. Paris: A. Colin.
- Bintliff, J. (1999). The Origins and Nature of the Greek City-State and its Significance for World Settlement History. in Ruby, P. *Le Princes de la Proto-histoire et l'émergence de l'état*. Naples: Centre Jean Bérard. p.43-56.
- Coldstream, N. (1976). Hero cults in the age of Homer. *Journal of Hellenic Studies*, n. 96, p. 8-17.
- Greco, E. (2008). *Magna Grecia*. Bari: Laterza.
- Hall, J. M. (2007). *A History of the Archaic Greek World*. Londres: Blackwell.
- Hansen, M. H. (2006). *Pólis*. An Introduction to the Ancient Greek City-State. Oxford: University Press.
- Marinatos, N. (1993). What were Greek Sanctuaries. A Synthesis. in Marinatos, N.; Hägg, R. *Greek Sanctuaries*. New Approaches. Londres: Routledge. 228-233.
- Martin, R. (1951). *Recherches sur l'agora grecque*. Paris: E. De Boccard.
- Polignac, F. de. (1995). *Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Snodgrass, A. M. (1981). *Archaic Greece*. The age of Experiment. Los Angeles: University of California Press.
- Snodgrass, A. M. (2006). *Archaeology and the emergence of Greece*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vallet, G. (1968). La cité et son territoire. *Atti del Settimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, 8-12 out. 1967. Tarento: l'Arte Tipografica Napoli. p. 67-142.
- Vallet, G.; Villard, F.; Auberson, P. (1976). Le quartier de l'agora archaïque. *Megara Hyblaea*. v. 1. Roma: École Française de Rome.
- Whitley, J. (2005). *The Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.

(Página deixada propositadamente em branco)

DIÁLOGOS DA VIDA COMUM: OS ESPAÇOS FUNERÁRIOS E A CIDADE ANTIGA

Dialogues from Ordinary Life: Funerary Spaces and the Ancient City

Marta Mega de Andrade¹

Resumo: Este texto procura fazer uma reflexão sobre a dimensão pública dos espaços funerários na cidade antiga, discutindo sua importância para modalidades de *exposição*, e assim de *publicização* não tanto de idéias e valores, mas de imagens, proposições de identidade, requisições de *status*, em uma palavra, *reconhecimento*. Trata-se de uma reflexão inicial, pois, no que tange àquilo que podemos compreender como *contexto funerário*, arrolamos aqui apenas alguns fragmentos de uma primeira tentativa de aproximação dos espaços funerários, pela menção à “necrópole” do *Keirameikos*, junto aos resultados da primeira fase da pesquisa *Contextos Funerários e Exposição Feminina em Atenas*, que aborda um conjunto de dedicações funerárias feitas para e por mulheres na Ática, entre os séculos VI e IV a.C. A idéia é fazer dialogar o *espaço* e o *texto*, reaproximá-los para fundamentar a hipótese de que os espaços funerários, com suas estelas e epitáfios gravados na pedra, constituíam o que se pode definir como um contexto dialógico cotidiano, onde se podem encontrar inextricavelmente conectadas certas “funções” de publicização e exposição ligadas aos monumentos em pedra e a necessidade de expressão das famílias em um contexto mais amplo do que a esfera de trânsito dos cidadãos e da cidadania.

Palavras-chave: Contextos funerários, espaço público, morte, epigramas femininos, gênero e poder.

Abstract: This text is about the public dimension of funerary spaces in the ancient city. It discusses its importance on some modalities of exposure and making (oneself) public, not only by values or ideas but also by images, identity propositions, status claims, *social acknowledgment*, to be sure. Yet it represents a primary reflexion, so that in what we can understand as *funerary contexts*, we bring here only some fragments on a first attempt on approaching funerary spaces through an overview of the *Keirameikos* “necropolis”, together with the results of the research on *Funerary Contexts and Female Exposure in Athens*, that’s so far about a group of funerary dedications to and by women of Attica, within VI and IV centuries b.C. The idea is to create a dialogue between *space* and *text*, bonding and connecting them to give basis to the hypothesis that funerary spaces, with their steles and engraved epitaphs formed something as a dialogical context in everyday life, in which one could find deeply connected public functions of exposure tied to the monuments made of stone and the family will of expression in a broader context than the citizens/citizenship self-defined civic space.

Keywords: Funerary contexts, public space, death, female epigrams, gender and power

Espaço

Quando falamos em espaços funerários, em nossa formação de historiador ou arqueólogo, somos levados diretamente às chamadas necrópoles, características das paisagens das ruínas de cidades antigas. São estruturas mais

¹ Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora em História pela USP. Este artigo apresenta resultados da pesquisa *Contextos Funerários e Exposição Feminina em Atenas*, realizada com apoio do CNPq.

ou menos delimitadas, dependendo da cidade, presentes em locais geralmente contíguas aos muros que definem o recinto central da *asty*, e nas margens das estradas, adjacentes aos rios. Tais estruturas fornecem, de há muito, informações preciosas sobre as sociedades antigas; grande parte dos vestígios materiais da iconografia que chegaram até nós, por exemplo, são tributários das deposições em túmulos para sua preservação: centenas de milhares de vasos de cerâmica pintados puderam ser, assim, por nós, vistos, tocados, estudados.

Estamos acostumados, portanto, com o uso funerário de determinados lugares e com seu estudo arqueológico. Estamos também cientes de que esses espaços de uso funerário não são nossos cemitérios – daí a tentativa de diferenciá-los pelo termo *necrópole*. Mas este termo também pode dar uma noção equivocada da organização do espaço de que se fala (Argolo, 2006: 71 *passim*). Isso porque, apesar da presença massiva dos enterramentos e dos monumentos funerários em determinadas épocas, não podemos dizer que se trata de um espaço reservado para uma finalidade estritamente funerária, estritamente religiosa e ritual. Vale dizer, ainda, que não havia expressão no vocabulário dos gregos do período clássico para designar o que hoje chamamos de “cemitério” (Closterman, 1999: 158).

Tomemos o caso de Atenas. Na cidade, mais precisamente em suas “bordas”, como veremos, dispunham-se diversos sítios de enterramentos, concentrados em algumas regiões como a noroeste, onde, desde tempos remotos, costumava-se erigir túmulos, enterrar os mortos ou as cinzas, na região que conhecemos como a do *Keirameikos* extramuros.²

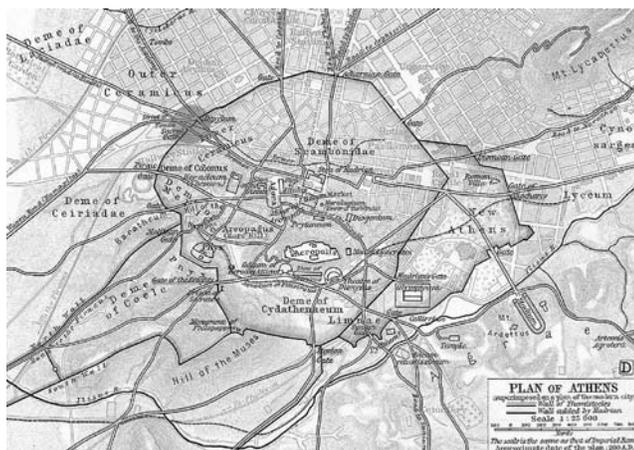


Fig. 1 – Plano de Atenas³

² Para uma descrição mais detalhada das regiões utilizadas para sepultamentos nas aforas de Atenas, remetemos ao trabalho de Argolo (2006), especialmente o capítulo 2. Disponível no banco de dissertações e teses da USP.

³ Grifo da autora, sombreado, mostrando área (aproximada) interna e externa de sepultamentos no *Keirameikos*.

Através do plano da cidade, podemos localizar, a noroeste, a posição aproximada da mais conhecida necrópole da Ática, no *Keirameikos* (na fig. 1, em sombreado). Geralmente, os espaços escolhidos pelas pólis, de forma planejada ou não, para o sepultamento de seus mortos, conformavam-se na parte externa dos muros que delimitavam o espaço urbano. Eram ligeiros ou grandes aglomerados de sepulturas, algumas delas coletivas, outras individuais, e mais para o final do século V a.C., na Ática, difundiram-se os recintos familiares (*periboloi*).

Característica das mais comuns nesses conjuntos de sepultamentos era a proximidade dos rios desde uma época mais antiga, nesse caso, seguindo o curso do Eridanos e concentrando-se numa área contígua às vias de maior circulação, como em Atenas, o entroncamento das vias sagrada, panatenaica e o caminho para Colona e para a Academia (começando no *dromos*, ligando a *asty* a uma parte significativa da mesogéia), terminando o perímetro pouco antes dos (e muitas vezes nos próprios) muros da cidade. Mas essa “exteriorização” da necrópole somente ocorreu em Atenas no final do período arcaico, quando todos os sepultamentos da zona do *Keirameikos* até a ágora cessaram, e, com a construção da muralha de Temístocles (478 a.C.), passaram a concentrar-se na parte externa do “bairro” de artesãos e ceramistas.

E por quê? As explicações dão conta tanto de um aspecto religioso e ritual, ligado à sacralização do recinto amuralhado da cidade e afastamento do *miasma* intrínseco à morte (possibilidade discutida e relativizada por Garland, 1995; Morris, 1992; Closterman, 1999), como de um momento de transformações políticas e conflitos na sociedade poliáde, conectando, nesse processo, as intervenções no espaço com vistas à implantação de uma nova espécie de *koinonia*, baseada na preponderância do *demos* (Morris, 1992; Humphreys, 1983). De fato, um tipo de “especialização” acontece quando, por exemplo, a ágora de Atenas perde grande parte de suas funções políticas e vai passando a exercer um papel de eixo econômico e de convívio social e religioso de grande importância, no final do período arcaico e no período clássico; por fim, é também momento de forte afirmação de um ideal comunal que não vê com bons olhos o luxo e o fausto dos monumentos e sepultamentos privados (Morris, 1992).

Quer acentuemos as razões religiosas, quer pactuemos com a interpretação política, saímos do século VI e entramos no V a.C. com a definição de um espaço cívico que se tem o cuidado de *amuralhar*, fazendo-se circundar com essas “necrópoles”, aglomerações de sepultamentos, que, a partir de então, margeiam as entradas principais da cidade a noroeste (*Keirameikos*), nordeste (ambos os lados do portão *Diokhares*) e sudeste, e pelas quais a pólis se apresenta aos habitantes e aos forasteiros chegados do mar e do interior, em um primeiro e mais próximo encontro.

Embora a necrópole do *keirameikos* não configure o único “cemitério” ateniense, ela concentra a atenção dos pesquisadores por diversos motivos, sendo, talvez, o principal deles o fato de que se trata de um sítio arqueológico consolidado, escavado pelos alemães a partir da década de 20 do século passado, constituindo-se, hoje, como “parque” turístico dotado de um museu próprio, com

diversas publicações (ver, por exemplo, Knigge, 1991; Garland, 1995; Morris, 1992; Camp, 2001, além do clássico de Boardman e Kurtz, 1971). Mais recentemente, foram publicados os sítios da Praça do Sintagma (Parlama; Stampolides, 2000), a nordeste, revelando mais sistematicamente os enterramentos contíguos ao portão Diochares. Um outro motivo que chama a atenção para o *Keirameikos* é a sua ligação com os funerais públicos do período clássico, nos quais os oradores eram convidados a pronunciar um *logos epitaphios* diante da população reunida, quase na entrada do Dipylon, ao longo do *dromos*.

A existência de monumentos aos mortos em guerra (*poliandra*), atenienses e estrangeiros, erigidos pela pólis, converte essa necrópole num foco de manifestações públicas do regime democrático ateniense entre os séculos V e IV a.C. A necrópole do *Keirameikos* pode ser considerada, assim, como um foco de atividades e interações públicas em um primeiro sentido de *demosia*, ou seja, “concernentes à coletividade do demos”, para além de um conjunto de alocações funerárias privadas de fundo estritamente religioso e ritual (como em nosso modo de compreender, em sentido comum, a “função” de um cemitério).



Fig. 2 – Foto do sítio do *Kerameikos*, visto a partir “de dentro”, na saída da Porta sagrada e da Via Sacra

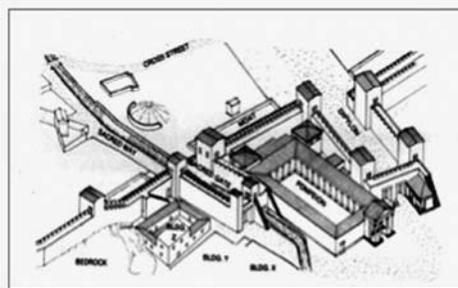


Fig. 3 – Reconstituição dos portões Sagrado (esq.) e Dipylon (dir.)

A foto na figura 2 mostra o atual sítio arqueológico do *Kerameikos*, visto a partir da posição “interna” da saída para a via sagrada. A pessoa de pé permanece em uma das bases do portão que abria o caminho de Atenas em direção a Eleusis, pela estrada que conhecemos como via sagrada ou sacra (*ierá hodós*), que se bifurcava no *tritopatreion* dando origem ao caminho, ou “rua” das tumbas e, daí, supostamente partia-se para, ou se chegava da região litorânea do Pireu. O curso do rio Eridanos seguia a margem da estrada e cruzava com ela ao entrar em Atenas; as escavações que se vêem em primeiro plano pertencem tanto a necrópole quanto às muralhas e aos próprios portões. Ao fundo, a atual igreja da Santa Trindade (*Hagia Triada*), demarca a fronteira do sítio, mas não o final da necrópole, atualmente escondida pelo desenvolvimento da cidade. Um pouco mais à direita, veríamos as ruínas do *pompeion*, denominação romana do edifício no qual se preparavam as procissões panatenaicas, destruído por volta de 86 a.C. e reocupado por oficinas e lojas após essa época. O edifício já era usado no século IV a.C, e ficava entre os dois portões, como se pode ver na reconstituição da figura 3.

Isso nos dá uma perspectiva importante sobre o eixo espacial de saída da cidade em direção a Eleusis, e de saída da procissão das Panateneias pelo portão do Dipylon, seguindo a via panatenaica até o *dromos*. Ambos os portões ocupavam uma posição central entre as saídas do Pireu, a sudoeste, e a Erian, mais ao norte, conjunto que demarcava o espaço de passagem mais movimentado entre a cidade e a região litorânea, atravessado cotidianamente por centenas de pessoas a caminho dos portos, santuários e dos *demoi* rurais como Colona e Acharnia.



Fig. 4 – Reconstituição em 3D do *Dipylon* e do *Ierá Pyle*; vista externa

Na reconstituição apresentada na figura 4, uma reconstrução hipotética do entroncamento das portas do Dipylon (maior, à esquerda) e Sagrada (*Ierá Pyle*, à direita), como se fosse visto de fora para dentro da cidade em meados do século V a.C. Pela reconstrução, é possível perceber os diversos “montículos” de sepultamento, maiores e menores. Contudo, nenhum monumento funerário é avistado, considerando-se nesse caso, como hipótese, o quase desaparecimento desses monumentos da paisagem entre 490 e 430 a.C.

Esse entroncamento das duas portas tem uma importância significativa na vida religiosa, na vida econômica e na vida cotidiana da cidade. A via sagrada, por exemplo, encontrava-se com a via panatenaica e ambas formavam uma só via chegando à ágora, assim como de lá saíam em direção ao *dromos*, e através dele ao território norte e noroeste; ou em direção ao litoral e a Eleusis. Vale lembrar, ainda, que o *Kerameikos* era um bairro de oficinas, residência de oleiros e outros artesãos, concentrando diversas atividades, do comércio à prostituição, entre a ágora e a necrópole extramuros. Um pouco antes da saída pelo Dipylon, uma fonte abastecia com água os habitantes; e poderíamos dizer desse conjunto, no mínimo, que a dicotomia “sagrado”/“profano” se aplicaria muito mal a uma tal organização (ou desorganização) das atividades, assim como a oposição mecânica entre público e privado.

É interessante notar que os monumentos públicos aos mortos em guerra, atenienses ou não, acabavam por situar-se ao longo do *dromos*,⁴ ao lado de um banho público de forma arredondada, cercados por espaços de sepultamento. O banho público parece ter funcionado regularmente no século V a.C., tratando-se então de um complexo considerável de piscinas aquecidas (Knigge, 1991: 159-160). Essa intensa ocupação do *dromos* pode explicar a extraordinária largura de aproximadamente 39m da estrada, conferindo a esse espaço um aspecto diferente do sítio às margens da via sagrada. Apesar de todo o sítio ter sido usado para fins funerários, foram as margens mais à esquerda da via sagrada, a chamada “rua das tumbas” e a área entre ambas que conheceram de forma mais significativa, no final do V e ao longo de todo o IV século a. C., o desenvolvimento de uma nova monumentalidade funerária, seja em túmulos individuais (*tumuli*) ou em recintos de família (*periboloi*).



Fig. 5 – O banho público e o monumento aos espartanos (403 a.C.), na rota noroeste (*dromos*) a partir do portão do Dipylon em direção à Academia

⁴ “The extraordinary width of the Dromos is explained by the events that took place here, according to the ancient tradition. Every winter the Epitaphia, the funeral ceremonies for the Athenians and their allies who had fallen in war, were held in front of the Dipylon (...)” (Knigge, 1991: 157). A localização do *demosion sema* permanece, contudo, incerta.

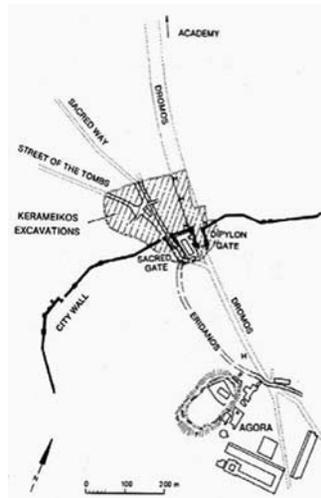


Fig. 6 – Cruzamento da Via Sagrada com a Rua das Tumbas



Fig. 7 – Parte dos *tumuli* e dos peribolos entre a via sagrada e a “rua das tumbas”

Humphreys (1983: 121) afirma que este hábito novo de erigir memoriais privados de um tipo bastante diferente daqueles que ocuparam a região do *Kerameikos* no período arcaico (muitos dos quais foram derrubados e utilizados na construção da muralha de Temístocles) pode ser compreendido como um modo pelo qual as famílias se apropriaram da ideologia cívica da bela-morte do cidadão, emulada nos funerais públicos e reiteradas pelo *logos epitaphios*. Poderíamos dizer, com isso, que a nova monumentalidade, acompanhada da provável aquisição privada de pedaços da terra para acomodação de peribolos e outras formas mais individualizadas de sepultamento, constituía uma forma de alçar a família, ou a esfera da família, novamente ao espaço público, fazendo da família (*oikias*) o centro de uma ideologia cívica e o foco da pólis como sociedade.

Com isso, e apesar da maior concentração da monumentalidade privada na área entre a via sagrada e a rua das tumbas, vemos que os sepultamentos privados ocupavam a mesma zona “estratégica” que os monumentos públicos, entre o portão sagrado e o portão do Dipylon; e, nessa região, acabaram por reiterar o aspecto público da monumentalidade funerária, mesmo aquela comemorativa de indivíduos e famílias, sem uma conotação diretamente coletiva.

Alguns estudiosos, preocupados com o problema da apropriação dos espaços de sepultamento, consideram difícil determinar se as famílias podiam dispor de uma área pública definida para erigir seus memoriais ou se elas adquiriam essas áreas, e de quem eram adquiridas (Garland, 1995; Closterman, 1999). Mas acredito que a questão da apropriação não deve se guiar pela forma jurídica da ocupação do espaço para sepultamentos privados. De fato, a *escolha* de sítios com grande movimentação de pessoas, ao longo das vias mais importantes, próximos às entradas da cidade, mas, ao mesmo tempo, ligados às áreas residenciais e não “cívicas” (no sentido funcional do espaço), tornava essa espacialidade visível e importante na perspectiva da vida cotidiana, dos usos cotidianos das estradas, da captação d’água, do comércio, do trabalho e do “lazer”. Essa visibilidade cotidiana define a necrópole como lugar de publicização, de exposição, mas não um lugar institucional; espaço de comunicação da sociedade antes do que da pólis, embora ela tenha ensaiado inserir-se aí, primeiro com a interdição à monumentalidade privada e entre 490 e 430 a.C., depois, com a ocupação da área cortada pelo *dromos* com monumentos públicos como o *demosion séma*.

A compreensão desse espaço como público é o assunto que nos interessa aqui. Mais precisamente: em que sentido uma necrópole como a do *Kerameikos* constitui um lugar público? Já mencionamos o “lugar público” em sua acepção de *demosios*, “coletivo”, aplicável aos *polyandra* bem como ao *demosion séma*. Contudo, podemos ainda enfatizar um sentido mais comum, mais “banal”: lugar de passagem, de movimento, das idas e vindas cotidianas. É claro que, sendo esse espaço usado para os rituais ligados à morte, não é de se estranhar que a sua ocupação tenha também este caráter “público” das formas de religiosidade: demonstrar-se praticante de uma determinada piedade religiosa, aquela que se *mostra* pela operação correta dos *nomizomena*, do conjunto de ritos costumeiros que engajam a família na morte como processo e passagem.

Mas, na medida em que não estamos tratando de um espaço religioso nem de uma instituição religiosa capaz de opor o sagrado ao profano, percebemos que a religião como *leitmotiv* não pode sobre-determinar todas as questões. De fato, o espaço funerário, quando referido a pólis, é e não é *religioso*. Ele o é na medida em que a religião não tinha realmente um domínio separado no mundo antigo, sendo, ao contrário, pertinente à vida inteira, ao tempo-espaço e à existência da própria comunidade. Mas, ao mesmo tempo, isso torna a religião ubíqua e a sua mescla com as interações, práticas, representações, multifacetada. Por isso, não nos interessa, no âmbito da investigação, o espaço funerário tomado em si mesmo pela função funerária, religiosa e ritual. Não que os ritos não tenham um papel, pois eles têm, aliás, figura central na organização

desses espaços, como nos mostra Ian Morris em seus estudos. Mas há, contudo, outras preocupações regendo tal organização, cuja “banalidade” normalmente afasta o enfoque dos pesquisadores.

O aspecto “banal” que menciono aqui diz respeito à utilização dos espaços de sepultamento para um tipo estranho de “conversa”, tanto no sentido literal de propor um diálogo quanto no sentido figurativo do *ato de palavra*, ou seja, de um espaço que de algum modo “serve” para mobilizar discursos. Assim, em vez de *espaço*, colocamos em foco o *contexto*, ou seja, a dimensão *total* em que um *espaço* aparece de modo triplo, como dizia H. Lefebvre (1973): como espaço vivido, praticado e concebido, indistintamente.

Tomemos um exemplo, e este exemplo vem da literatura, mais precisamente do diálogo *Fedro*, de Platão. O que se encontra lá? Uma alocação: Sócrates é guiado por Fedro para fora dos muros da cidade, seguindo, pés descalços, o curso do Ilissos até alcançarem a sombra de uma árvore. Lá chegando, ambos constataam tratar-se de um lugar sagrado, provavelmente dedicado a Achelous (divindade ligada às águas) e às ninfas “a julgar pelas figurinhas e estátuas de terracota” (230b). Teria-se passado, ali, a estória do rapto de Oreítia por Boreas (tão popular na iconografia ática)? Resposta negativa de Sócrates. A porta pela qual saíram os amigos não foi nem a sagrada, nem a do Dipylon. Saíram na direção de Agra, portanto pelo centro-leste. Como no perímetro das outras saídas da *asty*, os amigos atravessaram locais de sepultamento, mais discretos com certeza, talvez não dotados de monumentos mas, antes, túmulos e montículos. De qualquer forma, o espaço funerário não é mencionado, e os caminhantes preferem eleger, na paisagem, o rio, as árvores, as lendas. Eis um desses usos estranhos dessa estranha espacialidade, que se presta tão bem ao rito funerário como ao mito, à religião, ao simples passeio cotidiano.

Compreendemos, então, que o espaço funerário fazia plenamente parte da vida comum, dessa dimensão de encontros e negociações corriqueiras, que, como veremos, ao trazer à tona as dedicações funerárias femininas, que são o elemento básico da nossa pesquisa, têm um papel político na vida da cidade.

Texto

Prudência, virtude e o agon das mulheres

Nos epitáfios femininos do período arcaico, faltam estruturas textuais de louvor nas dedicações a mulheres.

[E] 75. Atenas, base de mármore, séc VI a.C. *Aqui Philtiades de Samos sepultou a casta Lampito no solo, longe de sua terra natal. Endoios fez a estátua.*

Já nos epigramas masculinos, uma fórmula se destaca:

[E] 71 Atenas, Dipylon. base oblonga de mármore, 560-510 a.C. *O pai, Cleóbulo, fez o sêma para Xenofantus, morto, em honra de sua areté e sophrosuné.*

[E] 85 Atenas; fragmento de base de mármore. c. 550 a.C. *Diante do sêma de Antíloco, o nobre e prudente, derrame uma lágrima; pois a ti a morte espera também. Aristíon me fez.*

O *agathou kai sophronos andros* (nobre e prudente) Antifilo, assim como Antíloco, deve ser lembrado por este ideal que, segundo Friedländer ([E], 1987), faz eco à poesia lírica de um Tirteu ou Theognis em seu elogio do hoplita, ganhando, portanto, conotações “marciais”. Do mesmo modo, em honra tanto da virtude (*aretê*) como da prudência (*sophrosunê*) de Xenofantus, seu pai fez o *sêma*. Ainda segundo Friedländer, teríamos aqui uma variação daquele ideal guerreiro de Theognis, com conotações “moralizantes” e conexões com a poesia de Sólon (o comedimento como virtude). Ideais que fabricam uma imagem estilizada do cidadão-soldado, ou melhor, do hoplita cidadão do período arcaico.

Essa fórmula aparece no período clássico, mais especificamente no século IV a.C., em grande quantidade de dedicações funerárias femininas, como no epigrama de Arquestrate:

[GV] 495, Atenas, Markopoulos , c. 375 a.C. *Aqui a terra cobre alguém nobre e prudente [agathèn kai sóphrona], Arquestrate, cujo homem [andri] sofre demais com saudades*

Aliados a essa referência à poesia lírica e ao épico, surgem nos epigramas do período *topoi* sobre o *kleos*, a glória e o renome, das mulheres falecidas. Mais frequentemente, enunciados como “alcançou o termo de todas as virtudes” (ou seja, chegou à maior virtude que um mortal poderia obter), e ainda “obteve virtude imorredoura” ou “elogio eterno”, sugerem um contexto competitivo cujo prêmio é a imortalidade e a plenitude da *aretê*. Aparentemente, instala-se uma competição sobre quem tem “mais louvor” ou “mais virtude” entre as mulheres.

[GAe] 18.37 Atenas, c. 380 a.C. *O corpo de Timokleia encerra-se nas dobras da terra. Tua virtude deve permanecer pela eternidade, pois a memória da nobreza é imortal*

[GAe] 25.55; Atenas, c. 380 a.C. *Conseguiste mais louvor [pleíston épainon] que todas as mulheres entre os homens, ó Antípe, e agora, apesar de morta, ainda o mantém.*

c. 380-70 a. C. estela tipo IV

[GV] 890, Pireu, c. 360 a.C. *Glícera, filha de Tuclides. O que não é freqüente em uma mulher, ser excelente e ao mesmo tempo sensata [esthlèn kai sóphrona], é o que alcançou Glícera.*

Além da importância da virtude e do renome em um contexto agonístico, surge com frequência uma injunção à visibilidade dos elogios, como testemunho de valores de virtude e honra, mas também como prova das opiniões elogiosas e das honras que um filho (não nomeado) merece por fazer com que todos possam ver a sua piedosa (*hosíos*) mãe.

[GV] 1654; Peania, c. 390-80 a.C. *É do destino que tudo o que vive tenha que morrer; e tu, Pausímaca, deixaste para trás uma penosa dor como quinhão de seus progenitores, tua mãe Fenípe e teu pai Pausânias. Aqui eleva-se um memorial de tua virtude e prudência [aretês sophrosúnes te] para que os passantes [pariôsin] o vejam [horân].*

[GV] 287, Pireu, c. 390 a.C. *Beltiste, filha de Numenio de Heraclea. A minha piedosa mãe [hosíos] enterrei, para que todos possam vê-la [pâsin idésthai]. Por isso sou digno de elogio e honras*

Sui generis esta conexão entre enterrar e fazer ver a todos, *pâsin idésthai*. Pois ela indica que o ato de sepultar o corpo de Beltiste é requerido para fazer com que se a veja, Beltiste, uma piedosa (*hosíos*) mãe. E muito longe vai a idéia de que não se deve falar nem ouvir das mulheres uma só palavra.

Como não ceder à tentação de fazer a analogia com os *topoi* da Oração Fúnebre aos mortos em guerra, pronunciada nos funerais públicos por oradores escolhidos? Como já foi observado, esses elogios eram usados no período arcaico no contexto do louvor militar e “militante”. Um ideal de cidadania com raízes em Sólon e na poesia lírica arcaica se descortinava através desses epigramas, todos masculinos. Mas seria preciso ainda compreender como se dá, e principalmente por que se dá esta passagem de um elogio guerreiro aos epitáfios das mulheres.

No século IV a.C., algumas mulheres são também comemoradas por serem “profissionais”, como diz E. Kosmopoulou (2001); por terem uma atividade pública proeminente, como sacerdotisa (Chairestrate, P7) e como médica/parteira (Phanostrate, M1), ou por terem sido amas, como o caso de Melita (N7), filha de um isóteles (meteco ou liberto que recebe uma franquia “cidadã”). Mas longe de serem alvo de reconhecimento apenas pela sua função, a sacerdotisa Chairestrate é *guné*, mãe e avó; a parteira Phanostrate é *guné*; e Méliita é filha. Parece-me que isso sugere uma complexidade maior das relações sociais que são expostas nos espaços funerários para o reconhecimento das mulheres.

Não é possível generalizar a partir de poucos exemplos, muito menos estender certas hipóteses a um número significativo de monumentos. Mas podemos sugerir uma mudança de foco sobre os epigramas femininos entre os séculos VI e IV .C., com uma passagem de um momento em que se erigem monumentos às filhas em estado pré-nubere e aos filhos – e daí também a valorização do relacionamento entre irmãos, como no caso de Archias e sua irmã Phile ([E] 169) – representando a proeminência e o prestígio social de

um *oikos* paterno, a um outro em que, mesmo que ainda se obedeça à lógica das filhas casadas ou por se casar, essas aparecem muito pouco como irmãs, e frequentemente como esposas e/ou mães. As “filhas” parecem estar, agora, no mínimo entre duas casas e com outros laços externos, não sendo tanto o foco no *oikos* paterno mas nas redes de relações entre *oikoi* o que mais se apresenta. É isso no que tange às relações de parentesco, pois se incluímos aí as chamadas “atividades profissionais”, o escopo das redes sociais se amplia de uma forma que ainda é preciso debater.

A hipótese que gostaria de seguir, quanto a essa questão em particular e no futuro da pesquisa, liga-se a uma proposta há muito tempo discutida por C. Sourvinou-Inwood em artigo intitulado *Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern* (1995). Ela propunha inverter os termos da equação com a qual abordamos as relações de gênero na Grécia Clássica, entre o público e o privado, ou entre a pólis e o *oikos*. Normalmente, nos estudos sobre as mulheres, acontece de se desenvolver a temática da condição feminina a partir de uma premissa: a de que, com relação à pólis, as mulheres viviam uma espécie de minoridade legal, sendo dependentes dos homens e excluídas das decisões políticas, enquanto que no *oikos* elas encontrariam seu espaço próprio e sua identidade. Sourvinou-Inwood propõe o desafio de ver isto ao contrário: enquanto no *oikos* as mulheres dependem dos homens (pai, irmãos, marido) como seus tutores – o que aparece muitas vezes nos discursos dos oradores áticos – e não têm uma responsabilidade religiosa fundamental como operadoras de ritos da casa (apenas em pontos particulares, como por exemplo em uma fase do rito funerário), é no domínio da pólis que elas operam de forma independente como oficiantes nos rituais, sendo aí, na dimensão religiosa da pólis, que as mulheres encontram seu reconhecimento e sua força como “parte” da cidade.

Transferindo essa discussão para os propósitos desta pesquisa, diria que a hipótese a desdobrar é a de que, no espaço público dos sepultamentos, as mulheres são reconhecidas por uma *persona* social que deve muito a um tipo de identidade pessoal baseada obviamente não no “eu”, mas em uma estrutura de exposição fundamentada no louvor (e na censura). Essa estrutura já “funcionava”, por assim dizer, no universo masculino das realizações bélicas: podemos conferir sua importância nos poemas de Homero, além de sua conexão com a memória e a palavra do poeta. É claro que essas mulheres comemoradas nos túmulos têm sua identidade entrecortada por laços familiares, muito mais até do que aparecia no período anterior. Essas redes de relações complexificam a forma de reconhecimento da posição social da mulher falecida, mas o reconhecimento social que esses muitos elos requisitam vem do elogio e não somente do fato da mulher *aparecer* inserida nessas redes (embora as duas coisas estejam inextricavelmente relacionadas). Ora, o louvor faz lembrar, expõe publicamente, aos olhos de todos, para que todos vejam. É assim, é na exposição e num espaço público que as mulheres são valorizadas como mulheres, conferindo, no mesmo movimento, valor ao pai, ao marido e aos filhos.

O amor

O amor (*philia*) é um outro tema que pontua os epigramas do período clássico. É difícil compreender qual o escopo de uma relação de *philia*, mas pelos exemplos dos epitáfios podemos arrolar algumas delas empiricamente. Entre 440-325 a.C., vemos surgir uma série de relações qualificadas como *philia*, por exemplo com a menção aos *philois*, os amados, que são provavelmente os filhos. Uma moça (?) de nome Anthemis (Pfohl, 1967: 112) é comemorada por sua virtude e *philia*; e diversos maridos declaram amar, e mesmo venerar a mulher/esposa/consorte. No epitáfio de Méliita, os termos derivados de *philia* perfazem quase todo o enunciado do diálogo:

[GAe] 19.39; Pireu, c. 360 a.C. – *Saudações, túmulo de Méliita. Jaz aqui uma mulher de valor. Amante de seu amante homem Onésimo, eras a melhor. Por isso agora ele continua lamentando a tua morte: eras uma mulher de valor. – saudações também, mais querido dos homens, ama os meus.*

Em seu artigo na coletânea *O Homem Grego* (1994), James Redfield analisa o que denomina “desaparição da vida privada” na ideologia dos atenienses do período clássico. E uma das constatações que ele faz para sustentar justamente que há uma desvalorização ideológica do “privado” no contexto do discurso oficial da pólis democrática é a da ausência de histórias de amor, ou a ausência de uma valorização positiva do amor no período. Redfield lança mão dos oradores áticos e dos historiadores, basicamente, a fim de mostrar que, na literatura, uma espécie de ideologia “oficial” abordava o casamento como parte de um universo de públicas e masculinas transações; como um contrato, enfim, entre dois homens. Não me cabe discutir a propriedade ou não desta observação; mas se, de fato, tomamos o ideal normativo da boa-esposa focalizando os contextos em que se discute uma postura feminina ideal nos diversos textos atenienses, desde as tragédias até os diálogos socráticos, veremos que se enfatiza o papel de *conduzido* ou *governado* que as mulheres virtuosas deveriam empenhar-se em assegurar da forma como melhor sua natureza impunha. Não se nega o amor (*philia*) entre homem e mulher no casamento; apenas ele não aparece como elemento relevante.

Quando nos deparamos com a profusão de declarações de amor que os homens fazem para as mulheres nesses epigramas funerários, percebemos que, se podemos falar de tipos, de padrões de representação, esses padrões não condizem necessariamente com aqueles que os textos do período clássico mobilizam. Poderíamos supor, por exemplo, que mulheres como Méliita, Mnesareta ([GAe] 15, 30) ou Dionysia ([GAe] 10, 20) são exemplos de boas esposas, mas isso reduziria tanto a capacidade que seus epigramas têm de dizer outras coisas! A começar pela ampla rede de relacionamentos que às vezes conecta uma dessas esposas à mãe, ao pai, aos irmãos, e mesmo a um tipo de atividade como o de sacerdotisa. Além disso, Dionysia não amava a riqueza, mas antes amava seu marido e a prudência; Méliita era amante de seu homem, e,

se era *chresté*, era também *kratisté*, a melhor; e não será lembrada por nenhuma atividade de gineceu, assim como Mnesareta não o será, mas antes por ter alcançado o termo de todas as virtudes, uma *areté* imorredoura. E Beltiste, que o filho quer que os outros vejam e que, por isso, o cubram de honras! Podemos presumir que as honras devidas a Beltiste ou Méлита advinham de sua figuração como boas esposas; mas podemos apenas presumir, pois não é isso que os epigramas nos dizem. Nos espaços funerários, as esposas são honradas e são amadas e é perfeito exibir isto, e mesmo competir por isto: pelo maior amor do consorte, pelo maior quinhão de virtude, honra e louvor que uma mulher pode obter.

Acredito que não estamos ainda preparados para absorver a sensível diversidade dos discursos sobre as mulheres nos epigramas funerários. Vou exemplificar com a discussão de dois artigos que foram fundamentais no percurso deste estudo: o de Diana Burton (2003) e o de Robin Osborne (1997). Na opinião de ambos, que de resto reflete uma perspectiva geral sobre o tema da representação das mulheres em monumentos funerários, as imagens das estelas funerárias clássicas buscam representar as boas esposas de uma elite, inseridas nas relações domésticas e familiares; os epitáfios, por conseguinte, elogiam essas esposas com virtudes que, como *areté* e *sophrosuné*, *querem dizer outra coisa quando aplicadas às mulheres*. Para sustentar essa afirmação, D. Burton tem, por exemplo, o apoio de Aristóteles na *Política* I. 1260, em que isso é dito literalmente (quando se distinguem virtudes de conduzidos e de condutores, *archomenoi* e *archontes*), e do diálogo *Menon*, de Platão; isso sem falar em outra herança socrática, o *Econômico*, de Xenofonte, que também propõe uma competição pela virtude, estando cada um em seu lugar complementar, mas diferente, o homem e a mulher.⁵

Seja. Mas vejo ao menos dois problemas em concordar com isso. Primeiro, D. Burton assegura-se, aqui, de um explicação que se impõe aos dados dos contextos funerários por uma já tradicional preeminência do consolidado *corpus* literário da Grécia clássica; é como o prisioneiro que quer ser algemado de novo, após vislumbrar os portões da prisão que se entreabrem. Se eu vejo o burburinho da rua, por que gostaria de rever as grades que me separavam dele?

Ora, mesmo Aristóteles, quando afirma as diferenças entre *areté* e *sophrosuné* do conduzido e do condutor, segue um debate que ele refere à figura de Gorgias e ao *Menon*, de Platão; refere à herança socrática, portanto, que de resto deu seus frutos no que tange a uma compreensão/valorização do casamento e do amor (que segue uma direção diversa da do casamento). Mas em que medida essa herança poderia dar conta *de todas as referências* à *areté* e *sophrosuné* nos epitáfios dedicados a homens e mulheres no período clássico? Em que medida

⁵ “As virtudes descritas – *areté*, *eukleia* (bondade e renome) são encontradas em epitáfios tanto masculinos como femininos (...) Mas estas virtudes compartilhadas não necessariamente implicam uma falta de distinção entre virtudes masculinas e femininas após a morte. Aristóteles afirma com firmeza que as virtudes, tal como *areté* e *sophrosyné* não são as mesmas para homens e mulheres” (Burton, 2003: 26-7)

isso pode explicar o *agon* entre mulheres em torno da *areté*? Em que medida poderia explicar outros atributos, como *eusebes*, *eusynetos*, *hósios*, ou *chresté*? Por que não tentar fazer, então, o movimento inverso de partir dos discursos nos epitáfios e, inseridos nos contextos funerários, mobilizá-los em uma história que os envolve num circuito não de espelhamento com a literatura, mas de apropriação política, envolvendo talvez aqueles que Aristóteles chamava de *archontes* e *archomenoi*?

A segunda objeção vem de encontro ao foco da abordagem. Para Burton, como para Osborne, o elemento a ser compreendido é o elogio em si, palavra com conteúdo e significado: honra, nobreza, etc. Mas e o *topos*? Se considerarmos o enunciado, o *speech-act* dos epitáfios, não é tanto o sentido do elogio que importa, mas uma emulação “artefactual”, material, de um pedaço de fórmula, um pedaço de inscrição: *aretés tes sophrosúnes* é um desses *topoi*. Posso dizer dele que significa outra coisa aplicado às mulheres; mas posso mudar o foco, das mulheres em si, para um contexto social de exposição feminina e de públicas requisições, e verificar que a fórmula, antes de distinguir homens e mulheres, aproxima, ambos, de uma estrutura arcaica de elogio público.

Continuidade, portanto, de dois elogios que surgem frequentemente conjugados, entre o período arcaico e, pelo menos, o período que vai de 400 a 375 a.C. E não posso encerrar a questão afirmando que, para um homem e para uma mulher, *aretés tes sophrosúnes* diziam coisas diferentes. Pois, de fato, na paisagem funerária o provável usuário, consumidor, leitor dos monumentos *vê a mesma coisa*. E frequentemente vê o mesmo em estelas que também são muito parecidas na atenção que conferem a figuras femininas e grupos familiares. Daí a inferir que ele lia diferente, e que ao ler *sophron* como atributo de uma mulher ele imediatamente a remetia à reclusão do espaço doméstico, à subordinação ao marido e ao comedimento sexual/verbal... passam entre os dois rios de pré-concepções. Basta se perguntar como esse ato imaginativo poderia compor “comedimento casto, ocultado, feminino, subordinado” com a imensa requisição de exposição dos contextos funerários, com a constante injunção a que o passante pare e veja, com a freqüência da proposta de competição entre as mulheres, para ao menos começar a sugerir que isso possa ser uma transformação discursiva profundamente ligada àquilo que se espera, ou àquilo que o espaço público requisita, permite, autoriza. As mulheres – esposas, filhas e mães, em primeiro lugar – parecem ter justamente entrado nessa dimensão pública do espaço da cidade.

É esse fenômeno que Osborne fala em seu artigo *Larw, the democratic citizen and the representation of women in classical Athens* (1997). Ele discute sua hipótese baseada numa espécie de acordo simbólico representado pela lei de 451 a.C. atribuída a Péricles. Talvez a “jurisprudência” mais conhecida do período clássico seja essa lei, que teria limitado a cidadania a filhos de pai e **mãe** atenienses. O que Osborne argumenta é que a lei, por mais que se possa

discutir sua aplicação de fato, e por mais que se possa levar em consideração ou relativizar o significado deste “e mãe ateniense”, deve ter suscitado um jogo de negociações simbólicas em torno da figura **da ateniense**, da *asté*. Isso não quer dizer que se tenha podido esperar da ateniense uma participação no governo da pólis, uma cidadania formalmente constituída. Mas, para o autor, a valorização das mulheres nos espaços funerários, tanto em monumentos como nos epitáfios, poderia ser melhor explicada se tomássemos esse reconhecimento de um tipo de cidadania como referência. Uma espécie de transposição simbólica: as mulheres cidadãs não podem conduzir a pólis, ou seja, não podem atuar na esfera institucional, masculina e militar, da política; mas por conta deste impedimento, elas passam a ser valorizadas *publicamente* como cidadãs, em uma dimensão que foi sempre um calcanhar de Aquiles para o sistema político da democracia ateniense: o espaço religioso público dos sepultamentos. Robin Osborne sugere, assim, que a presença elogiosa das figuras femininas nos espaços funerários representa uma melhora no *status* social das atenienses, a partir do final do V século a.C.⁶

Tendo a concordar com essa sugestão; e o artigo de Osborne é muito bem fundamentado. Contudo, após um contato maior tanto com os epitáfios como com as inscrições, monumentos, e organização dos espaços, tenho dúvidas em relação à centralidade da lei de Péricles para esse jogo de requisições simbólicas; assim como também tenho dúvidas no que diz respeito à passagem da constatação dessas requisições em contextos funerários à suposição de uma melhora do *status* social das atenienses.

No que pude constatar até esse momento do estudo, as mulheres parecem receber epigramas não tanto pelo estatuto de suas famílias (cidadãs ou não), mas por uma necessidade de louvor que, sugiro, não passa, necessariamente, pela cidadania formal, legal, como um valor. Os espaços funerários, com seus monumentos e inscrições privadas, não são espaços exclusivos dos cidadãos ou das famílias cidadãs. Nesse sentido, a decisão de louvar alguém com um epitáfio não me parece, ao menos no momento atual da pesquisa, depender de uma relação direta com o espaço político institucional da cidade.

A valorização das mulheres em contextos funerários parece-me um fenômeno que extrapola o simbolismo da *asté* como esposa e mãe *ateniense*. A análise de Osborne fornece um modelo explicativo legítimo: já que as mulheres podem ser legalmente consideradas cidadãs, de alguma forma isso precisa ser concretizado para que, justamente, seja possível pleitear para uma esposa o estatuto de ateniense. Ora, é nas sepulturas dos ancestrais que, de há muito, os magistrados precisam ancorar a sua pretensão de serem atenienses *natos*. Seria razoável, então, sugerir que essas mesmas sepulturas confeririam legitimidade e valor às mulheres. Contudo, se posso concordar que muitos dos casos encontrados demonstram essa preocupação em valorizar a filha e a

⁶ “Sugiro que esta requisição simbólica teve, de fato, um efeito em como os atenienses simbolizavam sua própria identidade, encorajando o reconhecimento público de esposas e mães atenienses. E eu sugiro ainda que esta nova linguagem simbólica, por seu lado, afetou as atitudes atenienses [com relação às mulheres]” (Osborne, 1997: 11).

esposa atenienses, não me parece que a explicação por esta via possa dar conta das especificidades do discurso dos epigramas, e não me parece ainda que possa ser estendida para a compreensão de um fenômeno geral de valorização da exposição feminina em imagens e palavras.

Em síntese: as famílias expõem suas mulheres; a cidadania não é um elemento comum a essa exposição, mas o louvor e a *philia* parecem sê-lo. As requisições sociais e a mobilização da opinião pública nos espaços funerários não são fenômenos exclusivos do período clássico: prestígio e opinião seguem juntos, desde o período arcaico, senão nos epigramas para as mulheres certamente nos epigramas dedicados aos homens, como procurei mostrar. Colocar a figuração do feminino no centro do prestígio e no cerne da opinião pública não condiz com a visão do silêncio e da reclusão aplicados às mulheres. O que torna mais intrigante a profusão da exposição feminina em contextos funerários entre 440-325 a.C., não se restringindo de maneira alguma aos cidadãos, embora possamos concordar que eles se façam representar majoritariamente e provoquem a emulação dos outros. Certamente, isto aponta para um lugar público e politicamente importante, ocupado pelas mulheres como indivíduos valorosos, nobres, e, de certa forma, heróicos. E o *timing* dessa representação a liga ao fato político do momento final da democracia, momento de enfraquecimento do *demos* e, talvez por isso mesmo, radicalização do regime. Essa relação entre ideologia política, entre marcos simbólicos de sustentação de um grupo hegemônico de cidadãos, e o aparecimento de elogios às mulheres em espaços funerários de exposição, indica fortemente que, por meio das requisições de louvor das famílias, está se gestando um espaço de negociações políticas em um espaço de convivência entre os cidadãos e os “outros”. Banalidades.

Bibliografia

- Andrade, M. M. (2002). *A “Vida Comum”: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP & A.
- Andrade, M. M. (2004). “Público”, “privado” e contextos funerários. *Phoenix*. Rio de Janeiro, v. 10, 229 - 245.
- Argolo, P. F. (2006). *Imagens da Família nos contextos funerários: o caso de Atenas no período clássico*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Boardman, J.; Kurtz, D. (1971). *Greek Burial Customs*. London: Thames and Hudson.
- Burton, D. (2003). Public Memorials, Private Virtues: Women on Classical Athenian Grave Monuments. *Mortality*, v. 8, n. 1, 20-35.
- Camp, J. (2001). *The Archaeology of Athens*. London/ New Haven: Yale University Press.

- Clairmont, C. (1970). *Gravestone and Epigram*. Mainz: Von Zabern.
- Closterman, W. E. (1999). *The Self-Presentation of the Family: the Function of Classical Attic Peribolos Tombs*. Ann Arbor: PhD Phil. Thesis, John Hopkins University.
- Friedländer, P. (1987). *Epigrammata*. Greek Inscriptions in Verse from the Beginnings to the Persian Wars. (1948). Berkeley: University of California Press.
- Garland, R. (1985). *The Greek Way of Death*. Ithaca: Cornell University Press.
- Humphreys, S. (1983). Family Tombs and Tomb Cult in Classical Athens: tradition or traditionalism? in Humphreys, S. *The Family, Women and Death*. London: Routledge & Kegan Paul. 79-130.
- Knigge, U. (1991). *The Athenian Kerameikos*. History, Monuments, Excavations. Athens: Deutsches Archäologisches Institut Athen.
- Kosmopoulou, A. (2001). "Working Women": Female Professionals on Classical Attic Gravestones. *Annual of the British School at Athens*.
- Lefebvre, H. (1973). *La Production de L'Espace*. Paris: Anthropos.
- Morris, I. (1992). *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: University Press.
- Osborne, R. (1997). Law, the Democratic Citizen and the Representation of Women in Classical Athens. *Past and Present*, n. 155, 3-33.
- Parlana, L.; Stampolides, N. C. (eds.) (2000). *Athens: the City Beneath the City. Antiquities from the Metropolitan Railway Excavations*. Athens: N. P. Goulandris Foundation Museum of Cycladic Art.
- Peek, W. (1988). *Griechische Vers-Inschriften*. I. Grab-Epigramme. (1955). Chicago: Ares Publishers.
- Pfohl, G. (1967). *Greek Poems on Stones, I. Epitaphs*. Leiden: Brill.
- Redfield, J. (1994). O Homem e a Vida Doméstica. in J.-P. Vernant. (ed.). *O homem grego*. Lisboa: Presença. 147-171.
- Sourvinou-Inwood, C. (1995). Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern. in Reeder, E. (ed.). *Pandora*. Princeton: Princeton University Press. 111- 121.

AS FESTAS DIONISIÁCAS E A PÓLIS: NOVOS ESPAÇOS

The Festivals of Dionysus and the *polis*: New Spaces

Clara Britto da Rocha Acker¹

Resumo: Este artigo pretende tratar de algumas festas em honra ao deus Dioniso, como as Antestérias, momentos de importantes transgressões no espaço urbano. Durante essa festa, o deus tinha relações sexuais simbólicas com a representante de todas as mulheres de Atenas, a *basilinna*, revelando sua oposição à deusa Hera e à instituição do casamento. Essa oposição já aparece na mitologia e está presente também no teatro grego. Muitas tragédias mostram mulheres que valorizam a maternidade mais do que o casamento e algumas comédias, baseando-se nessa premissa, mostram-nas defendendo a paz, o comunitarismo e o feminismo. Assim a perspectiva dionisiaca redistribui o espaço cívico e transforma as estratégias de poder, trazendo à luz novos espaços, éticos e políticos.

Palavras-chave: Dioniso, festas, mulheres, ética, política.

Abstract: This paper wants to deal with some festivals in honor to the god Dionysus, such as the Anthesteries, moment of important transgressions in urban space. During this festival, the god had symbolic sexual intercourse with the *basilinna*, which represented all Athenian women, revealing his opposition to the goddess Hera and to the institution of marriage itself. This opposition appears already in mythology and is also present in Greek theater. Several tragedies show women, which give more value to maternity than to marriage and some comedies, based on this premise, show them defending peace, comunitarism and feminism. Therefore, dionysiac perspective redistributes civic space, transforming the strategies of power, bringing to light new spaces, ethical and political.

Keywords: Dionysus, festivals, women, ethic, politic.

A religião grega intriga e espanta por algumas de suas manifestações e, particularmente, alguns rituais e festas em honra ao deus Dioniso, como as *Antestérias*, uma das mais antigas festas a Dioniso, comemorada em várias cidades gregas. Por outro lado, as representações teatrais, incluídas no complexo ritual mais amplo das *Dionísias* ou das *Lenéias*, contêm textos, que apesar de aparentemente, nada terem em comum com Dioniso, possuem como pretendemos demonstrar, uma relação íntima com os mitos dionisiacos. Essas duas manifestações do culto rompem não somente com o espaço político, mas igualmente com outro espaço, aquele reservado à alma, legitimando a crítica às estratégias de poder vigentes na Grécia clássica.

Quais as relações entre o culto dionisiaco e a pólis? Qual o significado dessas festas e rituais? Existe uma filosofia propriamente dionisiaca? E qual seria ela? Vamos tentar responder a essas perguntas por meio da interpretação simbólica dos dados rituais relatados pelas fontes e de uma análise de alguns textos de peças teatrais trágicas e cômicas.

¹ Doutora em Filosofia (Paris IV-Sorbonne).

As *Antestérias*, festa das flores, são consideradas as mais antigas festas em honra a Dioniso e durante três dias Atenas se transformava, com a participação de todos os seus habitantes, no palco de uma série de transgressões, que culminavam em uma união sagrada entre Dioniso e a “rainha” de Atenas (Ar., *Ath. Pol.*, III, 5).

Chegando a Atenas por mar, a estátua do deus era transportada num barco sobre rodas, num cortejo que a acompanhava até o único santuário aberto naquele dia, o templo de Dioniso do Pântano (D., *Contra Neera*, 73 e 75). Escravos e homens livres participavam de um concurso de beberagem, que acontecia em pleno centro da vida política ateniense, no *Thesmothéteion* (Plu., *Quaest. Conv.*, I, 1, 2). É no templo do Pântano, que a *basilinna* vai oferecer um sacrifício secreto, sobre 14 altares diferentes, sendo auxiliada por 14 mulheres. A relação entre esse sacrifício e o mito egípcio das 14 partes de Osíris desmembrado já foi notada por Paul Foucart (1904: 139-140) e confirma os laços entre Dioniso e Osíris, assinalados desde a Antiguidade por Heródoto (*Histórias*, II) e Plutarco (*De Is. et Os.*, 364). O corpo desmembrado de Osíris era primeiro reunido, pedaço por pedaço e depois, reconstituído por Ísis. O sacrifício praticado durante a festa dionisíaca possui segundo Plutarco, relações com os 14 dias de declínio da lua. É como se o animal sacrificado fosse oferecido sobre 14 altares, em 14 pedaços, designando o desmembramento, o declínio e a morte. Após esse sacrifício, Dioniso vai se unir à *basilinna* em plena ágora, ao lado do *Prytaneu*, no *Boukoleion*, um estábulo, que era também a antiga casa do Arconte-Rei (Ar., *Ath. Pol.*, III, 5), um magistrado da cidade democrática, designado por sorteio, cujo nome de *basileus* indica funções mágicas e sacerdotais. Essa união secreta devia respeitar certas modalidades, impostas pelo conjunto de cidadãos e gravadas sobre uma stela, conservada no templo de Dioniso do Pântano (D., *Contra Neera*, 73 e 75). A *basilinna*, imbuída de poder e de funções cultuais importantes, simbolizava, durante as *Antestérias*, todas as mulheres de Atenas (Jeanmaire, 1951: 51-52). Por meio dessa união sexual simbólica com Dioniso, a *basilinna* garantia a fertilidade de todas as mulheres de Atenas. O aspecto fecundante de Dioniso taurino aparece aqui como uma necessidade para a pólis e como uma responsabilidade de *basilinna*. Investindo os espaços políticos, Dioniso touro chega como um conquistador vindo do mar e se une à representante de todas as mulheres da cidade, uma sacerdotisa. Estamos lidando aqui com o poder de ressurreição atribuído à mulher e à lua. A mulher e a lua mostram em seus corpos, sobre a terra e no céu, como num palco, a possibilidade do invisível se tornar visível. As 14 partes desmembradas do deus serão reunificadas pela *basilinna*, que, assim, vai poder gerá-lo de novo simbolicamente. Do não ser ao ser, a lua-mulher detém caminhos misteriosos e fecundantes, sem os quais não há vida. Podemos pensar em Ísis e em como a deusa conseguiu a notável façanha de gerar um filho póstumo de Osíris, Horus.

Cabe ressaltar que a união entre Dioniso taurino e a *basilinna* não era considerada como paradigma para os casamentos, sendo esses relacionados com a *hierogamia* entre Zeus e Hera, a deusa do casamento enquanto instituição

política (Daraki, 1994: 80). O casamento grego na época clássica tinha por fim o estabelecimento de critérios de distinção entre filhos legítimos e bastardos (Daraki, 1994: 75) e era um acordo econômico entre famílias, concluído entre os homens. Dioniso, no entanto, simboliza em seus rituais a figura do amante e não a do marido (Hoffmann, 1990: 59-63), confirmando o profundo antagonismo que o separa de Hera desde a mitologia. Ao possuir a *basilinna*, Dioniso reitera a união entre Zeus e Sêmele, da qual ele mesmo é o fruto. Deus e filho ilegítimo, Dioniso vem dissociar fecundidade e casamento, indicando para as mulheres o valor intrínseco da maternidade.

As moças jovens também era dada maior liberdade durante a festa dionisiaca: elas se balançavam nesse dia, recitando versos obscenos, como que rompendo com o tempo profano e inaugurando a exceção do tempo sagrado para sua faixa etária. A adolescência das mulheres, a primeira menstruação, marca o tempo de começar a participar do culto dionisiaco (Jeanmaire, 1951: 208).

Os meninos acima de três anos recebiam seu primeiro copinho de vinho (*choes*) e eram assim integrados à festa, possuídos por dentro como seus pais, pelo líquido dionisiaco (Daraki, 1994: 85-87).

O terceiro e último dia da festa, denominado *Chytroi* (marmitas) era consagrado aos seres do além. Neste dia cada família preparava uma marmita de grãos para seus mortos. Oferecido esse alimento, era pedido aos seres que se fossem até o ano seguinte. Como não pensar no fragmento de Heráclito que declara serem Dioniso e Hades o mesmo deus (Heraclit., frag. 15)?

Dioniso invadia assim importantes espaços políticos e sagrados, promovendo a transgressão de todas as fronteiras em todas as camadas da população, chegando a abranger o reino dos mortos. Assim toda a pólis participava ativamente da festa das flores, cada camada da população recebendo Dioniso como melhor lhe convinha, pelo vinho ou através do aspecto fecundante do touro. No ritual das *Antestérias*, a pólis está em transe.

Já durante os Concursos teatrais, a cidade assiste às representações em um espaço limitado pelo teatro, e estas obedecem a um texto sempre novo a cada ano. Como estes textos se relacionavam com Dioniso, muitos antigos já não o percebiam, mas se aceitarmos os dados fornecidos pela mitologia e particularmente a oposição entre Dioniso e a deusa do casamento, Hera, o essencial se desvenda diante de nossos olhos (Acker, 2002: 31-60). Muitas peças trágicas levam o nome de mulheres e, algumas vezes, o nome do coro de mulheres. Ainda que nenhuma mulher tenha subido num palco antigo como atriz, os textos pronunciados em nome das mulheres nas tragédias são muito significativos, atacando por diversas vezes frontalmente a instituição do matrimônio e valorizando, acima desse, a maternidade (E. *Med. e I.A.*; Soph. *Ter.*; A. *Supp.*) Assim, durante as tragédias, assistimos ao mesmo tempo, à crítica às instituições políticas por meio da crítica ao casamento e à criação de um espaço de reflexão sobre o sentido ético e político da maternidade (Acker, 2002: 235-327).

Nenhuma outra oposição aparece de forma tão nítida na *Oréstia* quanto aquela entre os valores guerreiros defendidos por Agamêmnon e os valores da

maternidade defendidos por Clitemnestra (Acker, 2002: 261-273). Orestes e Electra tomam o partido do pai e do casamento, mesmo que este tenha sido o fruto de uma série de violências contra Clitemnestra (E., *IA*, 1149-1152). Para absolver Orestes do crime de matricídio, será preciso a intervenção de Apolo, que dirá ser a mãe apenas um depósito do germe vivo do pai (A., *Eum.*, 658-666). O voto da deusa Atena dará o benefício do empate a Orestes, consagrando uma nova era.

Chama a atenção, por outro lado, o fato de que as Danaídas, personagens principais das *Suplicantes* de Êsquilo, obtêm, na cidade de Argos, cuja deusa protetora é Hera (Hom., *Il.*, IV, 51), o direito à recusa ao casamento, pelo voto unânime de homens que bebem vinho (E., *Sup.*, 940-954). Segundo Pausânias (*Descrição da Grécia*, II, 37), as Danaídas ofereceram uma imagem em madeira, dedicada a Dioniso *Saoter* (salvador). Os homens que bebem vinho aceitam o feminino dionisíaco dentro de si e votam, para dar às Danaídas, o direito de recusar um casamento violento. É, portanto, natural que, em agradecimento, essas tenham oferecido uma imagem a Dioniso.

As *Suplicantes*, de Eurípidés, cujo coro é composto por mães anciãs, declaram que o verdadeiro mal não é o de ignorar as núpcias, mas, sim, o de perder seus filhos (E., *Sup.*, 786-788).

Dionisíaca também é a filosofia de Antígona, que, em nome dos costumes ligados ao ventre (*homosplanchnous sebein*) (S., *Ant.*, 511), defende o direito de enterrar seu irmão, ainda que este seja considerado um traidor pela pólis tirânica de Creonte. Nenhum acaso pode haver no fato de Eurípidés ter designado Antígona como uma Bacante, que não somente participou dos cortejos dionisíacos, mas os conduziu (E., *Ph.*, 1751-1756).

Para Andrômaca, seu filho, mesmo ilegítimo aos olhos da pólis, é o olho de sua vida (E., *Andr.*, 406). Para Hécuba, sua filha é sua alegria, o esquecimento de seus males e também a pátria, a nutriz, o cajado e o guia (E., *Hec.*, 277-281). A criança torna-se, deste modo, o maior valor, que prima absolutamente sobre a pólis, como bem percebeu Nicole Loraux (1990: 64). Esse enfoque dionisíaco sobre a vida tem implicações políticas importantes numa cidade-estado guerreira como Atenas, pois a defesa da maternidade é imediatamente uma defesa da paz. Mesmo no espaço limitado de um teatro, Dioniso rompe com os valores políticos vigentes, alarga as perspectivas e abre na alma dos cidadãos espectadores uma compreensão profunda sobre o valor sagrado da vida.

Como se tal não bastasse e como Dioniso fechava as representações com as comédias, dois textos de Aristófanes nos mostram uma espécie de ideologia política, atribuída às mulheres. *Lisístrata* e *a Assembléia das Mulheres* nos mostram mulheres resolutamente pacifistas, claramente conscientes da ganância dos donos do poder, dispostas a assumir seus deveres de cidadãs para a prosperidade comum. Ao prestar juramento a respeito da paz, Lisístrata sacrifica não um carneiro, mas um pote de vinho (Aristoph., *Lys.*, 194-197), após ter invocado Bacchos (ibid., 1). Segundo Eurípidés, Dioniso ama a Paz, deusa que nutre a juventude (E., *Ba.*, 416-420). As personagens femininas de *Lisístrata* parecem ao Corifeu ter talento natural, graça, audácia, sabedoria

e patriotismo unido à prudência (Ar., *Lys.*, 541-548). Elas querem tecer um manto para o povo (ibid., 584-585) e lançar embaixadas para estabelecer o diálogo entre as partes (ibid., 568-570), ainda que para tal seja necessário beber vinho e deixar-se possuir pela visão dionisíaca. Lisístrata quer não somente proteger o povo, mas dar a ele o instrumento para que se proteja. A paz deve prevalecer acima de tudo, ainda que para tal seja preciso sacrificar a Razão. As estratégias de racionalização do conflito, devem se dissolver na seiva dionisíaca e no diálogo.

Em *A Assembléia das Mulheres*, Praxágoras também invoca Baco (Ar. *Ec.*, 1-15), antes de dizer que sendo mães, as mulheres terão o maior interesse em salvar os soldados (ibid., 214-235). Decididas a tomar o poder político para realizar o bem comum (ibid., 105-108), num sistema amplamente comunitário, no qual todos os bens privados, principalmente a terra, serão postos em comum (ibid., 590-598), as mulheres vão nutrir o povo, administrando com economia e pensando em tudo (ibid., 598-600). A atividade política das mulheres encontra seu fundamento na maternidade e inclui a função de alimentação do povo. Praxágoras anuncia um sistema, no qual as mulheres poderão ter relações sexuais e filhos com quem quiserem (ibid., 612-614) e as crianças verão como pai qualquer homem mais velho (ibid., 636). A pólis será uma só habitação, após terem ruído todos os muros (ibid., 672-674).

A voz das mulheres se eleva no teatro para defender a maternidade e as leis não escritas, sobre as quais deve se erguer uma nova pólis: pacifista, acolhedora para os excluídos, comunitária, solidária e unida.

Vemos, dessa forma, que o culto dionisíaco é portador de uma mensagem ética e política de extrema atualidade: pacifista, feminista, comunista ou comunitária e, sem dúvida, ecologista. Por essas razões, acreditamos na urgência de um retorno à Grécia através de olhares femininos, que nos restituam os valores perdidos por mais de 2.500 anos de dominação e de perseguição. Evoé Dioniso! Evoé Bacantes!

Bibliografia

- Acker, C. (2002). *Dionysos em transe: la voix des femmes*. Paris: l'Harmattan.
- Apollodoro, J. G. F. (1921). *The Library*. London: Harvard University Press.
- Aristófanes. (1966). *A Assembléia das Mulheres*. Paris: Les Belles Lettres.
- Aristófanes. (1966). *Lisístrata*. Paris: Les Belles Lettres.
- Aristóteles. (1972). *Constitution d'Athènes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Atheneu. (1956). *Les Deipnosophistes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bennett, E. L.; Olivier, J. P. (1973). *The Pylos Tablets Transcribed*. Roma: Ateneo.

- Daraki, M. (1985; 1994). *Dionysos et la déesse Terre*. Paris: Flammarion.
- Demóstenes. (1960). *Contre Nééra*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ésquilo. (1925). *Tragédies*. Paris: Les Belles Lettres.
- Eurípedes. (1956). *Andromaque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Eurípedes. (1956). *Hécube*. Paris: Les Belles Lettres.
- Eurípedes. (1961). *Les Bacchantes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Eurípedes. (1923). *Les Suppliantes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Eurípedes. (1950). *Les Phéniciennes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Foucart, P. (1873). *Des Associations Religieuses chez les Grecs: Thiasés, Éranes, Orgéons*, Paris: Klincksieck.
- Foucart, P. (1904). *Le Culte de Dionysos en Attique*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Heródoto, (1936). *Histoires*. Paris: Les Belles Lettres.
- Héraclito. (1968). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Diels-Kranz.
- Hoffmann, G. (1990). *Le Châtiment des Amants dans la Grèce Classique*. Paris: De Boccard.
- Hygino. (1997). *Fables*. Paris: Les Belles Lettres.
- Jeanmaire, H. (1951). *Dionysos, Histoire du Culte de Bacchus*. Paris: Payot.
- Loroux, N. (1990). *Les Mères en Deuil*. Paris: Seuil.
- Plutarco. (1972). *Propos de Table*. Paris: Les Belles Lettres.
- Sófocles. *Tragédies*. Paris: Les Belles Lettres.

UMA PEQUENA ROMA NO NORTE DA ÁFRICA

UMA ANÁLISE DE LEPTIS MAGNA

A Little Roma in the North Africa: an Analysis of Leptis Magna

Ana Teresa Marques Gonçalves¹

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar as várias construções feitas na cidade de Leptis Magna, principalmente a partir do governo de Otávio Augusto, com o intuito de transformá-la numa pequena Roma no norte da África.

Palavras-chave: Roma, Leptis Magna, Império, África, Cidades.

Abstract: The objective of this paper is to analyse several constructions in the Leptis Magna, after the Octavius Augustus Government in the Roman Empire, for transformed this city in the little Rome in north of África.

Keywords: Rome, Leptis Magna, Empire, Africa, Cities.

Muito se tem discutido a respeito do conceito de “romanização” e sobre a relação que Roma manteve com suas províncias, ao longo do Império Romano. Em um texto intitulado *Art as Resistance and Negotiation*, Jane Webster defende que a arte provincial foi tanto expressão de dominação quanto de resistência. Para Webster, os contextos interculturais permitiram a produção de edificações nas quais se perceberia muito mais a negociação de modelos e características estéticas do que processos que poderiam ser denominados de “dominação”, “emulação” ou “aculturação” (Webster, 2003: 24).

Ao analisarmos as construções provinciais, devemos ficar atentos aos materiais usados, aos interesses envolvidos, às técnicas empregadas, à localização espacial da obra, bem como à releitura que os patronos e artesãos provinciais faziam dos cânones imperiais a partir da destreza que possuíam.

Ovídio, na obra *Os Fastos*, comenta que “o mundo e a cidade de Roma ocupam o mesmo espaço” (Ov. *Os Fastos*. 2.684). Ser cidadão de Roma era se ver como cidadão do mundo conhecido, pois a própria ocupação do espaço partia do modelo edificante construído tendo por base a disposição territorial romana. Nas palavras de Catherine Edwards e Greg Woolf, Roma foi se tornando uma cosmópole, num longo processo temporal, com a cidade sendo constantemente reconstruída (Edwards; Woolf, 2004: 8), por meio de múltiplas intervenções no espaço construído.

Paul Zanker, num livro dedicado à cidade de Pompéia, define que o espaço urbano é antes de tudo um reflexo da sociedade que o construiu e que lhe dá sentido de ocupação, definição de zonas privadas e públicas e características de identificação. Qualquer análise a respeito de uma cidade deve partir das conexões

¹ Professora Adjunta de História Antiga e Medieval da Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP).

que se estabelecem entre o uso do espaço e as vidas, hábitos e necessidades de seus residentes. Uma cidade é, primeiramente, uma combinação de espaços públicos com espaços privados. Em ambos, podemos identificar a união da religião com a política, para celebrar a unidade, a ordenação e a soberania de Roma. Enquanto as construções particulares servem como indicadores de *status* social e identitário, as construções públicas demonstram honras publicizadas por meio da *publica magnificentia* (Zanker, 1998: 1-25). Interessa aos membros das elites provinciais divulgar, por meio das edificações, sua lealdade ao poder central, esperando assim manter benefícios já obtidos ou conseguir novas benesses.

Mas, como nos lembra Marc Augé, no seu livro *Não-Lugares*, um lugar pode ser definido como identitário, relacional e histórico, mas o que transforma um lugar em um espaço é a ação dos passantes, que, ao se relacionarem com o lugar, transformam-no em um “lugar praticado”, em um “cruzamento de forças motrizes”, enfim, em um “espaço” (Augé, 1994: 73-75).

Segundo Simon J. Keay, as cidades romanas espalhadas por todo território inserido no *limes* são centros econômicos e símbolos culturais. As cidades se desenvolviam pela virtude de seu comportamento cultural e eram sustentadas pelas virtudes de regras legais, que definiam os direitos e deveres de seus habitantes. As cidades auxiliavam na disseminação da ideologia imperial e do culto necessário para manutenção da coesão do Império. A coleta de taxas e impostos e a administração da justiça incluíam as comunidades na unidade política romana. Por maiores que fossem as diferenças regionais e culturais, as cidades eram organizadas num sistema administrativo, político, econômico e religioso que as separava em, *municipia, coloniae e civitates*, de acordo com seu tamanho, sua importância estratégica, econômica e política, bem como sua relação com o centro do poder (Keay, 1994: 253-254).

De acordo com Salústio, na *História da Guerra Jugurtina*, a cidade de Lepcis foi fundada por pessoas vindas de Tyro, na Fenícia, que, fugindo de uma guerra civil, procuraram se estabelecer próximo a dois golfos marítimos, os quais permitiam um contato tranquilo com o mar Mediterrâneo e uma brisa constante que transformava o território numa agradável região. Essas pessoas teriam se estabelecido primeiramente em um promontório, uma leve elevação do terreno, que lhes permitia observar os campos em volta, garantindo-lhes, assim, uma situação de defesa no caso de um ataque, além de mantê-los próximos ao mar. Eles entraram em contato com os habitantes da Numídia, seus vizinhos, e com eles desenvolveram relações de comércio e de amizade (Salústio. *História da Guerra Jugurtina*. 1. 26).

Os arqueólogos que começaram a escavar a cidade no final do século XIX chamaram essas primeiras modestas construções de “Lepcis Púnica”, pela influência fenícia e cartaginesa inicial. Lepcis começou a mudar a partir do governo de Otávio, ao se tornar um dos mais importantes portos que ligavam o norte da África à Península Itálica (Di Vita-Evrard, 1998: 50-51). Além disso, o território de Lepcis e seu porto foram fundamentais na conquista da Numídia, convertendo-se em ponta de lança do ataque romano. Seu porto recebia não apenas navios de comércio, mas também a esquadra bélica romana.

Paul Zanker, no livro *Augusto y el Poder de las Imágenes*, enfatiza que no governo de Otávio se criou uma nova linguagem iconográfica que se espalhou por todo o Império. Interessava às elites provinciais cidadinas proclamarem em mármore sua adesão ao vencedor das guerras civis. Os teatros e os edifícios dedicados ao culto do *genius* do imperador – sua possibilidade de bem agir em prol da comunidade – foram erigidos em honra de Roma e de seu governante (Zanker, 2004: 343, 372). Ginette Di Vita-Evrard, ao se referir a Lepcis durante os governos de Otávio e Tibério, denomina-a de “a cidade da pedra branca” (Di Vita-Evrard, 1998: 54), referindo-se ao mármore alvo que passou a cobrir as novas construções, edificadas para comemorar o novo momento político imperial. Momento este cuja resolução final tinha se dado a partir das costas africanas, numa batalha naval travada em Actium, em 31 a.C., em que Marco Antônio e Cleópatra contrapunham sua esquadra à frota comandada por Otávio e seus aliados.

Nesse final do I século a.C., um grande mercado foi erigido em Lepcis, que tinha por função servir de ponto de encontro para os cidadãos, abrigar pequenas tendas de comércio e estabelecimentos de venda de comidas e bebidas, além de servir como local de armazenamento de materiais que chegavam ou saíam pelo porto. Sua inscrição dedicatória, feita em latim e púnico, nos informa que ele ficou pronto em 8 a.C. e foi feito sob patrocínio do rico Annobal Tapapius Rufus, *flamem* imperial, que no próprio nome indica a miscelânea da cultura púnica com a latina no espaço de Lepcis. O acesso ao mercado, a partir do porto, foi garantido pela construção de uma longa via reta, margeada de colunas de mármore, denominada de Via Triunfal. Nessas colunas foram gravadas imagens de caduceus, que integram os atributos de Mercúrio, divindade vinculada aos comerciantes e viajantes, e também ligada ao simbolismo mágico púnico.

Durante o governo de Tibério, esse mercado foi ampliado, devido ao incremento das atividades portuárias. O responsável pela ampliação, indica-nos a epigrafia, foi o rico Marcus Heliodorius Apollonides, que na inscrição dedicatória se diz *amicus* do Imperador Tibério. Como define David Konstan, embora o conceito de amizade não seja uniforme nas várias culturas, ou dentro de uma única cultura com o passar do tempo, a essência da relação do que os romanos denominaram de *amicitia* era a criação de um vínculo mutuamente íntimo, leal e amoroso, que não se origina da associação a um grupo normalmente marcado pela solidariedade nativa, como família ou tribo. A amizade é uma relação adquirida e não uma relação atribuída, uma relação conquistada que podia ser mantida pela troca de correspondência ou pela visita mútua (Konstan, 2005: 1). Ao se propalar amigo do imperador, o patrocinador da obra elevava o seu *status* frente a todos os cidadãos e demonstrava sua proximidade do poder imperial, mesmo residindo numa comunidade disposta tão longe de Roma.

Nesse mesmo período, foi construído um arco em homenagem a Tibério e um teatro semicircular, aproveitando-se uma elevação natural do terreno. O arco foi disposto no meio do mercado, entre dois prédios circulares, um usado para a venda de legumes, frutas e verduras, e, o outro, para o comércio da carne.

Portanto, num local de grande movimento de pessoas. O arco foi dedicado por toda a cidade, comemorando a pavimentação das ruas em 35-36 d.C. O teatro teve sua construção patrocinada por Annobal Himilchonis, filho de Tapapius Rufus, segundo sua inscrição dedicatória (*tabula ansata*), indicando a permanência dessa família entre as mais poderosas e ricas da cidade. Em suas galerias foram encontrados vários pedestais de estátuas, dedicadas aos imperadores e às divindades, como Ceres, *Liber Pater* (leitura norte-africana de Dioniso) e *Tyché* (Fortuna ou Boa Sorte).

Dessa época, temos a construção de três grandes templos dedicados aos deuses protetores da cidade: Ceres, edificado próximo ao teatro; *Shadrapa-Liber Pater* e *Milkastart-Hércules*, construído perto do mercado; e Apolo, divindade cujo culto foi bastante amplificado por Augusto. Em frente a esse templo, foram dispostas quatro estátuas, que hoje se encontram no museu de Trípoli, dedicadas a Augusto, Roma, Tibério e Lúvia. Em 12 d.C., construiu-se um *chalcidicum*, isto é, um vestíbulo quadrado, cercado de colunas, onde, no centro, encontrava-se uma estátua de Augusto e um altar (*ara*) dedicado ao culto ao *numen* do Imperador. Pela inscrição, sabemos que foi erigido por ordem de Iddibal Caphada Aemilius, em honra do poder divino do governante.

No governo de Nero, houve a construção de dois templos. Um dedicado a Roma e ao Divino Augusto, e outro dedicado a Júpiter, à Juno e à Minerva. É de seu governo também a construção de um Anfiteatro capaz de receber 16 mil expectadores, já demonstrando o aumento populacional da cidade e sua capacidade de atrair populações vizinhas para os jogos a serem ali realizados. Pelos afrescos encontrados no interior do próprio anfiteatro e nas casas da cidade, havia certa predileção pelas *venationes*, ou seja, pelos combates travados entre homens e feras. Devemos, assim, separar os *munera* das *venationes*. Os *munera* eram combates efetivados entre homens, lembrando batalhas do passado ou fazendo parelhas de combatentes de acordo com seus armamentos, enquanto as *venationes* eram lutas entre animais ou verdadeiras caçadas, representadas na arena dos anfiteatros, que contrapunham homens a animais. Com as conquistas romanas de novas províncias, animais cada vez mais exóticos vinham para os anfiteatros tanto de Roma quanto das províncias, e sua presença nos jogos servia exatamente para lembrar ao público a força e a extensão do domínio romano. Eram elefantes, rinocerontes, leões, girafas, hienas e também animais menores, como cães e gatos (Kyle, 2007: 297-298).

Do governo de Nero, também datam as construções do *circus*, para a realização de corridas de cavalos e carros (bigas e quadrigas), e um grande altar dedicado a Nemesis, deusa patrona dos jogos (os *ludi*).

No período de Vespasiano, Lepcis recebeu a construção de um pequeno templo dedicado a Cibele, deusa mãe oriental, que, como Ceres, vinculava-se aos cultos agrários. Essa divindade recebeu muito apoio durante os governos dos Flávios. Realizar a construção de um templo dedicado a uma divindade apoiada pela família imperial era uma forma astuciosa de proclamar a lealdade a Roma. Nesse período, Lepcis foi elevada à categoria de *municipium* e, em 77-78 d.C., fez-se um arco em honra a Vespasiano, patrocinado por Tiberius

Claudius Sestius, que também foi responsável por pagar a construção de um altar dedicado ao divino Augusto e pela remodelação da orquestra do teatro.

Trajano enfrentou várias revoltas na Numídia e usou Lepcis como centro estratégico de defesa da soberania romana na região. Passou-se então, a partir de 110 d.C., a chamá-la de *Colonia Ulpia Traiana Augusta Fidelis Lepcis Magna*, ressaltando-se a fidelidade de Lepcis para com Roma pelo epíteto *fidelis* agregado ao seu nome. De seu governo data também a construção da *Basilica Ulpia*, cujo nome já indica a atribuição da justiça em última instância ao próprio Imperador, que se fazia presente por meio das leis a serem seguidas e dos pretores peregrinos, responsáveis por levar a lei e a ordem romana às províncias. Construiu-se ainda uma bela cúria, na qual passaram a se reunir os membros do senado local, os decuriões. Para comemorar as benesses econômicas e políticas garantidas pela concessão do *status* de colônia, foi construído, às expensas públicas, com gerenciamento dos decuriões, o primeiro arco quadrifronte da comunidade, próximo ao mercado, dedicado a Trajano e suas vitórias militares.

No período de Adriano, Lepcis verificou a construção de suas maiores Termas. Inicialmente foi construído um extenso aqueduto, com mais de vinte quilômetros, em 120 d.C. A seguir, ao longo do aqueduto, foram erigidas várias fontes para que a população tivesse acesso à água abundante. As termas só ficaram completamente prontas em 137 d.C., sendo inauguradas já no governo de Antonino Pio. Quem aparece na inscrição dedicatória oferecendo a obra a Adriano e ao povo de Lepcis é Quintus Servilius Candidus, que, por casamento, fazia parte da família de Tiberius Claudius Sestius, cujos membros acabaram chegando ao Senado de Roma no III século, durante o governo dos Severos.

As termas contavam com salas para *caldarium*, *frigidarium* e *tepidarium*, uma grande piscina ao ar livre (*natatio*), latrinas públicas, quartos para a troca de roupa e massagens com óleos aromáticos, *palaestra* para a prática de esportes e treino de lutas, uma êxedra e uma grande fonte de água. Em todas as salas e ao redor da piscina, foram encontrados suportes para estátuas também dedicadas aos imperadores e às divindades, como uma grande estátua de Marte (Di Vita-Evrard, 1998: 92).

Em torno do II século a.C., tinham aparecido em Roma, capital do Império e espaço de divulgação dos cânones de construção, os primeiros banhos públicos (*balnea*), que se multiplicaram devido à modesta taxa de ingresso (*balneaticum*). A sucessão dos ambientes obedecia à regra, quase canônica, do ciclo hidroterápico: primeiro a prática de alguns exercícios físicos na *palaestra*, a seguir vinha o banho quente (*caldarium*), depois as saunas (*sudatio*), as piscinas de águas mornas (*tepidarium*) e a piscina de água fria (*frigidarium*). Aos poucos, as salas de banhos foram aumentando de tamanho e as chamadas *Thermae* ganharam áreas recreativas e culturais (lojas, bibliotecas, salas de reunião, solários, galerias, entre outros espaços).

As primeiras grandes termas foram construídas em Roma por Agripa em 33 a.C., com capacidade para receber cerca de 170 pessoas por dia. Tornara-se tradição que os governantes erigissem termas para agradar a população de Roma. Por exemplo, só para citar algumas, Nero construiu as suas termas em

62 d.C. (*Thermae Neronianae*); Tito em 80 d.C. (*Thermae Titianae*); Trajano em 110 d.C. (*Thermae Traianae*) (Lombardi; Corazza, 1995: 15-16). Membros de todas as dinastias preocuparam-se em construir esses verdadeiros complexos recreativos, nos quais as termas tinham se transformado. E esse exemplo, vinculado também à saúde e ao bem estar dos cidadãos, espalhou-se pelas cidades provinciais.

As termas foram terminadas contando com o patrocínio de Tiberius Plautinus Lupus e Marcius Rusonianus, membros de famílias poderosas desde o governo de Cláudio. Foi a construção mais cara até então, e contava com grande quantidade de mármore e estátuas dedicadas a Antínoo, jovem bitíneo favorito de Adriano, e ao atleta Diadumeno, sendo esta uma cópia de uma estátua grega de Policleto. Tais estátuas integram atualmente os acervos dos museus de Trípoli e Leptis na Líbia.

No segundo século também foi erguido um arco em honra de Antonino Pio, do qual sobraram apenas os frisos decorados com cabeças de medusas, górgonas e vitórias aladas. Durante seu governo, sabemos que foi construído em Lepcis um templo dedicado a Serapis. E duas famílias se uniram para angariar 500 mil sestércios e reconstruir o teatro, cobrindo-o de mármore e colocando estátuas de Castor e Pólux na entrada. Em 174 d.C. foi consagrado um arco a Marco Aurélio, a quem também foi dedicada a reconstrução do *circus*, o qual recebeu cobertura de mármore e mais estátuas, obras estas patrocinadas por Marcus Iunius Crescens. Essas reconstruções buscavam demonstrar o enriquecimento e crescimento da colônia e o fortalecimento político de sua aristocracia.

Porém, como afirma Procópio de Cesaréia, na obra *História das Guerras*, Lepcis se transforma num “sonho do Imperador” (Procópio. *História das Guerras*. 2.3), durante os governos de Septímio Severo e de seu filho e herdeiro Caracala. Como Lúcio Septímio Severo havia nascido em Lepcis, ele quis honrar sua cidade. Ele concedeu, por volta de 202/203 d.C., o *ius italicum* (Ward-Perkins, 1948: 59), tendo Lepcis sido elevada à categoria de *colonia juris italici* (Caffarelli, 1963: 69), que garantia aos seus habitantes direitos e deveres iguais aos dos habitantes da Península Itálica. Com isso, em todos os monumentos severianos a grafia do nome da cidade mudou. De Lepcis, com “c”, lembrando a grafia púnica, para Leptis com “t”, mais próxima de uma grafia latina. Como havia outra Leptis na costa da Tunísia, passou-se a denominar esta de Leptis Minus (a menor – na atual Tunísia) e a pátria de Septímio de Leptis Magna (a maior – na atual Líbia). Em termos de tamanho e magnificência, Leptis só perdia para Cartago, capital da província da África.

Severo mandou ordens de Roma para que os aristocratas locais, muitos membros de sua própria família, construíssem um fórum novo, um templo dedicado à *gens Septímia*, uma nova basílica, um conjunto de *tabernae* e um *nymphaeum*, bem como promovessem, com dinheiro muitas vezes enviado da *res privata* do Imperador, a ampliação do porto, a restauração do importante farol da cidade e a ampliação da estrutura do *circus* (Ward-Perkins, 1948: 61). Mandou também reconstruir, usando vários tipos de mármore, as colunas da

Via Triunfal, que passou a se chamar Via Colonata, sendo adornada com cenas que remetiam à Gigantomaquia – a luta dos gigantes e dos deuses gregos – numa época em que Severo acabava de derrotar Dídio Juliano, Pescênio Nigro e Clódio Albino. Muitas destas obras começaram a ser construídas no governo de Septímio, mas só foram concluídas no período de Caracala, que nas inscrições dedicatórias mandou gravar essas informações, para enfatizar a continuidade de seu governo com relação ao governo de seu pai.

Acredita-se que o templo dedicado à *gens Septimia* deveria conter estátuas de Septímio, Júlia, Caracala e Geta, e de *Liber Pater* e Hércules (Caffarelli, 1963: 92-95), mas, infelizmente, dois grandes terremotos destruíram grande parte dessas construções. O primeiro ocorreu entre 306 e 310 d.C., e o segundo teria ocorrido em 21 de julho de 365 d.C., sendo a maioria de seus monumentos transformados ou abandonados (Di Vita, 1994: 163). O porto, especificamente, foi uma ampliação das construções anteriormente realizadas por Trajano (Bartoccini, 1962: 228-243).

Giacomo Guidi estudou especificamente a basílica construída por Severo e terminada por Caracala. Em seu interior, descobriu três inscrições, publicando a menos fragmentada, que se encontrava no interior do prédio e exemplifica bem a extensão das inscrições do período severiano, nas quais aparecem os vários títulos de Septímio, os vários epítetos de Caracala e toda a filiação antonina, remontando até Nerva. Por esta inscrição sabemos que a construção foi iniciada no governo de Septímio e terminada em 216 d.C. por Caracala (Guidi, 1929: 239). Os afrescos pintados nas paredes da basílica remetiam aos trabalhos de Hércules, que, como vimos, era uma das divindades protetoras de Leptis Magna.

Conhece-se a denominação de *Forum Novum Severianum* a partir de uma inscrição achada no interior desse local e que deveria ser de um pedestal de uma estátua de um nobre chamado Flávio Petásio, que foi patrono da cidade e recebeu a honra de colocar uma imagem sua neste novo local, por volta do IV século d.C. (CIL, VIII, n. 566). Deste fórum, faziam parte três templos; um dedicado a Hércules, outro a *Liber Pater* e um terceiro dedicado a Roma, ao divino Augusto e à família Severiana. Na frente deste último, que ficava entre os dois dedicados às divindades protetoras da cidade, construiu-se uma *rostra*, um palanque para os oradores. Na praça em frente aos templos ficava um *nymphaeum*, ornado com colunas e estátuas, de onde jorrava água. Infelizmente, não foram encontradas inscrições nem no *nymphaeum* nem na Via Colonata. Contudo, foram achadas algumas inscrições características de pedestais de estátuas em toda a extensão do Fórum, demonstrando que ele era adornado por estátuas de imperadores, magistrados e oficiais graduados e importantes para a vida cidadina (Bartoccini, 1962: 240). De acordo com Michael Grant, o Fórum de *Leptis Magna* era um aperfeiçoamento do Fórum de Roma e visava a imitá-lo de forma melhorada (Grant, 1999: 85).

Segundo os estudos de Serena E. Vittozzi, o Fórum, dentro do qual se encontrava o templo dedicado à *gens Septimia*, tinha um programa decorativo que celebrava em si mesmo a *divina domus*, com a inclusão de máscaras

gorgônicas e nereidas entre os arcos do Fórum. Vittozzi argumenta que as máscaras gorgônicas eram associadas a Alexandre Magno e representavam a *providentia* de Septímio e de Caracala, e que as nereidas significavam fertilidade e podiam ser associadas à Júlia Domna. Assim, as imagens de concórdia dentro da *domus* severiana e de poder dos imperadores já começavam nos arcos do Fórum que precediam o templo (Vittozzi, 1992: 719-751).

Antes disso, os Severos teriam recebido da cidade e de seus patronos um arco quadrifronte (*quadrifrons*) e uma *exedra*. P. Romanelli divulgou, em 1925, a inscrição encontrada nesta *exedra*. Ela está bastante fragmentada, mas indica que ela foi dedicada em 198 d.C. pelos procônsules da província da África para todos os quatro membros da família imperial, mas a menção a Geta foi apagada posteriormente (Romanelli, 1925: 128).

Para Daniela S. Corlâita, a seqüência de arcos construídos desde Tibério até Septímio em Leptis Magna indicaria a ampliação do território da cidade em direção ao sul, pois a população foi crescendo de 100 mil para 150 mil habitantes ao longo do Principado (Corlâita, 1979: 49). A inscrição que deveria dedicar o Arco também se perdeu, mas a maioria dos historiadores e arqueólogos que estudaram seus relevos defende que foi erigido pela elite provincial para comemorar as vitórias do filho da cidade frente aos Partos, repercutindo nas províncias uma ação política também tomada pelo Senado de Roma, ao dedicar a Septímio e seus filhos o Arco do Fórum Romano. No Arco quadrifronte dedicado a Septímio e seus familiares, vemos relevos que ressaltam a união da família imperial, a imagem de Caracala como *imperator destinatus*, a ligação dos Severos com as divindades e a virtude militar severiana (Ghedini, 1982: 68).

Existem autores, como J. B. Ward-Perkins, A. R. Birley e P. W. Townsend, que defendem que algumas dessas construções, inclusive o Arco quadrifronte, teriam sido feitas visando embelezar a cidade para a visita que Septímio teria feito a sua cidade natal, ao longo de uma viagem mais longa à África (Ward-Perkins, 1953: 227; Birley, 1971: 216-221; Townsend, 1938: 522). Todavia, há outros autores, como T. Kotula e F. Ghedini, que não acreditam que Septímio tenha realmente ido à África. Esses argumentam que nem Herodiano nem Dion Cássio nem a *História Augusta* narram essa viagem, que não há inscrições comprovando a viagem, mas apenas a intenção de ir à África, e que os monumentos teriam sido construídos apenas porque o Imperador teria divulgado que pretendia ir à África, mas que teria cancelado a viagem ao ter que retornar a Roma, exatamente para comemorar os *decennalia* de governo em 202 d.C. (Kotula, 1985: 151-165; Ghedini, 1982: 69-71). Kotula ainda enfatiza que existiram várias visitas imperiais que foram difundidas, com o intuito de inspecionar as províncias, mas que nunca foram realizadas. E a visita a Leptis Magna estaria entre elas (Kotula, 1985: 162).

O arco, revestido todo de mármore, foi erguido no encontro das duas principais avenidas de Leptis Magna (*decumanus* principal – a Via Oea/Alexandria – com o *cardo maximus* – que era a via triunfal da cidade). Dele restaram alguns relevos que comemoram a vitória pática, enfatizando a união

familiar, que foi também o tema principal das construções severianas na cidade. Restaram-nos partes de quatro grandes painéis e um conjunto fragmentado de painéis menores. Num dos painéis, há a representação de um sacrifício de um touro, no qual apareceriam Septímio, Caracala, Júlia Domna, Geta, Plautiano e vários aristocratas e militares. Em outro, Septímio aparece sentado com os atributos de Júpiter, e Júlia Domna com os de Juno, tendo a imagem de um pavão próximo aos seus pés, ladeados por Minerva com uma coruja e pela *Tyché* da cidade de Leptis Magna. Num terceiro painel, há o que, inicialmente, foi visto como uma procissão triunfal (Ward-Perkins, 1951: 230) ou como o ingresso triunfal de Septímio em sua visita a Leptis Magna (Bartoccini, 1931: 62), mas que hoje é interpretado como a representação do retorno de Severo a Roma (o *reditus*) para as comemorações de seus *decennalia*, isto é, como a representação da *Virtus Augusti* em seu momento máximo e da *Felicitas Temporum* (Ghedini, 1982: 70-73). No quarto painel, há a imagem da *dextrarum iunctio*, ou seja, o aperto de mãos realizado entre Septímio e Caracala, que foi feito Augusto durante as guerras contra a Pártia, sendo observados por Geta, aclamado César, tendo ao fundo a *Tyché* de Leptis Magna e o deus *Liber Pater*, uma das divindades protetoras da cidade.

Assim, em dois painéis vemos imagens divulgando a *pietas* religiosa dos Severos (Septímio e Júlia Domna como Júpiter e Juno, e o sacrifício do touro), em um, a *concordia Augustorum* (o aperto de mãos dado por Caracala e Septímio) e, em outro, a *virtus* militar em seu aspecto absoluto (a procissão do *adventus* de Severo em Roma) (Ghedini, 1982: 79).

Dentre os painéis menores, destacam-se a representação do cerco a uma cidade oriental, a captura de prisioneiros, a *adlocutio*, a presença de Hércules, um dos deuses protetores de Leptis Magna, de Marte e várias vitórias e troféus, que enfeitavam o Arco. Desse modo, nas imagens menores, percebe-se a continuidade da divulgação dos mesmos valores, atributos e representações que caracterizaram os relevos maiores que enfeitavam o arco, constituindo-se em suportes de mensagens políticas.

Sabemos que o mercado de Leptis foi reconstruído no governo de Constantino e que, durante a Tetrarquia, a cidade se transformou em capital da província da Tripolitânia, recebendo o palácio do governador romano e toda a administração provincial. O Fórum recebeu em 383 d.C. uma estátua do Imperador Arcádio e a basílica severiana foi transformada na Igreja da Mãe de Deus no governo de Justiniano (Di Vita-Evrard, 1998: 145). Portanto, vemos como ao longo de todo Alto Império, vários imperadores promoveram obras na cidade africana e receberam honras gravadas na pedra em troca da concessão de benefícios para a população da cidade como um todo ou para membros de sua aristocracia em particular. Leptis Magna foi se constituindo numa pequena Roma no norte da África, adaptando ao seu terreno e à destreza de seus artífices os cânones que chegavam da capital imperial, na busca de se fazer notar aos olhos dos poderosos.

Bibliografia

DOCUMENTOS TEXTUAIS:

- Dio's Roman History. (1961) Trad. Earnest Cary. London: William Heinemann. (The Loeb Classical Library, v. 9)
- Erodiano. (1967). *Storia dell'Impero Romano dopo Marco Aurelio*. Trad. Filippo Càssola. Firenze: Sansoni.
- Herodiano. (1985). *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurélio*. Trad. Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos.
- Hérodien. (1990). *Histoire de l'Empire Romain après Marc-Aurèle*. Trad. Denis Roques. Paris: Les Belles Lettres.
- Ovídio. (1948). *Os Fastos*. Trad. Antônio Luís Seabra e Antônio Feliciano de Castilho. Rio de Janeiro: W. W. Jackson.
- Cesaréia, Procópio de. (2000). *Historia de las Guerras*. Trad. Francisco Antonio Garcia Romero. Madrid: Gredos.
- Salústio. *Guerra Jugurtina*. (1988). Trad. Barreto Feio. São Paulo: Tecnoprint.
- The Scriptorum Historiae Augustae. (1953). Trad. David Magie. London: William Heinemann. (The Loeb Classical Library, v. 1 e 2).

OBRAS GERAIS:

- Augé, M. (1994). *Não-Lugares: introdução a uma Antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus.
- Bartoccini, R. (1962). Il Porto di Leptis Magna nella sua Vita Economica e Sociale. In *Hommages à Albert Grenier*. Bruxelles: Latomus, 228-243.
- Bartoccini, R. (1927). *Guida di Lepcis*. Roma: Arte Illustrata.
- Bartoccini, R. (1931). L'Arco Quadrifronte dei Severi a Lepcis. *Africa Italiana*. Bérgamo, v. 4, n. 1-2, 32-152.
- Birley, A. (1971). *Septimius Severus: The African Emperor*. London: Eyre and Spottiswoode.
- Caffarelli, E. V. et al. (1963). *Leptis Magna*. Roma: Astoldi.
- Corazza, A.; Lombardi, L. (1995). *Le Terme di Caracalla*. Roma: Fratelli Palombi.
- Corlâita, D. S. (1979). La Situazione Urbanistica degli Archi Onorari nella Prima Età Imperiale. In Achille, M. G. ed. *Studi sull'Arco Onorario Romano*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 29-80.

- Curtis, C. D. (1908). Roman Monumental Arches. In *Supplementary Papers Of The American School Of Classical Studies In Rome*. v. 2. London: Macmillan, 26-73.
- Di Vita-Evrard, G. (1994). Leptis Magna. In *Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*. Tarragona: Editora de la Universitat, 159-163.
- Di Vita-Evrard, G. (1998). Lepcis. In Di Vita, A. et al. *Libya: The Lost Cities of the Roman Empire*. Cologne: Konemann, 44-145.
- Edwards, C.; Woolf, G. (2004). Cosmopolis: Rome as World City. In Edwards, C.; Woolf, G. *Rome: The Cosmopolis*. Cambridge: University Press, 1-20
- Ghedini, F. (1982). Il Pannello Nord Ovest dell'Arco dei Severi a Leptis Magna: Una Proposta di Lettura. *Rivista di Archeologia*, Roma, v. 6, 68-79.
- Grant, M. (1999). *The Collapse and Recovery of the Roman Empire*. London: Routledge.
- Guidi, G. (1929). La data di costruzione della basilica di Leptis Magna. *Africa Italiana*. Bergamo, v. 2, n. 4, 231-245.
- Johns, C. (2003). Art, Romanisation and Competence. In Scott, S.; Webster, J. eds. *Roman Imperialism and Provincial Art*. Cambridge: University Press, 9-23.
- Key, S. J. (1994). Towns in the Roman World: Economic Centers or Cultural Symbols? In *Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*. Tarragona: Editora de la Universitat.
- Konstan, D. (2005). *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus.
- Kotula, T. (1986). Thèmes de la Propagande Impériale à travers les Inscriptions Africaines du Bas-Empire Romain. *Bulletin Archéologique*. Paris, v. 19, 257-263.
- Kotula, T. (1990). Le Culte de la Gens Impériale: son Éclipse au IIIe. Siècle? In Croisille, J.M. (ed.). *Neronia IV*. Bruxelles: Latomus, 52-57.
- Kotula, T. (1985). Septime Sévère, A-T-il Visité l'Afrique en tant qu'Empereur? *Eos*. Gdansk, v. 73, 151-165.
- Kyle, D. G. (2007). *Sport and Spectacle in the Ancient World*. Oxford: Blackwell.
- Romanelli, P. (1959). *Storia delle Province Romane dell'Africa*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Romanelli, P. (1925). *Leptis Magna*. Roma: Arte Illustrata.
- Sennett, R. (1997). *Carne e Pedra*. Rio de Janeiro: Record.

- Townsend, P. W. (1938). The Significance of the Arch of the Severi at Lepcis. *American Journal of Archaeology*. Boston, v. 42, n. 1, 512-524.
- Vittozzi, S. E. (1992). Forum Novum Severianum di Leptis Magna: La Ricostruzione dell'Area Porticata e i Clipei com Protomi di Gorgoni e Nereidi. *Atti del X Convegno di Studio su "L'Africa Romana"*. Sassari, v. 10, n. 2, 719-751.
- Wallace-Hadrill, A. (1990). Roman Arches and Greek Honours: The Language of Power at Rome. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. Cambridge, v. 216, 143-173.
- Ward-Perkins, J. B. (1981). *Roman Imperial Architecture*. New York: Penguin.
- Ward-Perkins, J. B. (1951). The Art of the Severan Age in the Light of Tripolitanian Discoveries. *Proceedings of the British Academy*. London, v. 37, 269-304.
- Ward-Perkins, J. B. (1952). Excavations in the Severan Basilica at Lepcis Magna. *Papers of the British School at Rome*. London, v. 20, 111-121.
- Ward-Perkins, J. B. (1953). The Arch of Septimius Severus at Lepcis Magna. *Archaeology*. New York, v. 4, n. 4, 226-231.
- Ward-Perkins, J. B. (1948). Severan Art and Architecture at Lepcis Magna. *Journal of Roman Studies*. v. 38. London, 59-80.
- Webster, J. "Art as Resistance and Negotiation", in Scott, S.; Webster, J. eds. (2003) *Roman Imperialism and Provincial Art*. Cambridge: University Press.
- Zanker, P. (2005). *Augusto y el Poder de las Imágenes*. Madrid: Alianza.
- Zanker, P. (1998). *Pompeii: Public and Private Life*. Harvard: University Press.

PARTE II

(Página deixada propositadamente em branco)

SANTUÁRIO, JARDIM E PÓLIS

PITAGORISMO, EPICURISMO, URBANIDADE E POLÍTICA

Sanctuary, Garden and polis: Pythagoreanism, Epicurism, Urbanity and Politics

Edrisi Fernandes¹

Resumo: Os edificadores de Delfos e os filósofos epicúreos pretenderam pôr abaixo barreiras artificiais entre a humanidade e a ordem natural da existência. Apresentamos algumas evidências do que parece ter significado, para os antigos gregos, considerar Delfos como “umbigo do mundo”, e destacamos alguns pontos de vista que interpretam a disposição urbanística das suas edificações à luz de uma “chave órfica/pitagórica” que poderia nos revelar um entendimento não-convencional da religiosidade grega e de sua articulação com o nascimento da Filosofia. Filodemo de Gádara, por sua vez, recordou que Epicuro soube se conduzir por muitos anos “de um modo não inativo em relação à cidade”, tendo “tomado parte em todos os festivais e sacrifícios tradicionais”. O santuário e o jardim epicúreo são formas peculiares de engajamento em assuntos da pólis grega.

Palavras-chave: Pitágoras, pitagorismo, Epicuro, epicurismo, urbanismo grego.

Abstract: The builders of Delphi, and the Epicurean philosophers also, intended to put down artificial barriers between humanity and the natural order of existence. We present some evidences of what may have meant, for the ancient Greeks, to consider Delphi as the “navel of the world”, and we present some views that interpretate the urbanistic disposition of its buildings in the light of an “Orphic/Pythagorean key” that could reveal to us an unconventional understanding of Greek religiosity and its articulation with the birth of Philosophy. Philodemus of Gadara, on his turn, remembered that Epicurus knew how to behave for many years “in a manner not inactive towards the city”, having “taken part in all the traditional festivals and sacrifices”. The sanctuary and the Garden are peculiar ways of dealing with the affairs of the Greek *polis*.

Key-words: Pythagoras, Pythagoreanism, Epicurus, Epicurism, Greek urbanism.

A cidade-santuário de Delfos e o pitagorismo

Pode-se inicialmente vincular o pitagorismo e a cidade-santuário de Delfos pela etimologia do nome do “fundador” do pitagorismo. Aristipo de Cirene (citado em D.L., VIII, 21) explicou a etimologia do nome Pitágoras (Pythagóras; n. 580-569 a.C.; m. 500-475 a.C.) a partir das palavras para a Pítia (Pythía), o oráculo de Apolo na cidade, e *agoreúein*, “falar” (D.L., 1964),² donde Pitágoras = “proclamador pítico”. Por sua vez, o neopitagórico/neoplatônico Jámblico diz (VP, 2, 5) que “Mnemarco” (Mnesarco), o pai de Pitágoras, recebeu da Pítia notícia de que sua esposa Partênia daria à luz um filho “mais belo e sábio que todos que já tivessem vivido”. Mnesarco, aceitando que a criança por nascer teria sido enviada pelos deuses, rebatizou sua esposa de Pítias (Pythaes)

¹ Pesquisador em Filosofia e Professor Colaborador, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

² Nossas traduções baseiam-se nessa edição.

e chamou ao seu filho neonato de Pitágoras (Giamblico, 1991: 124-5). Porfírio (VP, 2) nos diz que um poeta de Samos foi o responsável pelo mito de que Pitágoras seria filho de Apolo e da Pítia (Fideler, 1987: 123). Outra tradição, legada por Aristóxeno (cf. D.L., VIII, 8), apregoa que Pitágoras adquiriu a maior parte de suas doutrinas éticas de Temistocléa, sacerdotisa de Delfos. Pitágoras também teria gravado, conforme Porfírio (D.L., 16), uma inscrição no túmulo de Apolo em Delfos (Guthrie, 1987: 126).

Inexistem evidências de culto a Apolo em Delfos antes do séc. VIII a.C. Conforme a tradição, Apolo nasceu na ilha de Delos e, ao partir de Cnossos rumo a Delfos, este local já havia sido ocupado pelos cultuadores da deusa-mãe Gê ou Gaia (*delphys* = útero), sendo guardado por seu filho, o deus-serpente Píton. Apolo venceu Píton,³ mas se reservou a reverência de manter o nome desse como um epíteto para o culto em Delfos (Apolo Pítio),⁴ com sua sacerdotisa sendo conhecida como a Pítia e seus jogos sendo conhecidos como pítios. O santuário de Apolo Pítio (ou Apolo Febo,⁵ “o pítio”) foi o oráculo mais famoso do mundo antigo, “a força mais duradoura e influente da sociedade [grega]”, “uma instituição tão duradoura a ponto de seus próprios guardiões terem dificuldades para entender sua longa história” (Broad, 2007: 23 e 22).

Ésquilo (525 a.C.-455 a.C.) principia sua peça *Eumênides* com um relato detalhado, feito pelo Oráculo, da história do santuário e da chegada de Apolo. Conforme esse relato, o santuário de Delfos teve origem antes dos tempos históricos, com o culto à deusa Gaia. Píndaro (c. 522-443 a.C.) escreveu doze *Odes Píticas*, e os sacerdotes de Delfos mantinham em lugar de destaque um trono de ferro onde o poeta-sacerdote sentava durante o festival da *Theoxenia*. Heródoto (c. 490-480 a.C.-c. 420 a.C.), o “pai da história”, descreveu as preleções do Oráculo, narrou como a aparição de dois misteriosos guerreiros gigantes afastou de Delfos os persas e reportou que a orientação do Oráculo proporcionou aos gregos a vitória final nas guerras contra aqueles. Eurípedes (c. 480 a.C. -c. 407 a.C.) situou toda a ação de sua peça *Ion* no interior e arredores do templo de Apolo délfico, descrevendo detalhadamente os detalhes dos templos, o Oráculo e seus rituais (Parke; Wormell, 1956).

A arqueologia sugere que o local onde se encontra Delfos, habitado desde o período neolítico, foi originalmente uma vila micênica sob o domínio da vizinha Medeon (Morgan, 1990: 106 e ss.). Com o declínio comercial de Medeon, as pessoas de Delfos encontraram um novo papel para o seu povoado, o que foi feito pela promoção de um lugar de culto,⁶ que cresceu espontaneamente em um sítio de reconhecido poder natural (Broad, 2007: 32-3) e de grande beleza,⁷ a um centro oracular incontestado, com caráter pan-helênico pelo menos

³ *Hino homérico a Apolo*, 300-306; Apolodoro, *Biblioteca*, 1.4.1; Higino, *Fábulas*, 140 (“Píton”). Cf. Joseph Eddy Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and its Origins*. Berkeley: University of California Press, 1959; Nova York: Biblo & Tannen, 1974.

⁴ O nome do oráculo na Odisséia (VIII, 80) é Pythō (Πυθώ).

⁵ *Phoibos*, “brilhante; puro”.

⁶ Pelo menos desde 1600 a.C. (Morgan, 1990: 106 e ss.; Broad, 2007: 33).

⁷ “Durante séculos, os escritores se esforçaram para descrever sua magnificência, retratando a cidade como um lugar onde as forças primevas haviam revelado os segredos da terra aos

desde o séc. VIII a.C., época em que a pólis⁸ aparece como forma distinta de organização social (Giesecke, 2007: 3-4 e referências na n. 13). Desde remota antiguidade, Delfos parece ter sido vinculada a outros lugares de culto por meio de importantes alinhamentos geodésicos que situam, por exemplo, Delfos e Sardis numa mesma latitude e na base de dois triângulos emborcados com vértices em Delos e Ammoneion (Siwa), numa mesma longitude. A obtenção de um alinhamento adequado mediante o emprego de grandes fogueiras acesas em pontos elevados em noites claras, com sua história remontando até o período homérico, foi laboriosamente reconstituída (Quincey, 1963;⁹ Richer, 1994: 269, n. 1). Fortunadamente, conhece-se hoje um pouco mais acerca da precoce capacidade grega de determinar latitudes e longitudes com bastante precisão, empregando recursos bem mais avançados do que fogueiras.¹⁰

A natureza oral e velada dos ensinamentos pitagóricos torna difícil distinguir a antiguidade de alguns elementos do “pitagorismo”, como a cosmovisão, as referências astronômicas, a doutrina dos números e a teoria musical. A tradição ensinou (VP, 146) que um sacerdote de Orfeu, Aglaofamo, foi o iniciador de Pitágoras (Giamblico, 1991: 296-301), e pensa-se que Pitágoras foi pesadamente influenciado pelo orfismo (Fideler, 1987: 31, 51, n. 30),¹¹ enquanto o conhecimento atual sugere que Pitágoras derivou seu ensinamento de fontes órficas (Trépanier, 2004: 123). Importantes evidências acerca das crenças órficas relativas ao mundo subterrâneo vêm de Pausânias (*Descrição da Grécia*, X. 25-31), que descreveu a pintura de Polignoto de Tasos (séc. V a.C.) na *Lésché* dos Cnidianos em Delfos (Jahn, 1841; Schreiber, 1894; Stansbury-O'donnell, 1990), reconhecendo-se prontamente as representações da descida de Odisseu ao reino de Hades (na *Nekyia* de Polignoto) como similares àquelas encontradas nos poemas órficos. Os chamados “vasos do submundo”, dos séculos IV e III a.C., da Itália meridional (Puglia ou Apúlia), com sua forte tradição “pitagórica”, foram ligados à *Nekyia* de Polignoto e ao orfismo (Harrison, 1903: 600-614; Sarian, 1990; Schmidt, 1991, 2000; Moret, 1993). Também em Delfos localiza-se o primeiro monumento conhecido em que figura Orfeu, o Tesouro dos Siracusanos (meados do séc. VI a.C.), cuja métopa¹² mostra o cantor com sua lira assistindo aos argonautas (Souza, 1973: 266). O testemunho da presença de Orfeu em Delfos é de suma relevância:

Todos sabem que a morte de Orfeu teria suas causas no compromisso entre o culto de Dioniso, que constituía o próprio cerne da mitologia cosmogônica e antropogônica do

humanos que os buscavam. (...) É como se todas as paisagens favoritas que colecionamos numa vida inteira de expedições se juntassem num único local” (Broad, 2007: 16).

⁸ Sobre a caracterização da *pólis* “apropriada” cf. Giesecke, 2007: 6.

⁹ Texto e mapa.

¹⁰ Marchant (2006); Charette (2006); Freeth; Bitsakis; Moussas et al. (2006).

¹¹ Para uma apreciação dos elementos órficos no pitagorismo, ver West (1983: 7-15), como sugere Fideler.

¹² Espaço entre dois tríglifos de um friso dórico.

orfismo, e o culto de Apolo,¹³ divindade bem presente no mito de Orfeu, como Músico e Musageta,¹⁴ e no orfismo, como instituidor de ritos catárticos (Souza, 1973: 267-8).

Por mediação de Orfeu preparou-se a harmonização entre Apolo e Dioniso que resultou no poderio e na fama de Delfos, local onde os gregos cuidaram de alojar conjuntamente essas duas divindades ou dois aspectos de uma mesma divindade (Detienne, 2001; Robertson, 2003: 223; Broad, 2007: 51). Delfos contribuiu para abrandar as tensões da sociedade grega e minorar a ignorância e a insegurança em relação àquilo que se percebia como sobrenatural (Dodds, 2002: 81). Ademais, ao extrair dos encadeamentos relacionais¹⁵ implicitamente apresentados pelos mitos (convergentes em Delfos) suas teorias metafísicas, resultado de intelecções unificantes de possibilidades e probabilidades variadas, os racionalistas gregos prepararam o terreno para o nascimento da Filosofia. Acreditando perceber uma ordem inerente à natureza, os gregos não tardaram a começar a interpretá-la.

Conforme Aristóteles (2002: 26; *Metaph.*, Alpha 5, 986a 2-3), os pitagóricos concluíram que “o céu todo é harmonia e número”.¹⁶ Jámblico (VP, 28, 147) considerou “evidente que Pitágoras derivou dos órficos a doutrina segundo a qual a essência dos deuses é definida pelo número” (Giamblico, 1991: 300-31), e sabe-se da existência de um Hino ao número¹⁷ atribuído por Proclo (Proclus, 2006: 104 c/ n. 182) a Orfeu (*In Rem publica*, II, 169. 25) ou aos pitagóricos (*In Timaeum*, III, 53. 2). Sentimo-nos tentados a perguntar: os antigos pitagóricos e seus precursores buscaram a harmonia no número ou teriam buscado o número na harmonia, ao estudarem astronomia? O astrônomo Kônstantinos Chasapês (1914-1972), ex-diretor do observatório estelar de Pentelis, mencionou, em sua tese doutoral *A astronomia grega no 2º milênio a.C. nos hinos órficos* (Chasapês, 1967),¹⁸ a aparição de uma peculiar disposição zodiacal que tem lugar a cada 10.000 anos e dura cerca de 500 anos. Esse fenômeno parece ser mencionado duas vezes nos hinos órficos, permitindo uma melhor estimativa da data de sua composição primeira: acredita-se hoje que o núcleo mais antigo dos hinos órficos¹⁹ foi composto muito mais antigamente do que se acreditava antes – a

¹³ Divindade “relacionada aos princípios celestiais da ordem harmônica e do *logos*” (Fideler, 1987: 51, n. 26).

¹⁴ Isto é, chefe das Musas, divindade tutelar das artes. O texto traz, por erro de impressão. “Masageta”.

¹⁵ Relações (proporções, razões), configurações ou arranjos, equivalências, afinidades, aproximações, uniões, sínteses, harmonias, tensões, afastamentos, disarmonias, oposições, confrontos, divisões, complementaridades, continuidades, multiplicações. Isso propriamente constituiu o domínio da matemática pitagórica porquanto ensinamento (*máthêma*) da arte/técnica de acesso aos conteúdos do saber superior.

¹⁶ Cf. tb. Alpha 5, 986a 15-17: “Parece que eles [= os pitagóricos] consideram que o número é princípio constitutivo material dos seres, mas também de suas modificações e estados”.

¹⁷ Kern (1963, test. 309-17).

¹⁸ Cf. tb. o “Sumário de observações astronômicas nos hinos órficos”, em Passis (1980).

¹⁹ “Poemas hexâmetros atribuídos ao poeta mítico Orfeu, mas que devem ter sido escritos o mais precocemente após Hesíodo, e que continuaram a ser produzidos até o final do paganismo” (Trépanier, 2004: 117).

saber, entre 1841 e 1382 a.C., e mais provavelmente por volta do meio desse período, i.e., no séc. XVII a.C. (Chassapis, 1967), época em que a arqueologia sugere que os micênicos já promoviam algum culto no sítio de Delfos (Mee; Spawforth, 2001: 302-14). Outras evidências astronômicas sugeridas pelos hinos apontam que os órficos postulavam a esfericidade da terra e a rotação da Terra em torno do Sol (Theodossiou; Manimanis, 2004: 383).

Dodds opinou que

não pode ter havido uma distinção clara entre o ensinamento órfico, em qualquer uma de suas formas, e o Pitagorismo. Basta notar que Ion de Quios,²⁰ uma autoridade do séc. V a.C., pensava que Pitágoras havia composto poemas sob o nome de Orfeu, e que Epígenes²¹ (que era um especialista no assunto) atribuiu quatro poemas ‘órficos’ aos pitagóricos (Dodds, 2002: 152).

O orfismo e o pitagorismo parecem ter sido tradições originalmente diferentes, se bem que “facilmente confundidas entre si” e tendendo finalmente a se fundir, “pelo menos em sua expressão literária”,²² quando “a lira de Orfeu torna-se o símbolo da música cósmica pitagórica” (Kahn, 2007: 39, 40). Mais recentemente (Carter et al., 2002), reforçou-se a opinião, adiantada por Burkert (1977a: 445; 1977b: 6 e ss.; 1982: 2 e ss.), de que, ao menos na Itália meridional, não havia limites bem definidos entre as “iniciações dionisíacas (báquicas)”, o “orfismo” e o “pitagorismo” nos séculos V e IV a.C.²³

Orfismo, pitagorismo e urbanidade

É certo que órficos e pitagóricos compartilhavam do gosto pela astronomia, e as primeiras cidades gregas com planejamento em grade foram estabelecidas em áreas particularmente associadas a esses grupos – as colônias gregas da Sicília e sul da Itália, no final do séc. VIII e principalmente no séc. VII a.C. (Shipley, 2005: 337), e de Ólbia, junto ao Mar Negro (Wycherley, 1976: 46 e ss.). “Por volta do sexto século a.C., e provavelmente antes, teóricos e *oikistes* [ou *ktistes*, fundadores] tinham começado a desenhar estados ideais baseados em princípios de cosmologia e história natural, e a aplicar essas idéias à fundação de cidades de fato” (Cahill, 2002: 2). Shipley (2005: 337) faz recuar essa datação, afirmando que

mesmo no período arcaico, aqueles que desenharam as cidades gregas tinham em mente não apenas relações matemáticas entre espaços (...), mas questões de

²⁰ D.L., VIII, 8.

²¹ Cf. Clemente de Alexandria, *Stromata*, I, 131, 5; Kern, 1963, test. 222. Quiçá o discípulo de Sócrates (Pl., *Ap.* 33, *Phd.* 59b; X., *Mem.* II, 12).

²² Trépanier (2004) fala de “um grau provavelmente alto de fertilização cruzada no nível das idéias” (p. 119) e dos ritos (p. 123).

²³ “Existem óbvias interseções (*overlaps*) naquilo que nas fontes é chamado de báquico ou órfico, órfico ou pitagórico” (Burkert, 1982: 2). Uma metáfora útil para a relação entre o dionisismo, o orfismo e o pitagorismo seria aquele de círculos em intercessão num “diagrama de Venn” (Burkert, 1977b, 1982).

orientação que podem ser descritas como astronômicas ou cosmológicas – o que pode ser chamado de uma relação justa (*equitable*) com os poderes divinos.

Acreditamos que essa relação é pensada como sendo justa ou equitativa na medida em que os homens reconheciam, pelo traçado de suas cidades, seu desejo de colocar seus templos e cidades sob a proteção de forças cósmicas ou astrais que governam a ordem natural. Essa relação também é justa na medida em que a arquitetura urbana grega possuía uma virtude especial da proporcionalidade em relação aos homens, o que parece ter refletido “o tipo de moderação imposta à Grécia pelo oráculo délfico”²⁴ (Kidson, 1998: 429). Aliás, os *oikistes* não dispensavam uma consulta inicial a um Oráculo – usualmente o délfico – para obter aprovação divina para o estabelecimento de colônias (Gebhard, 2001: 458, 457, n. 26).

Hipódamo de Mileto (498-408 a.C.), meteorologista, matemático, arquiteto, médico e filósofo (pitagórico, cf. Guthrie, 1987: 215-220) é o mais famoso teórico do urbanismo grego, e o mais antigo de que se tem notícia. Atribui-se a ele, entre outros escritos, um *Peri Politéias*. Suas plantas urbanas em “grade hipodâmica” apresentavam ruas largas e retas cortando-se em ângulos de 45 e 135 graus (em Mileto,²⁵ ao norte, o lado mais extenso das casas se estendia no sentido norte-sul, e ao sul se estendia no sentido leste-oeste, respeitando uma “proporção pitagórica” de 6:9 e 4:5 em cada *insula* da grade) (Van Versedaal, s/d),²⁶ e ele organizou sua cidade ideal em um sistema tripartido:²⁷ o terreno se dividia em seções destinadas à religião, a assuntos públicos e a assuntos privados; a cidade se organizava em seções separadas de artesãos, fazendeiros e soldados; os magistrados cuidavam de querelas relativas a assuntos ligados a cidadãos, assuntos relacionados a estrangeiros e assuntos relativos a órfãos; as leis se agrupavam em seções referentes a atos libertinos, lesões e homicídios (Guthrie, 1987: 217-8; Gorman, 1995; Shipley, 2005: 358-9, 387-8; Cursaru, 2006). Desde Estobeu, a atenção urbanística para a numerologia tem por vezes sido atribuída a influências do pitagorismo (Martin, 1974: 16; Hoepfner; Schwander, 1986: 301-10; Lévêque; Vidal-Naquet, 1964: 128 c/ n. 2), notadamente em relação às três partes da alma definidas por Pitágoras (segundo Alexandre Polihistor, cf. D.L., VIII, 30).

Vitrúvio relatou (*De Architectura*, I. I. 1-17) que a aritmética, a geometria e a astrologia (então não separada da astronomia) eram pré-requisitos para o estudo da arquitetura (por sua vez refletida em edificações baseadas nas proporções humanas), e as correlações da astronomia com a arquitetura clássica grega são conhecidas (Penrose, F. C., 1893; Dinsmoor, 1939; Richer, 1970, 1994; Gregori;

²⁴ A tradição fala de um interessante dispositivo técnico, a “taça de Pitágoras” (também conhecida como “taça de Tântalo” e “taça de Héron”) que teria sido empregado por Pitágoras para exemplificar visualmente aos seus alunos, em termos simbólicos, a moderação (Schlichting, H. J., Ucke, C., 1998: 174-176).

²⁵ Que a tradição diz ter sido reconstruída seguindo um plano de Hipódamo, com o que não concorda Shipley (2005: 384).

²⁶ Versendaal remete a Vitruvius (1999), livro 1, cap. 6.

²⁷ Estobeu, *Anthologium* IV. 1. 93-5.

Gregoria, 1999). Acreditamos que, em sua adoção de um modo peculiar de viver, conscientemente desviante das normas da pólis clássica – mais ainda que os órficos (Trépanier, 2004: 231, n. 26) –, os pitagóricos tiveram a cidade-santuário de Delfos, lugar de comunhão em vários níveis,²⁸ como referência fundamental para seus projetos e experiências de vida.

Delfos, o “umbigo do mundo”

Theophanis Manias (1969a, 1969b, 1982) descobriu que os templos da antiguidade clássica foram estabelecidos segundo medidas e cálculos geoastronômicos, sugerindo que a “secção áurea” (Barison, 2005) foi aplicada na determinação da distância entre os sítios sagrados. Manias, oficial da força aérea grega que estudou topografia na Universidade Técnica Nacional em Atenas, declarou, após um estudo de triangulação geodésica, que existem 23 sítios religiosos na Ática e na Beócia que se separam um do outro por 242 *stadia* (1 *stadio* = 184,98 metros), e que existem 35 linhas que podem coincidir com diversas disposições de três templos numa reta. A partir destes e de outros achados de Manias alcançamos um melhor entendimento do conhecimento geoastronômico dos antigos gregos, transmitido pelos pitagóricos, e da percepção grega de Delfos como “umbigo do mundo” – conforme Anaximandro²⁹ (?), Píndaro, Êsquilo, e Eurípedes (Munn, 2006: 193 e nn. 57-8) e Agatêmero (Diels-Kranz 68 B 15; Naddaf, 2005: 94), entre outros:

- A distância entre Delfos e Iolcos ou Elêusis é de 550 *stadia*;
- A distância entre Delfos, Atenas e Olímpia é de exatos 660 *stadia*, e o triângulo isósceles resultante é parte de um heptágono perfeito, que tem outro de seus triângulos formados pela distância de Argos para Atenas, Olímpia e Delfos;
- A distância entre Dodona e Delfos ou Iolcos é de exatos 1050 *stadia*, e o triângulo isósceles resultante é parte de um dodecágono;
- A distância de Pella para Delfos ou Samotrácia é de exatos 1360 *stadia*, e o triângulo isósceles resultante é parte de um decapentágono;
- A distância entre Delos e Delfos ou Alexandria Troas (atual Eski Stambul) é de exatos 1460 *stadia*;
- Os triângulos retângulos formados pelas distâncias entre a Acrópole ateniense, Delfos e Neméia tem a mesma hipotenusa que a do triângulo retângulo Neméia-Delfos-Olímpia, e sua relação com a linha comum Neméia-Delfos corresponde à secção áurea;
- Traçando-se a partir de Delfos uma linha perpendicular à reta Delfos-Olímpia chega-se noutra reta até Dodona. Do triângulo retângulo

²⁸ Inclusive como lugar de acolhimento e refúgio (Sinn, 1993; cf. adiante), na dimensão privada (proteção a órfãos, viúvas e garotas tentando fugir de casamentos forçados; proteção contra bandidos) ou na pública (proteção a diplomatas; garantia de repouso e livre trânsito).

²⁹ Não por acaso considerado como autor do primeiro modelo geométrico do universo, projetista do primeiro mapa-mundi grego e do primeiro mapa estelar, e adaptador do gnômon para medir as variações anuais do curso do Sol. Segundo Plínio, ele também teria traçado o curso solar na eclíptica e observado sua inclinação em relação ao eixo celestial.

Delfos-Olímpia-Dodona, a distância Dodona-Olímpia resulta como hipotenusa;

- A distância entre Dodona e Delfos corresponde à maior parte da secção áurea (62%) da distância entre Delfos e a Acrópole ateniense. A mesma proporção se observa entre Tebas e Delfos e Delfos e a Acrópole; Olímpia/Esparta e Esparta/Acrópole; Esparta/Epidauro e Epidauro/Olímpia; Delfos/Epidauro e Epidauro/Delos; Elêusis/Delos e Delos/ Delfos; Delfos/Olímpia e Olímpia/Cálquis; Delos/Cnossos e Cnossos/Cálquis; Cálquis/Olímpia e Olímpia/Delos.

Esses são apenas alguns dos achados relatados por Manias. Sabemos também, desde os trabalhos de Richer (1970, 1994), que os centros oraculares de Dodona (culto a Zeus no Monte Tomaros), Delfos (culto a Apolo no Monte Parnaso), Delos (culto a Apolo em Cynthus), Cítera (oráculo destruído por terremoto), Latakis/Cnossos (Thenae) e Chipre (culto a Afrodite em Pafos? Akrotiri? Cabo Gata?) guardam 1 grau de latitude de distância um para o outro, nessa ordem. A incomum construção que é o Templo de Apolo Febo em Delfos – um edifício peripteral dórico de c. 525 a.C. (reconstruído em 330 a.C.), erguido no local de um templo mais antigo (séc. VII a.C.), com uma estilóbata (com 60,32 x 23,82m) sustentando seis colunas a oeste e leste e 15 colunas a norte e sul, seguindo uma orientação conforme o eixo solistacial com o nascer do Sol a nordeste no verão e o poente a sudoeste no inverno (Richer, 1994: 205-9) – só encontra um paralelo no mundo grego: o Templo de Apolo Epicúreo em Bassas (antigo grego *Bássai*, grego moderno *Básses*, latim *Bassae*), um edifício peripteral de c. 420 a.C. com as três ordens clássicas,³⁰ com uma estilóbata (com 38,3 x 14,5m) sustentando seis colunas a norte e sul e 15 colunas a oeste e leste, seguindo uma orientação que aponta exatamente para Delfos (Richer, 1994: 225-6). É possível que Ictino, o arquiteto do Templo de Apolo Epicúreo (*Descrição da Grécia*, VIII. 41. 9; Cooper, 1996: 369-371), no local de um templo mais antigo (final do séc. VII a.C.), e que também foi arquiteto do Partenon (junto com Calícrates; Cooper, 1996: 371-4) e do *Telestêrion* de Elêusis (Cooper, 1996: 374-6), um amplo salão usado nos ritos eleusinos, tenha sido um “iniciado” nos cultos ou filosofias de mistério de então, e sua condição de arquiteto o aproxima dos ensinamentos pitagóricos.

Recentemente tentou-se fazer uma “leitura pitagórica” das estruturas urbanísticas de Delfos (Currie, 1971, 1985; Porte, 1985: 9-23). Currie acredita que um “código geométrico” revela-se a partir do exame da planta do *témenos* (recinto sagrado) conforme estabelecida pela equipe arqueológica francesa (École Française D’athènes, 1943: 317) e atualizada décadas depois (Meletzis; Papadakis, 1968: vii), mostrando que o *témenos* de Delfos teria sido projetado³¹

³⁰ Colunas dóricas formam o peristilo, colunas jônicas sustentam o pórtico, e uma coluna coríntia, a mais antiga de que se tem notícia, situa-se no centro da parte traseira da naos, perto de onde se situava a estátua de Apolo (no ádito, por trás da coluna coríntia).

³¹ Pelo próprio Pitágoras, sugere Currie (1985: 7), sem apresentar evidências para essa afirmação.

respeitando uma estrutura zodiacal ou relógio solar gigante,³² desde o séc. IV a.C. transcriado (por arquitetos pitagóricos?) no “Teatro de Dioniso” (no canto superior direito do *témenos*, a leste), que durante o equinócio de primavera ou vernal (a 21 de março) alinhava, na localidade que era o útero³³ e o “umbigo do mundo” para os gregos – e onde o *omphalós* marcava fisicamente a união do céu e da terra e a gestação dela resultante (Richer, 1994: 57; Broad, 2007: 39) –, a ordem de Apolo com o êxtase de Dioniso, reencenando a cada ano o grande ano pitagórico ou metacosmese – reavivamento periódico do mundo ao qual Platão se refere no *Timeu* (37d) como a completude do ciclo cosmológico pelo qual os corpos celestes retornam às suas posições originais. Em Delfos, encontra-se a fusão entre o apolíneo e o dionisiaco que une o oeste e o leste, e o ponto de encontro da Terra (representada pelo número quatro e pelo tetraedro) com o céu (representado pelo três e pelo triângulo), do centro cósmico com o *Apeiron*: “Em Delfos temos a geometrização do tempo e do espaço (...), percebemos que a ordem do complexo formado pelo templo e o teatro baseia-se no poder dos números” (Currie, 1985: 5).

Com o centro zodiacal/solar projetado sobre o centro do “Teatro de Dioniso”,³⁴ observando-se os pontos cardeais pode-se dividir o ano em quatro quadrantes; o quadrante invernal, englobando os signos de Sagitário, Aquário e Peixes, continha provavelmente, já desde a época do Templo dos Alcmeônidas (séc. VII a.C. até 548 a.C.), o Santuário de Dioniso no poente do grande Templo de Apolo.³⁵ Ademais, o vetor sudeste verdadeiro, levemente desviado (7,5 graus) para a direita da linha mediana do quadrante invernal, forma um triângulo que interconecta a tríade de deusas délficas: em cima, Gaia Ctônia, primeira senhora do trono délfico (na época Micênica), na fenda do Monte da Terra (presentemente sítio da Exedra³⁶ de Herodes Ático³⁷, onde o bode-expiatório era sacrificado); à esquerda Atena, no Tesouro dos Atenienses; à direita, Héstia (*Istíê* em Hesíodo³⁸), no *bouleutêrion*, onde havia um fogo central (*istíê* em Homero³⁹) onde os membros do conselho (*boulê*) ofereciam sacrifícios.⁴⁰ O “Teatro de Dionísio” tem uma orientação com desvio de 7,5

³² Não necessariamente aquele sugerido por Richer (1994: 11-22).

³³ Cf. Richer (1994: 3), citando Mircea Eliade (*The Forge and the Crucible*).

³⁴ Argumentos a favor dessa projeção podem ser encontrados em Currie (1985: 7).

³⁵ Conforme Pausânias, “os relevos nos pedimentos são: [a Leste] Ártemis, Leto, Apolo e as Musas, [a Oeste] um Sol poente e Dionísio junto com as Tiíades [= as Mênades] (...)” (*Descrição da Grécia*, X. 19. 4. Cf. Welcker (1849: 151-178) para uma discussão das esculturas do Templo de Apolo em Delfos). Um pico do Parnaso [“a montanha de cabeça geminada” em Eurípedes (*Ba.*, linha 306)] era sagrado para Apolo e outro para Dioniso. No Templo de Apolo do século IV a.C., o poente – donde partia o caminho que ia dar na câmara do oráculo – era dedicado a Dioniso (Broad, 2007: 17 e 30), a tumba de Dioniso situava-se próximo à trípole de Apolo (Robertson, 2003: 223; Broad, 2007: 52), e este foi descrito como *Apóllôn Dionysodotês*, aquele que nos dá Dioniso.

³⁶ Recesso semicircular, freqüentemente coberto por uma meia-cúpula.

³⁷ Herôdes Áttikós, c. 101-177.

³⁸ *Teogonia*, 453.

³⁹ *Od.*, 14. 159; 17. 156; 19. 304; 20. 231.

⁴⁰ O nome cültico Héstia Boulaia (Ἑστία Βουλαία) era usado em muitas cidades gregas.

graus em relação ao norte verdadeiro, e variações de 7,5 graus marcam cada degrau de uma progressão de 90 graus, numa proporção de 1:4 com a abóbada zodiacal. Currie (1985: 5) sugere: “ao se buscar evidência de uma ordem estrutural na mente grega, onde olhar melhor que o centro cósmico, Delfos?”.

Em suas *Leis* (V, 745-6), um Platão pitagorizante descreve (Plato, 1980) o método apropriado de se fundar uma cidade, evocando a autoridade dos oráculos de Delfos, Dodona e Amon – o que pode representar uma codificação de práticas muito antigas. Platão disse que a cidade-estado deveria se localizar no centro do território e ser dividida em 12 seções, irradiando-se a partir de um santuário central, com cada seção consagrada a um dos doze grandes deuses celestiais. A população da cidade estaria dividida em 12 grandes grupos, um para cada deus. A cidade e o povo estariam subdivididos em várias partes ulteriores, cada uma delas pensada como “uma coisa sagrada, uma dádiva do Céu” (*Lg.*, VI, 771), e todas elas fatores de 5040, um número que representa o produto dos sete primeiros algarismos e que é divisível por sete (planetas), 12 (signos zodiacais), 36 (decanos), 72 (espíritos) e 360 (graus do zodíaco), bem como por 144 (12 ao quadrado).

Conforme Jâmblico (*VP*, 18, 82; Gianblico, 1991: 218-9), uma das questões suscitadas pelos ditos (*akousmata*) pitagóricos versava sobre “o que é o oráculo de Delfos?”, sendo a resposta “a *tetraktýs*, isto é, a harmonia, que é a [das canções] das sereias”. A *tetraktýs* sinaliza aqui aquela verdade que não é imediatamente aparente, a natureza harmoniosa do mundo (Drozdek, 2007: 55). A harmonia das sereias seria a música das esferas planetárias, conforme explica Platão (*R.*, X, 617a-b):

O fuso inteiro gira em torno de si mesmo com movimento uniforme, porém, na rotação do conjunto arrastado por esse movimento, os sete círculos interiores realizam lentamente revoluções em sentido oposto ao do todo. (...) No alto de cada círculo fica uma Sereia que gira fazendo ouvir um único som, uma só nota, de modo que o conjunto das notas das oito sereias compõe uma única harmonia (Platão, 2006, 409).

Cícero, o filósofo e orador romano, modelou seu *De Republica* conforme o texto da *Politeia* de Platão. Em “O sonho de Cipião” (seção final do livro VI) Cícero descreve a harmonia das esferas planetárias (capítulo V, 1-2):⁴¹

[Cipião:] “Que é esse som, tão alto e, no entanto, tão prazeroso, que enche meus ouvidos?”. “Esse”, respondeu meu avô [Africano], “é o som produzido a intervalos desiguais, se bem que diferindo em proporções exatas, pelo impulso e movimento das próprias esferas (...). Essas oito esferas rotativas (das quais duas, sendo uma oitava separada, produzem o mesmo efeito) emitem sete sons distintos segundo seus intervalos. Esse número [sete] é aproximadamente o eixo de sustentação de tudo (...)” (Cícero, 1998: 90).

⁴¹ Essa passagem tem traduções bastante diversas. Aquela que preferimos, a de Niall Rudd, não se distancia muito daquela de Stahl (1952: 69-77, 73-4).

Tudo isso evoca a idéia de que “todas as concordâncias que eles [os pitagóricos] pudessem colocar em evidência entre os números, a música⁴² e os fenômenos e as partes do céu, assim como com a ordem universal, eles as reuniram para incorporá-las a seu sistema” (Dumont, 2004: 90). Pensamos que, ao conceberem seu sistema de concordâncias componente do *kósmos* (“ornamento” da existência),⁴³ os pitagóricos tiveram como referência essencial a cidade-santuário de Delfos, local onde a tradição “órfica” havia posto especialmente em evidência as correspondências entre a astronomia, a geometria, a arquitetura e a música.

Pitagorismo, epicurismo e além

Um aspecto bastante negligenciado nos estudos sobre o pitagorismo é aquele da preocupação dos pitagóricos com os jardins e hortos, articulados com uma preocupação maior com a vida que, por exemplo, os associava ao vegetarianismo. Os pitagóricos certamente atentaram em suas cidades, ordenadas segundo critérios espaciais e alinhamentos astronômicos escolhidos para espelhar a ordem cósmica, para a promoção e manutenção de jardins.⁴⁴ Os relatos sobre a vida de Pitágoras dão conta de seu apreço pela vida natural em ambientes bem arborizados, de seus retiros meditativos para jardins afastados do tumulto da vida cidadina (Joost-Gaugier, 2006: 157), de sua exaltação com a *phília* comunal (Dawson, 1992: 15 e 44, n. 2; Kahn, 2007: 25),⁴⁵ de seu respeito e valorização da condição feminina e de sua preocupação com a ação conforme a *phýsis* e a promoção da saúde dentro de um contexto de harmonia com a *phýsis*. Esses interesses vieram a ser compartilhados por Epicuro, cujo nome significava (Cooper, 1996: 74-9) apropriadamente “aquele que ajuda” (*epikóúrios*) – um dos nomes de Apolo – ou “aquele que vigia (ou guarda)” (*epíkouros*). Não é impossível que Epicuro tenha guardado algum respeito pelo pitagorismo conforme retratado por um respeitado estudioso das religiões e filosofias helenísticas: “Mais que transcender o mundo, a religiosidade pitagórica sustentou como seu objetivo existir no cosmos num estado de repouso emocional e agudeza intelectual”

⁴² Os experimentos de Pitágoras levaram à combinação de duas tetracordes, separadas por um tom (uma oitava), mudando a unidade tradicional da música grega para a octacorde (Lamb., *VP*, 16, 117-8; Gianblico, 1991: 262-7).

⁴³ Fideler (1987: 22). Conforme os testemunhos da tradição, “Pitágoras foi a primeira pessoa a dar ao universo o nome de *kósmos*, e o primeiro a chamar a Terra de redonda” (*D.L.*, VIII, 48; Fideler (1987: 154); “Pitágoras foi o primeiro a chamar de *kósmos* ao abarcamento de todas as coisas, (...) por causa da ordem (*taxis*) que nele reina” (Aécio, *Placita*, 2. 1. 1; Diels-Kranz 14 a 21); “Foi Pitágoras quem primeiro chamou ao céu *kósmos*, pois ele é perfeito e ‘ornamentado’ com infinita beleza e coisas vivas” (Anônimo, *VP*, 15, preservada por Fócio; Fideler, 1987: 139); “e os homens sábios dizem que uma comunidade abarca céu e a terra, e deuses e homens, e amizade e ordem, e temperança e retidão, e por essa razão chamam a esse todo *kósmos*, meu amigo, pois ele não é sem ordem e também não existe excesso [nele]” (Górgias, 507e; Fideler, 1987: 299).

⁴⁴ Evocadores dos Campos Elisios do além-túmulo? (Joost-Gaugier, 2006: 162).

⁴⁵ Recorde-se a muito repetida sentença pitagórica “amigos têm coisas em comum” (*Pl.*, *Lg.*, 5, 739c; escólio sobre o *Phd.* 279c; Kirk; Raven; Schofield, 1994: 227).

(Fideler, 1987: 36). Os próprios números pitagóricos já são essências reais – como entende Aristóteles (2002, 36; *Metaph.*, Alpha 6 987b 28), eles são as próprias coisas⁴⁶ –, externamente manifestadas como unidades contíguas; são entidades prenunciadoras dos átomos de Leucipo, de Demócrito e – com a não improvável mediação dos “átomos geométricos” triangulares do Timeu de Platão – também de Epicuro.

Ao procurar compatibilizar seu entendimento da natureza da alma “divina” com a realidade do mundo físico, Empédocles, ao reformar os ensinamentos dos órficos e pitagóricos à luz da ciência jônica e das leis eleatas (Trépanier, 2004: 6, 116), de certo modo pavimenta o caminho para o pensamento de Epicuro. O raciocínio pitagórico também preparou o terreno para uma valorização da racionalidade baseada em demonstrações apodíticas. Numa dimensão mais ampla, a matemática e a geometria pitagórica viriam a exercer, com suas diversas aplicações, profunda influência na filosofia grega e helenística e na ciência do Renascimento:

A matemática e a geometria eram, de fato, o centro de todas as atividades intelectuais e constituíam o fundamento de toda a educação filosófica: Não apenas o conhecimento (...) da hoste celestial deve ser determinado pela observação e elucidado pela matemática, mas tudo o mais pode ser expresso pelo número e definido pela lei natural. Este é o ensinamento de Platão e Pitágoras e a mensagem da sabedoria grega para a humanidade (Silva, 1991: 57).

A herança pitagórica influenciou até mesmo a estruturação do conhecimento ocidental: em sua classificação das artes liberais, Boécio (c. 480-524) fez (*De Arithmetica; De Musica*) com que essas figurassem no rol das ciências exatas componentes do *quadrivium*, aquelas ligadas ao estudo do número: a aritmética (“logística”, em Arquitas⁴⁷) é o puro número (quantidade), a música o número no tempo (intervalos; proporções entre quantidades; harmonia), a geometria é o número no espaço (magnitude; proporção) e a astronomia o número no espaço e no tempo (movimento ou ritmo) (White, 1981; Evans, 2007). Num entendimento anterior, Proclo (c. 410-485)⁴⁸ concluiu que a aritmética trata do discreto (*poson*; multiplicidade limitada) em si/em repouso, a música trata do discreto em relação/em movimento, a geometria trata do contínuo (*pêlikon*; magnitude limitada) em si/em repouso, e a *sphairikê* [astronomia], do contínuo em relação/em movimento (Procli, 1873; Proclus, 1992, xxvii-xxviii).

As quatro disciplinas do *quadrivium* correspondem a quatro níveis da *tetraktys* [1+2+3+4 (=10)], a representação mais perfeita da visão pitagórica do cosmos e da sua contraparte humana, a mente. Em primeiro lugar na *tetraktys* encontra-se a aritmética, estudo do número e, portanto, dos desdobramentos da unidade. Ademais, os quatro níveis da *tetraktys* contêm os elementos básicos de

⁴⁶ Resultando isso numa metafísica de caráter imanente (Fideler, 1987: 34).

⁴⁷ Diels-Kranz 47 B 1, texto grego disponível em <www.soc.nii.ac.jp/gps/Ronshu/2008_3.pdf>.

⁴⁸ Cf. Procli (1873: 29-31, cap. XII-XIII).

toda a aritmética. A segunda disciplina é o estudo das proporções harmônicas ou “música”, que fornece as bases da escala musical e também tem aplicações importantes para a geometria e a astronomia. Posto que as proporções descrevem uma relação entre dois números, a música corresponde ao segundo nível da *tetraktýs*, com as proporções 1:2 (proporção geométrica; oitava musical), 2:3 (proporção aritmética; quinta musical) e 3:4 (proporção harmônica; quarta musical) constituindo os elementos da “música das esferas”. A terceira disciplina é o estudo das três dimensões (comprimento, largura, altura), ou geometria. Aplicadas à esfera, a primeira dimensão corresponde ao ponto e à linha, a segunda à superfície e a terceira ao tetraedro. “Daí, no domínio do espaço a *tetraktýs* representa a continuidade ligando o ponto adimensional com a manifestação do primeiro corpo; a própria figura [triangular] da *tetraktýs* também representa a hierarquia vertical da relação entre a Unidade e a Multiplicidade emergente (Fideler, 1987: 29). A quarta disciplina, a astronomia, é o estudo de objetos tridimensionais móveis em uma quarta dimensão espaciotemporal. No campo esotérico, as quatro disciplinas corresponderiam⁴⁹ a quatro graus iniciáticos, começando no grau da preparação e provação e culminando no grau da epoptéia (“visão do alto”) ou epifania (“iluminação desde o alto”), que correspondia a uma perspectiva superior em relação aos ensinamentos anteriores e ao discernimento das questões fundamentais cosmogônicas e também daquelas relacionadas aos problemas humanos.

O jardim de Epicuro e sua política

Para podermos fazer algumas aproximações entre pitagóricos e epicuristas, mesmo que mostrando apenas, em alguns poucos aspectos, seu mútuo distanciamento em relação à forma típica de engajamento em assuntos da pólis grega, pensamos ser interessante revelar antes algumas importantes diferenças entre os dois grupos.

A comunidade filosófica epicurista, reunida no Jardim (*Kêpos*) fora da cidade de Atenas, assemelhava-se a um monastério campestre, segundo um modelo herdado dos pitagóricos (Dumont, 2004: 516) e, mais remotamente, do jardim familiar homérico (*Od.*, XXIV, 336-344 e VII, 112-128; Giesecke, 2007: 27, 38 e ss.) e dos *paradeisoi* persas (Giesecke, 2007: 125, 106, n. 62), vinculando-se à tradição do santuário como lugar de refúgio (Sinn, 1993), franqueado a estrangeiros, metecos, escravos e mulheres,⁵⁰ e quiçá um importante local para se “experimentar de primeira mão, livre das inibições ocasionadas por um senso de superioridade ou medo, a unidade primal da vida” (Giesecke, 2007: xiv). Assim como os pitagóricos, os epicuristas viviam uma vida sóbria e frugal, num ambiente estimulador da amizade e por ela motivado: “De todos os bens que a sabedoria procura para a completa felicidade da vida (ou: para a felicidade de uma vida inteira), o maior de todos

⁴⁹ Essa gradação aparece mais elaborada, com uma ou outra alteração, no pitagorismo do Renascimento.

⁵⁰ Sobre as mulheres e o pitagorismo, cf. Dillon (2002: 153-4, e notas 85-90).

é a aquisição da amizade” (*Máximas capitais*, XXVII; Epicuro, 1960: 130-1; 1974: 210). A valorização epicurista da *philia* comunal tinha, contudo, ao menos uma diferença em relação àquela dos pitagóricos. O doxógrafo Dioclés de Magnésia (séc. I a.C.) escreveu que Epicuro, ao fundar o Jardim, rejeitou a idéia de acolher toda a propriedade de seus discípulos num fundo comum (D.L., X, 11), que é o que faziam os pitagóricos (D.L., VIII, 10) – ao menos os de hierarquia mais elevada, os *mathematikoi* (Fideler, 1987: 31). No ambiente inviolável do santuário, território sagrado, tudo pertencia aos deuses, mas no Jardim a propriedade privada era respeitada.

Nascido em Samos, como Pitágoras, Epicuro encontrou no mito teogônico órfico um modelo ancestral para sua metafísica, seguindo um certo padrão já delineado pelos filósofos jônios (West, 1994). Epicuro (fragmento de Epiph., *Adv. haeres.*, I, 7, 8; Diels, *Dox. Graec.*, p. 589)

disse que tudo era no princípio como um ovo e que depois o vento,⁵¹ com a forma de uma serpente, pôs-se em torno a esse ovo como uma grinalda ou um cinto, circundando a realidade toda. Agindo por meio de uma certa constrição, com fluir copioso, comprimiu toda a matéria ou a natureza de todas as coisas, e desse modo dividiu a realidade em dois hemisférios, e finalmente depois disso articulou os átomos. Os mais leves e sutis de toda a realidade natural, isto é, a luz e o éter e o mais sutil de todos, o vento, vagaram errantes em direção ao alto,⁵² enquanto os mais pesados e a escória, isto é, a terra, que é o elemento seco, e a substância úmida das águas, se demoraram em baixo.⁵³ Todo o universo se move por virtude própria e por si mesmo no traçado vorticoso do céu e dos astros, enquanto toda a realidade está perenemente impelida por um vento em forma de serpente (Epicuro, 1974: 344; West, 1983: 202).

A metafísica epicúrea, encaminhada para uma percepção corporealista dos elementos constituintes da realidade, distancia a existência dos homens daquela dos deuses, renegando o providencialismo. Consequentemente, descarta-se a idéia de um lugar (sagrado) de interação entre os homens e o divino, num fragmento de Diógenes de Enoanda (Fr. 20) que reúne duas idéias importantes: deus não habita neste mundo, e o homem afortunado não vive sozinho e desabrigado.

[Para começar, é impossível] que ele [deus] necessite de uma cidade e de concidadãos, assim como é absurdo que ele, um deus, busque ter homens como concidadãos. E ainda isso: se ele tivesse criado o mundo como habitação e cidade para si mesmo, pergunto onde ele estava morando antes <da criação do mundo>. Ora, não encontro qualquer resposta condizente com o ensinamento daqueles que declaram que esse mundo é único. De modo que, por esse tempo infinito,

⁵¹ Possivelmente, segundo West, as formas geminadas do Tempo (*Khronos*) e da Inevitabilidade (*Ananke*).

⁵² Conforme West, o hemisfério superior compreende o Céu, com o ar brilhante e o vento rarefeito.

⁵³ Ainda conforme West, o hemisfério inferior compreende a Terra, com o solo seco e as águas fluidas.

seu deus esteve sem cidade e desabrigado, como um homem desafortunado – não digo “deus” –, sem cidade ou concidadãos, solitário, errante ao léu. (...) (Diogène D’œnoanda, 1966: 34).⁵⁴

No *Peri Eusebeías/De Pietate*, 56. 1590 e 28. 790-810, Filodemo recorda que Epicuro soube se conduzir por muitos anos “de um modo não inativo em relação à cidade” (*kath’hekasta skhóntha perì tês póleôs*), tendo tomado parte “de todos os festivais e sacrifícios tradicionais”, como afirmou numa carta a Phyrson de Colofon (Philodemus, 1996: 216-7, 160-1). Não sabemos, contudo, como Epicuro entendia a relação dos sacrifícios tradicionais com sua percepção dos deuses como alheios ao convívio com os humanos, sendo possível que tratasse esses sacrifícios como ritos formais com alguma importância para o exercício da “cidadania”, embora sem qualquer valor devocional.

Já se disse com propriedade que “os muros da cidade Estóica são aqueles do mundo, e sua lei é aquela da razão; os limites da cidade Epicúrea são aqueles de um jardim, e sua lei é aquela da amizade. Embora esse jardim também possa alcançar as fronteiras da terra, seu centro é sempre um homem” (Diano, 1974, 573), cabendo acrescentar: um homem preparado tanto para a autossuficiência (*autárkeia*) quanto para a convivência com seus pares (*ôphéleia*) no ambiente do Jardim. Conforme Epicuro, o sábio evita a política,⁵⁵ se nada o impede, e um fragmento do tratado epicúreo *Peri Basileías* (Plu., *Contra Epicuri beatitudinem*, 1095c; Arrighetti, 1960: 162) revela que essa obra consistia num ataque às pretensões políticas de outros filósofos, sendo defendida ali a opinião⁵⁶ de que filósofos e reis não guardam relação um com o outro (cf. esp. Plu., *Adv. Col.*, 33, 1127 a; Diano, 1974: 490-1). Esse posicionamento que rejeita a vida política em favor da vida dedicada à filosofia ou da “ciência natural”⁵⁷ representa o reverso daquele dos Estóicos, que sustentavam, como Crisipo (D.L., VII, 121)⁵⁸, que o sábio participa da política se nada o impede.

Epicteto, o filósofo Estóico, ataca duramente a conduta dos epicúreos (Epictetus, 1890; 1916), pois Epicuro diz que “um homem que tem algum senso não se engaja em assuntos políticos (*oudé politeúesthai*)” (*Diatribai/ Discursos*, 1. 23. 6), e aconselha o sábio a não ter filhos (1. 23. 3), dizendo que “não devemos criar filhos” (1. 23. 7). O que Epicteto afirma não corresponde exatamente ao que lemos em outra fonte: o sábio “poderá se casar e ter filhos, como Epicuro diz nos seus *Problemas* e nos livros *Sobre a Natureza*, mas sob

⁵⁴ Cf. ainda *The Epicurean Inscription (Abridged) by Diogenes of Oinoanda (c. 200 CE)*, tradução de Martin Ferguson Smith, disponível em <www.epicurus.info/etexts/tei.html>.

⁵⁵ *Sentenças vaticanas*, 58; D.L., X, 119, citando Epicuro, “Dos modos de Viver”; Sêneca, *De otio*, 3.2 (há trad. de José Rodrigues Seabra Filho, São Paulo: Nova Alexandria, 1994, em ed. bilingüe).

⁵⁶ Numa crítica à relação entre Aristóteles e Alexandre Magno? (Bignone, 1936: 541 n. 1).

⁵⁷ *Epístola a Meneceu*, 122 e ss.; *Máximas capitais*, 11-13; *Sentenças vaticanas*, 27, 41 e 54; Sexto Empírico, *Contra Mathematicus*, 11. 169 (Long-Sedley 25K).

⁵⁸ Diferentes estóicos apresentam diferentes razões para esse endosso da política, e com variados graus de dedicação à filosofia junto com a política. Cf. Brown, E. *Aristotle on the choice of lives: two concepts of self-sufficiency*. Disponível em: <<http://artsci.wustl.edu/~eabrown/pdfs/BrownAutarkeia.pdf>>.

circunstâncias especiais casará em algum momento de sua vida” (D.L., X, 119). Isso se opõe diretamente à tradição aristotélica/estóica (D.L., VII, 121; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3.494, 616 e 686) de que uma pessoa deve casar e ter filhos exceto em circunstâncias especiais (Asmis, 2004: 167).

Platonistas e Estóicos acusaram Epicuro de concupiscência com hetairas, a quem teria tratado em igualdade de direitos com grandes homens. Epicteto fala ao epicúreo: “Deite-se e durma, e se conduza como um verme, disso julgando digno a si mesmo: coma, beba, copule, defeque e ronque” (*Discursos*, 2. 20. 10). Sobre essa passagem, o professor de ciência política Franz Lee opina ironicamente tratar-se de “uma precisa autorreflexão psicológica de práticas metropolitanas e da ética estóico-platônicas”, concluindo que “até o dia de hoje, esse vetusto mecanismo ideológico psico-patológico segue sendo usado para denegrir qualquer coisa ou pessoa realmente humana ou democrática” (Lee, 2002: cap. 10).

Epicuro foi acusado por Epicteto de “suprimir a comunidade natural dos homens entre si (*anairēn thēlei tēn physikēn koinōnían anthrōpois prōs allēlous*)”, pedindo para acreditarem nele quando afirmava que “não há comunidade natural entre animais racionais (*ouk esti physikē koinōnía toīs logikoīs prōs allēlous; pisteúsate moi*)” (*Discursos*, 2. 20. 6). Dirigindo-se a um epicurista administrador de cidades livres, Epicteto disse (3. 7. 19-20):

Em nome de Deus, você pode imaginar uma cidade epicurista? [Alguém diz] “eu não me caso”. [Outro diz] “Nem eu, as pessoas não deveriam casar-se”. Não se deve ter filhos, nem se engajar em assuntos políticos. O que você imagina que sucederia então? De onde viriam os cidadãos? Quem os educaria? (...) Traga um jovem e eduque-o segundo suas doutrinas. Suas doutrinas são más, subversivas para a cidade, destruidoras da família, são más para as mulheres. Renuncie a essas doutrinas (...).

Conforme Franz Lee, Epicuro tinha desafiado diretamente importantes falseamentos idealistas (Platônicos e Estóicos) da história e da realidade. Em sua obra *De rerum natura*, ele teria “revelado a essência ideológica e conservadora dos antigos *biblia abiblia* [valores orais] Greco-romanos acadêmicos”, e contra a concepção Platônica da autarquia da pólis (então tornando-se cada vez mais cosmopolita) ele apregoara a autoconfiança e autossuficiência do indivíduo social no Jardim (Lee, 2002: cap. 10). Os políticos cerceavam a autossuficiência e a liberdade de escolha e de ação dos indivíduos; a felicidade das pessoas podia ser encontrada fora da pólis (Kreis, 2000).

Para o cidadão da Época Clássica, as *póleis* proporcionavam um referencial de identidade e uma comunidade sociopolítica capaz de dar sentido à sua vida, e ainda no período helenístico a vida do indivíduo estava “circunscrita aos estreitos limites da pólis, que definiam tudo, desde o número apropriado de filhos e escravos até o tamanho correto da estela tumular” (Zanker, 1993: 227). A queda das *póleis* gregas sob diferentes forças invasoras nessa época teve como consequência a desconfiança, insegurança e o desarraigo.

Esse foi um momento de crise, mas também um momento de insatisfação e aperfeiçoamento (Giesecke, 2007: 3), em que as éticas dos Estóicos e dos Epicúreos, intentando criar e novas formas de convivência e novos valores de conduta, constituíram as duas respostas mais significativas. “A ‘retirada’ da filosofia rumo ao Jardim, tanto extra quanto intra-mural, no quarto século [a.C.], significa vividamente a desconstrução gradual do muro da cidade como salvaguarda física e ideológica de pólis ateniense” (ibid.: 90). Recolhendo-se no Jardim, um vantajoso ponto donde se podia refletir sobre a ordem ideal da sociedade (ibid.: xii), Epicuro rejeitou as concepções éticas e políticas vinculadas à pólis e pronunciou-se a favor de motivações éticas e obrigações sociais atreladas a noções de agentes individuais e em interrelação equalitária,⁵⁹ minusvalorando limites sociais consagrados pelas convenções e abolindo inibições ocasionadas por uma percepção de desigualdade ou medo.

Numa cidade carente de jardins prazenteiros, foi particularmente válido notar quando Epicuro criou seu oásis jardíneo dentro da densa trama urbana. Os desastrosos resultados do antropocentrismo extremo promoveriam um desejo essencialmente nostálgico de pôr abaixo barreiras artificiais entre a humanidade e a Natureza (Giesecke, 2007: sinopse),

talvez no intuito de resgatar nos deleites naturais e simples do Jardim o mais que se podia da unidade vital, mediante “uma associação ‘física’ prontamente perceptível, fundamental, de todas as entidades animadas e inanimadas no Cosmos” (ibid.: 93).

Diz-nos Marcel Conche:

Quando da refeição ritual, os amigos de Epicuro, conversando ao redor da mesa (...), vivem no pensamento do infinito. O pensamento do infinito, e do pouco que é uma vida humana no tempo imenso da natureza, livra a alma das miseráveis paixões humanas. Em contraparte, dá-nos o sentimento vivo desta possibilidade que é a vida. Portanto, que é a felicidade epicúrea senão a felicidade mesma de viver? Tão rico e tão completo é o minuto presente que os amigos, na emoção da troca, sentem-se como que privados de futuro. Isso é aquilo que Epicuro chama viver “como os deuses”, quando o presente parece não mais ser tomado entre um passado e um futuro, mas como fora

⁵⁹ “Depois que a cidade grega perdeu seu lugar de Estado autônomo, onde o indivíduo se realizava, desabrochava como cidadão, só existiram ali homens entregues a eles mesmos, sem apoio moral e espiritual: o homem não foi mais enquadrado, apoiado como ele estava na *pólis*; ele tornou-se ‘um número, como o homem moderno’, disse Festugière. Epicuro traz a saúde [ou: a salvação] a indivíduos ‘sem horizonte (*déboussolés*)’. A chave dessa ‘salvação’: reconstituir uma autêntica relação com o outro. Pois os indivíduos só podem “salvar-se” - e serem felizes - em conjunto: quebrando juntos sua solidão. Aquilo que quebra a solidão só pode ser o amor, não, contudo, o amor passionnal (que, forçando um pouco a nota, o epicurista Lucrécio abomina, não sem um matiz de misoginia que lhe é próprio), mas essa forma de amor que é a amizade (*philia*). Ora, a própria amizade supõe a sabedoria. Os ‘insensatos’, que pensam apenas em ter mais prazeres, riquezas, poder ou honrarias, não podem ser verdadeiros amigos. Olhando sempre para outro lugar, não são capazes de uma verdadeira atenção ao outro. ‘O sábio pode ser compreendido apenas pelo sábio’, diz Sêneca, falando em epicurês” (Conche, 2003).

do tempo. Os epicuristas, “curtidores (*jouisseurs*)”? Não. “Ascetas”? Também não: humanos vivendo uma mesma vida no mesmo espírito, e cúmplices de sua mútua felicidade (Conche, 2003, tradução nossa).

Pitagóricos e epicuristas vivenciaram a filosofia não como simples busca intelectual, mas como experiência existencial, buscando os primeiros uma assimilação ao divino, isto é, aos princípios harmônicos universais (Fideler, 1987: 30-1), e os segundos uma assimilação ao natural. Cada grupo à sua maneira, pitagóricos e epicuristas fizeram todo o possível para, advogando a fidelidade à ordem natural da existência, pôr abaixo barreiras artificiais entre a humanidade “polítizada” e a Natureza.

Bibliografia

- Aristóteles. (2002). *Metafísica*. v. II, ed. Bilíngüe. Edição de G. Reale e tradução de M. Perine. São Paulo: Loyola.
- Arnim, H. F. A. von. (1970). *Stoicorum veterum fragmenta*. Duburque, Iowa: Wm. C. Brown, Reprint.
- Arrighetti, G. ed. (1960). *Epicuro: Opere*. Giulio Einaudi: Turin.
- Asmis, E. (2004). Epicurean Economics. in Fitzgerald, J. T.; Holland, G.; Obbink, D. (eds.). *Philodemus and the New Testament World*. Leiden: E. J. Brill, 133-76.
- Barison, M. B. (2005). Proporção Áurea (definições, traçados, exemplos e aplicações em Desenho Geométrico e Arquitetura). *Geométrica*, v.1, n. 4a. Disponível em: <www.mat.uel.br/geometrica/php/pdf/dg_prop_%C3%A1urea.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Bignone, E. (1936). *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. v. 2. Florença: La Nuova Italia.
- Broad, W.J. (2007). *O Oráculo: o segredo da antiga Delfos* (2006), Tradução de R. Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Burkert, W. (1977a). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart/Berlim/Colônia/Mainz: W. Kohlhammer.
- Burkert, W. (1977b). Orphism and Bacchic Mysteries: New Evidence and Old Problems of Interpretation. in Wuellner, W. (ed.). *Protocol for the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, the Graduate Theological Union & the University of California, Berkeley, California: Colloquy 28, 1977*. Berkeley: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1-10.
- Burkert, W. (1982). Craft versus Sect: The problem of Orphics and Pythagoreans. in Meyer, B. F.; Sanders, E. P. (eds.). *Jewish and Christian Self Definitions*

- III: Self-Definition in the Graeco-Roman World*. Filadélfia: Fortress Press/Londres: SCM Press, 1-22.
- Cahill, N. (2002). *Household and City Organization at Olynthus*. Yale: Yale University Press, 2002. Disponível em: <www.stoa.org/hopper/text.jsp?doc=stoa:text:2003.01.0003:chapter=1>.
- Carter, J. C.; Henneberg, M.; Henneberg, R.; Burn, L. (2002). Burial in the chora of Metaponto (resumo). *American Journal of Archeology*, v. 2, n. 106, 239.
- Charette, F. (2006). Archaeology: High Tech from Ancient Greece, *Nature*, n. 444, 551-552.
- Chasapês, K. P. (1967). *He hellênikê astronomía tês 2. chiletêridos p. Ch. katà tous orphikous hymnous*. Atenas: Ekdotikai epicheirêseis Elia Ch. Chourza.
- Cicero. (1998). *The Republic and the Laws I*. Edição de J. Powell e tradução de N. Rudd. Oxford/Nova York: Oxford University Press.
- Conche, M. Être Épicuriens aujourd'hui. *Le Magazine Littéraire*, Paris, n. 425, nov. 2003.
- Cooper, F.A.; Kelly, N.J. (1996). The Temple of Apollo Bassitas. *The Architecture*, v. 1. Princeton, New Jersey: American School of Classical Studies at Athens.
- Currie, H.; Porte, M. (1985). Inceptive Schema: Delphi and Philadelphia. in Currie, H. *Cinema, Drama, Schema: Eastern Metaphysic in Western Art*. Nova York: Philosophical Library, 9-23.
- Currie, H. *Cinema, Drama, Schema: Eastern Metaphysic in Western Art*. Nova York: Philosophical Library.
- Currie, H. (1971). The Symmetry of Delphi. *Theatre Survey*, n. 12, 97-103.
- Cursaru, G. (2006). Hippodamos de Milet: évolution ou révolution des structures spatiales urbaines? *Studia Humaniora Tartuensis*, 7 (A3), 1-12.
- Dawson, Doyne. (1992). *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*. Nova York: Oxford University Press.
- Detienne, M. (2001). Forgetting Delphi between Apollo and Dionysus. *Classical Philology*, v. 2, n. 96, 147-158.
- Diano, C. (1974). Epicureanism. in *The New Encyclopaedia Britannica*. v. 25. 15 ed. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc. 573a-576a. Disponível em: <www.britannica.com/oscar/print?articleId=108669&fullArticle=true&tocId=68366>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Diels-Kranz. (1992). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18 ed. Hildesheim: Weidmann.

- Dillon, M. (2002). *Girls and Women in Classical Greek Religion*. Londres/Nova York: Routledge.
- Dinsmoor, W. B. (1939). Archæology and Astronomy. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 1, n. 80, 95-173.
- Diogène D'ænoanda. (1966). *La Philosophie Épicurienne sur Pierre – Les fragments de Diogène d'Ænoanda*. Tradução de A. Etienne e D. O'Meara. Friburgo: Éditions Universitaires Fribourg Suisse; Paris: Éditions du Cerf.
- Diogênês Laértios. (1964). *Bioi kai gnômai tôn en philosophíai eudokimésanton (Diogenis Laertii Vitae philosophorum)*. Edição de H. S. Long. Oxford: Clarendon Press. Disponível em: <www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Dodds, E. R. (2002). *Os gregos e o irracional* (1950). Tradução de P. Domenech Neto. São Paulo: Escuta.
- Drozdek, A. (2007). *Greek Philosophers as Theologians: The divine Arche*. Aldershot: Ashgate.
- Dumont, J.-P. (2004). *Elementos de História da Filosofia Antiga* (2000). Tradução de G. M. Rodrigues. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- École Française D'athènes. (1943). *Delphes*. Photographies de George de Miré; texte et notices de Pierre de la Coste-Messelière; avant-propos de Charles Picard. Paris: Éditions du Chêne.
- Epictetus. (1890). *The Discourses of Epictetus, with the Encheridion and Fragments*. Edição e tradução de G. Long. Londres: George Bell & Sons.
- Epictetus. (1916). *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, ed. H. Schenkl. Leipzig: B. G. Teubner.
- Epicuro. (1960). *Opere*. Edição de G. Arrighetti. Turim: Giulio Einaudi.
- Epicuro. (1974). *Opere*. Edição de M. Isnardi Parente. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Evans, G. R. (2007). Boethius' Geometry and the Four Ways. *Centaurus*, v. 2, n. 25, 161-165.
- Fideler, D. ed. (1987). *The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*. Translated by Kenneth Sylvan Guthrie. Michigan: Phanes Press.
- Freeth, T.; Bitsakis, Y; Moussas, X. et al. (2006). Decoding the ancient Greek Astronomical Calculator Known as the Antikythera Mechanism. *Nature*, n. 444, 587-591.
- Gebhard, E. R. (2001). The Gods in Transit: Narrative of Cult Transfer. in

- Collins, A. Y.; Mitchell, M. M. (eds.), *Antiquity and Humanity: Essays on Religion and Philosophy presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 451-477.
- Giamblico. (1991). *La Vita Pitagorica*. ed. bilíngüe. Tradução de Giangiulio. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Giesecke, A. L. (2007). *The Epic City: urbanism, utopia and the garden in ancient Greece and Rome*. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies/ Trustees for Harvard University.
- Gorman, V. B. (1995). Aristotle's Hippodamos (Politics 2. 1267b 22-30). *Historia*, v. 4, n. 44, 385-395.
- Gregori, L. G.; Gregoria, G. P. (1999). The Consciousness of Time and the Conquest of Space: The Dawn of Civilization, Anthropology, and Archaeoastronomy. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 879 [Tempos in Science and Nature: Structures, Relations, and Complexity] (1), 1999: 158-163.
- Harrison, J. E. (1903). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Londres: C. J. Clay & Sons, Cambridge University Press.
- Hoepfner, W.; Schwander, E.-L. (1986). *Haus und Stadt im klassischen Griechenland (Wohnen in der klassischen Polis I)*. Munique: Deutscher Kunstverlag.
- Jahn, Otto. (2006). *Die Gemälde des Polygnotos in der Lesche zu Delphi*. Kiel: Schwers'sche Buchhandlung, 1841. Reedição por Charleston, South Carolina: BookSurge, 2001/Boston: Adamant Media Corporation.
- Joost-Gaugier, C. L. (2006). *Measuring Heaven: Pythagoras and his influence on thought and art in Antiquity and the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kahn, C. S. (2007). *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história* (2001). Tradução de L. C. Borges. São Paulo: Loyola.
- Kern, O. (1963). *Orphicorum fragmenta*. Berlin: Weidmann.
- Kidson, P. Arquitetura e planejamento urbano. (1998). in Finley, M. I. (org.). *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Tradução de Y. V. P. de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 409-434.
- Kirk, G., S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1994). *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kreis, S. (2000). From Polis to Cosmopolis: Alexander the Great and the Hellenistic World, 323-30 B.C. (artigo). Disponível em: <www.historyguide.org/ancient/lecture9b.html>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Lee, F. J. T. (2002). *History of Wisdom, Book One - Ancient Greek Philosophy*.

- Merida, Venezuela: Pandemonium Books & Publications. Disponível em <<http://pandemonium3.homestead.com/files/praxistheory00011.html>>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Lévêque, P.; Vidal-Naquet, P. (1964). *Clisthène l'Athénien*. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon. Paris: Les Belles Lettres.
- Manias, T. M. (1981). *Ta agnôsta megalourgêmata tôn archaiôn hellênôn* (“As grandes realizações desconhecidas dos antigos gregos”) (1969, 1972). Atenas: Pýrinos Kósmos.
- Manias, T.M. (1970). *Die geometrisch-geodätische Triangulation des altgriechischen Raumes. Der große Plan des Hellenischen Altertums*. (Manuscrito, 23 pp., Nachlass Hermann Vetters 2996, Instituts für Kulturgeschichte der Antike, Zentrum für Archäologie und Altertumwissenschaften, Österreichisch Akademie der Wissenschaften).
- Manias, T. M. (1969). *The invisible Harmony of the ancient Greek world and the apocryphal geometry of the Greeks*. The geometric geodetic triangulation of the ancient Hellenic space. The great plan of Hellenism. Atenas: The National Institute.
- Marchant, J. (2006), in Search of Lost Time, *Nature*, n. 444, 534-538.
- Martin, R. (1974). *L'Urbanisme dans la Grèce antique*. 2 ed. Paris: A. & J. Picard.
- Mee, C.; Spawforth, A. (2001). *Greece: an Oxford Archaeological Guide*. Nova York: Oxford University Press.
- Meletzis, S.; Papadakis, H. (1968). *Delphi: Sanctuary and Museum* (1964). 4 ed. Munique/Zurique: Schnell & Steiner.
- Moret, J.-M. (1993). Les departs des enfers dans l'imagerie Apulienne. *Rev. Arch.*, n. 2, 293-351.
- Morgan, C. (1990). *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B.C*. Cambridge: University Press.
- Munn, M. (2006). *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: a study of sovereignty in ancient religion*. Berkeley: University of California Press.
- Naddaf, G. (2005). *The Greek Concept of Nature*. Albany, Nova York: State University of New York Press.
- Parke, H. W.; Wormell, D. E. W. (1956). *The Delphic oracle, v. 1 – The History*. Oxford: Basil Blackwell.
- Passis, I. D. (1980). *Ta Orphika* (“[Os Hinos] dos Órficos”). Atenas: Ekdoseis Enkyklopaideias “Héliou”.

- Penrose, F. C. (1893). On the Results of an Examination of the Orientations of a Number of Greek Temples with a View to Connect these Angles with the Amplitudes of Certain Stars at the Time the Temples were Founded, and an Endeavour to Derive there from the Dates of their Foundation by Consideration of the Changes Produced upon the Right Ascension and Declination of the Stars by the Precession of the Equinoxes. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, A, n. 184, 805-834.
- Philodemus. (1996). *On Piety, part 1: critical text with commentary*. Edição de D. Obbink. Oxford: Clarendon Press.
- Platão. (2006). *A República*. Organização e tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.
- Plato. (1980). *The Laws*. Tradução de T. L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press.
- Proclus. (1992). *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Edição e tradução de Glenn R. Morrow. Princeton: Princeton University Press.
- Proclus. (2006). *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. III (Book 3, Part 1, Proclus on the world's body). Edição e tradução de D. Baltzly. Cambridge: Cambridge University Press.
- Procli. (1873). *Primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Edição de G. Friedlein. Leipzig: B. G. Teubneri. Disponível em: <www.archive.org/details/proclidiadochiin00procuoft>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Quincey, J. H. (1963). The Beacon-sites in the *Agamemnon*. *The Journal of Hellenic Studies*, n. 83, 118-132.
- Richer, J. (1970). *Delphes, Délos, et Cumes: les Grecs et le zodiaque*. Paris: Julliard.
- Richer, J. (1994). *Sacred Geography of the Ancient Greeks: astrological symbolism in art, architecture, and landscape*. Tradução de C. Rhone. Nova York: State University of New York Press. (traduzido a partir da 2 ed. francesa: Richer, J. *Géographie sacrée du monde Grec: croyances astrales des anciens Grecs*. Prefácio de F. Salviat, introdução de M. Butor. Paris: Hachette, 1966, 2 ed. rev. e augment. Paris: Editions de la Maisnie, 1983).
- Robertson, N. (2003). Orphic Mysteries and Dionysiac ritual. in Cosmopoulos, M. B. (ed.), *Greek Mysteries: the archaeology and ritual of ancient Greek secret cults*. Londres/Nova York: Routledge, 218-240.
- Sarian, H. (1990). Escatologia órfica na pintura dos vasos funerários da Apúlia (Magna Grécia). in Carvalho, S. M. S. (ed.). *Orfeu, orfismo e viagens a mundos paralelos*. S. Paulo: Fundação Editora da Unesp, 35-49.
- Schlichting, H. J., Ucke, C. (1998). Der Trank aus dem Tantalusbecher, *Physik*

in unserer Zeit, 29. 174-176.

- Schmidt, M. (2000). Aufbruch oder Verharren in der Unterwelt? Nochmals zu den apulischen Vasenbildern mit Darstellungen des Hades. *Antike Kunst*, n. 43, 86-101.
- Schmidt, M. (1991). Bemerkungen zu Orpheus in Unterwelts- und Thrakerdarstellungen. in Borgeaud, P. (ed.). *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genebra: Faculté des Lettres de Genève, 1-50.
- Schreiber, T. (1893). Die *Nekyia* des Polygnotos in Delphi. Rekonstruktionsversuch. *Festschrift für Johannes Overbeck. Aufsätze seiner Schüler zur Feier seines 40 Jährigen professoren-jubiläums Dargebracht*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 184-206.
- Shipley, G. (2005). Little Boxes on the Hillside: Town Planning, Hippodamos and Polis Ideology, in Hansen, M. H. (ed.). *The Imaginary Polis: Symposium, Jan. 2004. Acts of the Copenhagen Polis Centre*, v. 7. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab (The Royal Danish Academy of Sciences and Letters), 335-403.
- Silva, E. (1991). *A forma e a fórmula: cultura, ideologia e projeto na arquitetura da renascença*. Porto Alegre: D. C. Luzzatto.
- Sinn, U. (1993). *Greek sanctuaries as places of refuge*. in Marinatos, N.; Hägg, R. (Eds.). *Greek Sanctuaries. New Approaches*. Londres/Nova York: Routledge. 77-87.
- Souza, E. de. (1973). *Dioniso em Creta e outros ensaios: estudos de mitologia e filosofia da Grécia antiga*. São Paulo: Duas Cidades.
- Stahl, W. H. (1952). Marcus Tullius Cicero: Scipio's Dream. in Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*. Nova York: Columbia University Press. 69-77; p. 73-4.
- Stansbury-O'donnel, M. (1990). D. Polygnotos's *Nekyia*: A Reconstruction and Analysis. *American Journal of Archaeology*, v. 2, n. 94, 213-235.
- Theodossiou, E.; Manimanis, V. N. (2004). The Heliocentric System from the Orphic Hymns and the Pythagoreans to the Emperor Julian. in Laskarides, P. (ed.), *Proceedings of the Sixth Astronomical Conference of the Hellenic Astronomical Society*, Penteli, Atenas, Aug. 2003. Atenas: The Editing Office of the University of Athens.
- Trépanier, S. (2004). *Empedocles: an Interpretation*. Nova York/Londres: Routledge.
- Van Versedaal, H. (s.d.) Hippodamos van Milete en de Griekse stedenbouw (artigo). Disponível em: <<http://forum.sodalicum.nl/index.php?act=attach&type=post&id=55>>.

- Vitruvius. (1999). *The Ten Books on Architecture (De Architectura)*. Edição de Ingrid Rowland e Thomas N. Howe, Cambridge: Cambridge University Press.
- Welcker, F.G. (1849). *Alte Denkmäler, I [Die Giebelgruppen und andre Griechischen Gruppen und Statuen]*. Göttingen: Dieterischen Buchhandlung. 151-178 [*Die Vorstellungen der Giebelfelder und Metopen an dem Tempel zu Delphi*].
- West, M. L. (1994). Ab ovo: Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model. *The Classical Quarterly, New Series*, 44 (2), 289-307.
- West, M. L. (1983). *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- White, Alison. (1981). Boethius in the Medieval Quadrivium. in Gibson, M. T. (ed.). *Boethius: His Life, Thought and Influence*. Oxford: Basil Blackwell, 162-205.
- Wycherley, R. E. (1976). *How the Greek Built Cities: the relationship of architecture and town planning to everyday life in ancient Greece*. 2 ed. Nova York: W. N. Norton & Co.
- Zanker, P. (1993). The Hellenistic Grave *Stelai* from Smyrna: Identity and Self-image in the Polis. in Bulloch, A. W.; Gruen, E. S.; Long, A. A.; Stewart, A. eds. *Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World*. Berkeley: University of California Press. 212-230.

(Página deixada propositadamente em branco)

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE A NOÇÃO DE *DOXA* NO LIVRO II DA *REPÚBLICA*

Preliminary Remarks about *doxa* in the *Republic*, Book II

Carla Francalanci¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é interpretar o Livro II da *República* à luz da passagem 476d a 478e, presente no Livro V. Ao encarar a *doxa* como um meio entre conhecimento e ignorância, apreendendo o que se posiciona entre ser e não ser, Platão reforça o seu caráter eminentemente ambíguo. O presente trabalho apresenta um caminho de leitura do diálogo para buscar pensar essa ambigüidade, mostrando como, por um lado, a noção de verdade construída ao longo da obra somente se evidencia em uma tensão ou confronto com a *doxa*, que aparece assim como sua contrapartida; por outro lado, o diálogo deixa pistas de que a sua própria construção, que se encaminha até a idéia de Bem, marcando-a como seu ponto culminante, não prescinde, a fim de realizar esse encaminhamento, de pertencer, de algum modo, ao âmbito de apreensão próprio à *doxa*.

Palavras-chave: *doxa*, verdade, República, ser, aparecer.

Abstract: This paper presents an attempt of interpreting *Republic* Book II in the light of Book V, 476d to 478e. In this passage, Plato states *doxa* as something between knowledge and ignorance, as the apprehension of whatever there is between being and not being, reinforcing thus its eminently ambiguous character. Through this paper I present a way of reading the appearance of *doxa* in the two first Books of the *Republic* in the sense of stressing this ambiguity. I would like to show how, on the one hand, the notion of truth, built along the dialogue, shows forth only in an explicit tension and opposition with *doxa*, which appears therefore as its counterpart. On the other hand, I would like to follow some traces presented in the dialogue which may tell us that the very notion of truth, which construction takes place along its six first Books, having the Idea of Good as its climax, does not stop belonging, somehow, to the realm of apprehension of *doxa* proper.

Key-words: *doxa*, truth, Republic, being, appearing.

A proposta deste estudo é ressaltar alguns aspectos da *doxa* no modo como eles se fazem presentes no Livro II da *República*. Para realizá-lo, meu ponto de partida consiste em compreender a *doxa* como oriunda, em primeira instância, dos âmbitos do aparecimento e aparência, associando-a assim à problemática da imagem, tema abissal dentro da obra de Platão em geral, e que assume importância crucial nesse diálogo em particular.

Muito antes de uma problematização explícita do termo *doxa*, presente no Livro V (476d a 479c), que conduzirá nesse momento à sua definição, como algo a meio caminho entre saber e não saber, bem como entre ser e não ser, o verbo *dokéo* (em suas várias flexões, *dokei*, *dokeis*, *dokoúnta*, *dokoúsini*) é empregado de maneira abundante ao longo de toda a obra, sendo utilizados como seus sinônimos mais freqüentes *phaínetai*, *éiiken*, *hegétai*. Os dois

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.

primeiros, em especial, permitem visualizar sua associação ao aparecimento de algo, e a oscilação que esse necessariamente mantém com o que se dá como “mera” aparência, onde começa a se apresentar uma disjunção com relação ao campo do verdadeiro. Trazido para o âmbito discursivo, esse aparecer e aparência se convertem em um “parecer a alguém”, e assim em perspectivação, ponto de vista, opinião.

A pergunta acerca do que é a justiça, condutora de todo o diálogo, é perseguida, especialmente ao longo dos sete primeiros Livros da *República*, em uma inter-relação necessária com o problema da verdade. No Livro VI essa correlação se torna explícita: os filósofos, assim como os pintores, fixando o seu olhar no que é o mais verdadeiro (*alethéstaton*), o belo, o justo e seus contrários em si mesmos, abarcando-os em sua unidade, tomam-no (o mais verdadeiro) como modelo, e assim podem estabelecer aqui as leis concernentes ao belo, ao justo e ao bom. Assim também podem guardá-las e preservá-las, quando essas já se encontram estabelecidas (485c-d), motivo pelo qual a cidade justa tornar-se-á possível somente se uma “pequena” mudança ocorrer: a conversão dos filósofos em governantes ou dos governantes em homens dedicados à Filosofia (485c-d). Contudo, a questão da verdade como fundamento da pergunta pela justiça, é preciso reiterar, se encontra presente desde o princípio do encaminhamento do problema de determinar o que é a justiça, tornando-se aparente em um caminho de explicitação paulatino e crescente ao longo da obra. Nesse caminho, a verdade se vai tornando evidente, em especial nas relações que estabelece com isso que aparece no diálogo como suas tensões, oposições, contrapontos: opiniões, aparências, semelhanças, imagens, enganos, falsidade. Desse modo, a *doxa* se apresenta, em primeira instância, como um outro, que, na explicitação mesma de sua alteridade, nos encaminha para uma melhor visualização disso de que ela é outro: a experiência da verdade.

A *doxa* começa a se fazer presente no diálogo já no Livro I, uma vez que o ponto de partida de toda a investigação que se seguirá é o exame socrático de alguns modos como a justiça é comumente abarcada nos discursos; isso equivale a dizer: trata-se, aí, de um exame de três distintas opiniões acerca da justiça, fornecidas respectivamente por Céfalos, Polemarco e Trasímaco.

O que Sócrates faz, transformando a fala de Céfalos em uma possível definição da justiça e perseguindo em seguida uma definição suficiente junto a Polemarco e a Trasímaco, é pôr tais opiniões em choque, confrontá-las, a fim de que, nesse confronto, possa emergir o que elas por ventura contenham de verdadeiro (Sallis, 2002: 328). Poder-se-ia chamar esse processo de “purificação” das opiniões, que passam a precisar “prestar contas” de si mesmas, investigar-se, sustentar-se frente às objeções socráticas. Tal purificação visa a uma “mudança de estado”, no sentido de que, somente levando uma opinião a uma situação de colapso, pode-se pensar em sair de seu âmbito hegemônico.²

Ao longo da discussão com Polemarco, que apesar do cerco feito por Sócrates à sua posição, sustenta que lhe parece ainda (*émoige dokei*) que a justiça beneficia

² Esperamos, ao final deste escrito, ter ganhado subsídios para responder em que consiste, de modo mais preciso, essa “saída” do campo hegemônico da *doxa*.

os amigos e prejudica os inimigos, Sócrates lança mão de uma distinção que se tornará, ao longo da obra, cada vez mais fundamental: “Dizes que são amigos os que parecem honestos a cada pessoa ou os que são realmente honestos, embora não pareçam? Quanto aos inimigos, minha pergunta é a mesma. (334b-c). Respondendo Polemarco parecer-lhe (*eikós*) que os homens amarão os que tomarem por (*hegétai*) bons e odiarão os que tomarem por maus, Sócrates prontamente associa o campo do *dokein* à possibilidade constante do engano (*hamartánousin*), o qual, se efetivamente ocorrer, converterá a ação conclamada por Polemarco como justa em seu contrário. Isso leva Polemarco a reformular sua posição inicial acerca dos amigos, a fim de resguardá-la, precisamente, do engano da aparência: os que parecem (*tòn dokounta*) valiosos, e o são (*kai tòn ónta*), são amigos. A mesma associação entre aparência e engano será posta em prática, mais adiante, na discussão com Trasímaco: se os governantes podem se enganar quanto ao que lhes parece ser mais conveniente, a definição fornecida por Trasímaco torna-se vacilante, e o justo será então tanto a conveniência do mais forte quanto, no caso de engano, seu contrário.

Desse modo, o Livro I lança para a investigação uma meta que ela não deverá mais perder de vista: começa a se fazer sentir a necessidade de separar, de discriminar os campos de ser e de aparecer, a fim de que um discurso verdadeiro acerca da justiça possa então ter lugar.

O Livro II principia, precisamente, com a retomada explícita dessa disjunção por parte de Gláucon: “Sócrates, tu queres que paerça que nos persuadiste ou, de verdade, queres persuadir-nos de que é absolutamente melhor ser justo que injusto?” (357a-b). No intuito de separar de maneira mais nítida parecer e verdade acerca da justiça, Gláucon e, na seqüência, Adimanto, propõem a Sócrates retornar, o primeiro à argumentação de Trasímaco e ao elogio da injustiça, o segundo à sua contrapartida, o modo como comumente se discursa e o que ordinariamente se argumenta em favor da justiça. Assim, ambos propõem que a discussão, em sua retomada, parta, novamente, do plano da *doxa*. Contudo, alertados para o problema da possibilidade constante de disjunção entre aparência e verdade, posta por Sócrates no Livro I, ambos os discursos serão efetuados em uma situação de distanciamento com relação à *doxa*, trazendo tais opiniões ao discurso apenas para que Sócrates possa, ao final, mais contundentemente refutá-las.

O elogio à injustiça, realizado por Gláucon, traz alguns elementos cruciais para esta investigação. Em primeiro lugar, a imagem do anel de Gíges nos põe diante de uma dimensão fundamental à relação entre verdade e aparência, uma vez que, ao dar ao homem a possibilidade da invisibilidade, e assim de um agir que permite que se permaneça inaparente enquanto agente, ela nos abre à questão da verdade e do aparecimento por meio de sua contrapartida; o mito nos apresenta, assim, a dimensão do *lanthánein* como determinante na experiência da verdade. Segundo esse discurso, somente furtando-se completamente à dimensão do aparecer e, desse modo, às opiniões ou considerações públicas a respeito de qualquer ação, poderiam emergir verdadeiramente a justiça e a injustiça. De acordo com a argumentação seguida, em última instância, uma vez

removida radicalmente a possibilidade do aparecimento da verdade, tudo o que restaria seria a injustiça, no sentido de que nenhum homem agiria justamente se tivesse total certeza de não ser descoberto e julgado por seus semelhantes.

Em segundo lugar, a separação entre o justo e o injusto, tomados em seu sentido mais pleno, acabado, perfeito, reside, precisamente em uma separação radical, a ser operada em ambos pelo discurso que pretende distingui-los, entre ser e aparecer. Para que o injusto possa ser perfeitamente injusto, é preciso que sua injustiça se encubra e ele tenha liberdade de ação, mantendo sua aparência e reputação de justo. Ao contrário, aquele que é perfeitamente justo deverá sê-lo somente por amor à justiça; desse modo, deve-se retirar dele qualquer ganho que lhe pudesse advir de uma boa reputação; nesse sentido, é preciso lhe deixar a aparência de ser injusto ao extremo, fazendo com que ele sofra todas as punições devidas ao cúmulo da injustiça. Essa separação radical entre ser e aparecer permite mesmo a Gláucon dizer que, a partir da visão de ambos, seria possível afirmar que o injusto cuida, em seus afazeres, da verdade e não vive segundo a aparência (*doxa*), uma vez que o que deseja não é parecer injusto, mas sê-lo de fato (362a).

O discurso de Adimanto se impõe no sentido de, expondo a contrapartida do apresentado por Gláucon e trazendo agora os discursos feitos ordinariamente no sentido de louvar a justiça contra a injustiça, tornar o sentido do exposto por seu irmão ainda mais claro (362e). Segundo relata Adimanto, nos discursos de exortação feitos pelos pais aos seus filhos, aqueles louvam a justiça devido à boa reputação (*eudokiméseis*) que advém aos que parecem ser justos, reputação que lhes granjeia na pólis cargos e alianças (363a). Desse modo, trilhando a mesma via que seu irmão, da radicalização da separação entre verdade e aparência no tocante à justiça, Adimanto mostra que o elogio corriqueiro da justiça não é mais do que o elogio do renome trazido por sua aparência.

No plano dos dizeres comuns, o discurso que faz o elogio à injustiça e o que louva, ao contrário, o justo, se encontram assentados sobre um mesmo fundamento: a *doxa* – o aparecimento que, convertido em aparência, comanda as opiniões e concede o renome – como o que verdadeiramente regula os valores, hierarquias e ações no interior da pólis. Fundando-se na *doxa*, encarando-a a partir da cisão entre ser e aparecer, e trazendo à fala seu acontecimento máximo, como o brilho da fama de que a aparência pode, alcançando sua plenitude, revestir-se, esse discurso termina convertendo-se em seu contrário e, como o anterior, fazendo o elogio da injustiça. No entanto, a questão da ocultação dessa última em prol da aparência de justiça será radicalizada por Adimanto: far-se-á preciso mesmo perseguir o *lanthánein* como uma via condutora da ação, resguardando-se através de associações e confrarias, e aprendendo a nela prosseguir, aperfeiçoando-se com os mestres de persuasão (365d). Com relação aos deuses, último empecilho a esse caminho, uma vez que diante deles é impossível se furtar ao aparecimento do que verdadeiramente se é, os discursos corriqueiros buscam mostrar, uns, que eles não existem; outros, que eles não se ocupam das ações humanas; por fim, outros ainda ensinam que, mesmo existindo e se ocupando da vida humana, eles podem, contudo, ser abrandados e persuadidos com sacrifícios e oferendas.

O discurso de Adimanto termina, pela agudização da separação entre ser e aparecer, com uma exortação a Sócrates, de que discorra acerca do que são o justo e o injusto em si mesmos, afastando de sua fala, radicalmente, nesse intuito, o plano da *doxa*, sob pena de, realizando o elogio à aparência, terminar por louvar, a um só tempo, o ser injusto e a sua ocultação (367b-c).

Contudo, gostaríamos de apontar para um contra-movimento a essa separação ou cisão radical, que roga ao discurso filosófico alijar a *doxa* de qualquer imbricação ao âmbito do verdadeiro. Tal contra-movimento se encontra presente ao longo do próprio diálogo, mostrando-se, mais do que por definições ou explanações diretas, por acenos ou indícios. Conforme apontamos, o ponto de partida de Sócrates no Livro I são as *doxai*, o que comumente parece aos homens ser o justo e o injusto. Essa via é afirmada por Sócrates, no entanto, de maneira impositiva, quando, instado por Trasímaco a que diga o que é a justiça sem recorrer às denominações usuais, como o proveitoso, o conveniente, o benéfico, Sócrates se diz incapacitado de responder, tal como se alguém fosse instado a responder o que é doze, sem que lhe fosse permitido dizer ser esse duas vezes seis, nem três vezes quatro, nem seis vezes dois, nem quatro vezes três. Diante do furor de Trasímaco, que nega a semelhança do exemplo, Sócrates pergunta: “Então, mesmo que não seja o mesmo, se assim parece àquele que está sendo interrogado, crês que ele deixaria de responder aquilo que lhe parece, quer o proibamos, quer não?” (337c). Na seqüência, ao inquirir Trasímaco se Sócrates pretendia, então, dar como resposta um dos termos interditos, Sócrates responde: “nada haveria de estranho, se depois de refletir essa fosse a minha decisão...”. Sócrates parece, nessas passagens, afirmar não apenas que suas próprias considerações pertencem a esse campo – como de fato explicitará em um momento crucial, às vésperas de apresentar o seu discurso sobre o Bem (506b-c) –, mas que esse é, efetivamente, um lugar onde aparecimento e verdade se imbricam, e que é preciso responder segundo o que parece ser verdadeiro ao interrogado, sendo esse, mesmo, o único ponto de partida no caminho do conhecimento. Prosseguindo na discussão com Trasímaco, passando a questioná-lo, Sócrates pede assim que esse não responda *parà doxan*, contra ou ao largo de seu “verdadeiro” parecer ou opinião. O que gostaria de ressaltar a partir desses exemplos é: pretendo apontar essa outra posição frente à *doxa* não apenas como um ponto de partida, que deverá ser abandonado no prosseguimento de um caminho da verdade, mas como, em certa medida, o próprio caminho, ou, ao menos, um componente positivo na construção desse caminho.

Há uma passagem no discurso da Adimanto que pode talvez esclarecer esse posicionamento. Ele pergunta que possibilidade há para um jovem, diante de tantas e tamanhas evidências em contrário, de preferir a justiça contra a injustiça. E afirma: a menos que, devido a uma natureza divina (*theia phýsei*), um homem despreze a injustiça ou, aprendendo a conhecê-la, dela se abstenha, ninguém será justo voluntariamente. É importante salientar o contraponto estabelecido entre essa natureza, por um lado, e o aprendizado ou conhecimento do que ela é, por outro. Contudo, parece ser essa mesma “natureza divina”

que norteia o caminho de ambos os irmãos em sua busca de uma definição suficiente para a justiça, como quando Gláucon, ao apresentar o plano pelo qual irá desenvolver seu discurso em prol da injustiça, singelamente afirma: “A mim parece que não é assim...” (358c). Será exatamente esse componente divino que Sócrates exaltará, a partir de um verso referente à linhagem de Gláucon, que a caracteriza como *theïon génos*, afirmando ser preciso a ambos os irmãos ter uma disposição muito divina, se puderam permanecer não convictos quanto a ser a injustiça preferível à justiça, mesmo sendo capazes de discorrer dessa forma sobre ela (368b).

Como denominar essa convicção que impulsiona para a verdade, mesmo a despeito de todas as evidências em contrário, e que se mostra como necessariamente anterior a um aprendizado ou conhecimento acerca da natureza da justiça em si mesma? O único termo de que dispomos parece ser, com efeito, *doxa*. Ela se faz, assim, presente na *República*, juntamente com os sentidos de que nos ocupamos previamente, como potência condutora, como força sem mediação que, participando diretamente da verdade, ainda que, a princípio, sob a forma de propensão ou tendência, para ela nos pode conduzir. Ela se faz, assim, o próprio crivo segundo o qual julgamos a verdade e falsidade de algo antes que o tenhamos aprendido. Isso equivale a dizer: a *doxa* pode também ser pensada como assumindo, nesse diálogo, uma correlação imediata, instantânea com a verdade, como o que lhe faculta acesso antes da instauração do conhecimento como procedimento ligado, como saber mediado e, desse modo, sempre necessariamente posterior. Assim, todo o percurso trilhado por Sócrates juntamente com seus interlocutores terá como condutor principal o parecer, a aparência, aquilo que a alma apreende, de saída e subitamente, como verdadeiro.

Bibliografia

- Dixsaut, M. (2003). *Contre Platon 1 - Le Platonisme Devoile*. Paris: Vrin, 1994.
- Fussi, A. (2007). Inconsistencies in Glaucon's account of justice. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, v. 24, n. 1, 43-69(27).
- Hyland, D. A. (1998). *Finitude and Transcendence in The Platonic Dialogues*. Nova York: Suny Press. (Suny Series in Ancient Greek Philosophy)
- Penner, T. (2005). Platonic Justice and What We Mean by “Justice”. in *The Internet Journal of the International Plato Society*. March 2005. Disponível em: <<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/IMG/pdf/Penner.pdf>>. Acesso em: 19 ago. 2009.
- Platão. (2000). *República* (Livros VI e VII). Lisboa: Didactica, 2000.
- Platão. *A República*. (2006). Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes.

- Plato. (1994). *Republic*. Books I-V. Translated by Paul Shorey. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Plato. (1994). *Republic*. Books VI-X. Translated by Paul Shorey Cambridge and London: Harvard University Press.
- Plato. (1999). *Ethics, Politics, Religion, And The Soul*. Edited by Gail Fine. Oxford: Oxford University Press. (Oxford Readings in Philosophy, v. 2)
- Sallis, J. (2002). *Being and Logos*. Reading the Platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

(Página deixada propositadamente em branco)

O LOGOS UNIFICADOR DE PROTÁGORAS

Protagoras' Unifying *logos*

Eliane Christina de Souza¹

Resumo: Do ponto de vista da retórica sofisticada, os atributos que tornam um argumento persuasivo são independentes do caráter científico do discurso e não há um critério universal para o julgamento e a formulação de leis. Com a falta de um critério absoluto e fixo, Protágoras propõe que a maioria escolhe o que aparece como melhor agora para a pólis. Isso coloca o homem-medida em um plano de “universalidade relativa”: a medida, inicialmente entendida como as percepções de cada um, passa a ser, a partir da ação discursiva, o consenso. Assim, para Protágoras, o *logos* tem um valor construtivo e unificador, em vez de um valor informativo, e, se aplicado com vistas ao melhor, será terapêutico para a cidade.

Palavras-chave: Protágoras, discurso, homem-medida, democracia, consenso.

Abstract: From the point of view of the sophistic rhetoric the attributes that turn persuasive an argument are independent of the scientific character of the discourse and there is not a universal criterion to the judgment and the formulation of laws. With the lack of an absolute and fixed criterion, Protagoras proposes that the majority chooses what appears to be the best now for the pólis. This places the measure-man in a plan of “relative universality”: the measure, initially understood as the perceptions of each one, becomes, starting from the discursive action, the consensus. Therefore, for Protagoras, the *logos* have a constructive and unifier value, instead of an informative value and if applied with views to the best it will be therapeutic for the city.

Keywords: Protágoras, discourse, measure-man, democracy, consensus.

Do ponto de vista da sofística, os atributos que tornam um *logos* (λόγος) persuasivo são independentes da cientificidade desse discurso. O ser é apenas aquilo que se diz que ele é, pois é impossível dizer o que as coisas são. O *logos* implica, por si mesmo, a realidade do que ele enuncia, uma vez que as coisas são o que parecem a cada um em cada circunstância. Assim, as coisas não são nada além da representação que se tem delas e a linguagem possui autonomia com relação ao ser em si. O domínio do discurso não pode ser, portanto, o do conhecimento de verdades absolutas, e passa a ser o das relações humanas, com privilégio da ação do discurso sobre a subjetividade do auditório. Nesse sentido, a retórica não se funda na ciência, e seu valor está na eficácia que dá a todas as ciências.

A arte retórica se define, no *Górgias*, como a capacidade de produção de discursos persuasivos sobre todo e qualquer assunto, o que pressupõe que se aceite a verdade de toda e qualquer proposição. A retórica, pois, é vista como um fazer que se esgota na produção do discurso. É um ato de linguagem, e não um ato que tem a linguagem como instrumento de revelação da objetividade,

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo, professora adjunta da Universidade Federal de São Carlos.

tal como é a dialética socrática. Segundo o Górgias platônico, a oratória tem superioridade sobre o conjunto das artes (*Grg.*, 456a-457c). Ao disputar com um profissional técnico, o orador persuadirá melhor do que ele porque conhece as técnicas de produção do discurso. O *logos* tem um poder universal e, sem a retórica, as técnicas seriam apenas conhecimentos teóricos sem eficácia prática.

Trata-se de saber, então, como medir a eficácia do *logos*, já que não há um critério universal para a *doxa* que permita um julgamento sobre o parecer ser. E aqui recorreremos a Protágoras, que foi o primeiro a expor teoricamente esse problema. Minha abordagem de Protágoras será feita a partir de um recorte que envolve trechos de *Teeteto*, *Eutidemo*, *Crátilo* e *Protágoras* de Platão e excertos de Sexto Empírico e Diógenes Laércio.

O ponto central do pensamento de Protágoras é a tese do homem-medida – πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν –,² exposta por Platão em *Teeteto* 152a e confirmada por Sexto Empírico em *Contra os matemáticos* VII 60:

Alguns incluíram também Protágoras de Abdera entre aqueles filósofos que suprimem o critério [de verdade], pelo fato de que afirma que todas as percepções e as opiniões são verdadeiras, e que a verdade é relativa, porque tudo o que é objeto de parecer e de opinião para alguém, é para ele de modo relativo. Por isso começa seus ‘Discursos Destruidores’ dizendo que o homem é a medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são.

Esse dito de Protágoras tem sido alvo de muitas controvérsias de interpretação. Opto pela interpretação de Untersteiner (1996: 115-128), seguida também por Kerferd (1981): o que é medido sobre as coisas não é sua existência – resultado da tradução de ὡς como *que* – mas o modo como elas são ou não são, ou seja, que predicados possuem e que predicados não possuem – resultado da tradução de ὡς como *como*. Uma vantagem dessa interpretação é que ela não exclui o sentido de ὡς como *que*. Ao contrário, Untersteiner considera que as duas interpretações são complementares, pois existir implica se manifestar de algum modo. A palavra μέτρον será entendida como *critério*, como o faz Sexto Empírico. Quanto à extensão da palavra ἄνθρωπον, há que se decidir se se trata de uma singularidade contingente ou do homem universal. Sigo ainda a leitura de Untersteiner, segundo a qual há uma dupla extensão do conceito: o homem individual e o homem universal são dois sentidos complementares de um mesmo processo.

A partir dessa interpretação do escopo do homem-medida, teremos, então, na apresentação que Platão faz de Protágoras no *Teeteto*, dois momentos: um momento destrutivo do critério de verdade, em que o homem-medida é entendido como o homem particular, e um momento construtivo, que apresenta o *logos* como unificador do critério.

² O homem é a medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são.

No primeiro momento da apresentação da tese, a medida medirá aquilo que *está sendo agora*. Há, aqui, um esvaziamento do conceito de ser em si e o estabelecimento de um relativismo do conhecimento e dos valores, que impede a determinação de um critério de verdade, pois todas as opiniões possuem o mesmo valor. Esse momento pode ser reconhecido na explicitação que Platão apresenta em *Teeteto* 152b. Platão fala em *cada um* (ἕκαστον): tal como cada um percebe as coisas é como elas são para essa pessoa. E explica isso por meio de um exemplo: às vezes acontece que, o mesmo vento soprando, uma pessoa o sente frio e outra não, uma o sente moderadamente frio, outra fortemente. Essa afirmação é apresentada em oposição a dizer que o vento em si é frio ou não-frio. Se fosse esse o caso, um dos percipientes estaria certo e outro estaria errado, pois a medida da afirmação *o vento é frio* e da negação *o vento não é frio* seria o próprio vento. Mas, para Protágoras, o vento não é em si nem quente nem frio; ele é o que parece para cada um, vento frio para mim e vento não frio para você. Ser, portanto, é parecer. Isso fica mais claro em *Crátilo* 385e-386e, onde a doutrina do homem-medida é associada à tese de que a essência (*ousia* – οὐσία) das coisas é própria (*idion* – ἰδίον) a cada um e explicada da seguinte forma: na prática são para mim como parecem a mim e para você como parecem a você.

Em *Teeteto* 152c, é estabelecida uma equivalência entre perceber e parecer. Assim, o vento é frio para quem o sentiu frio, pois é dessa maneira que ele aparece a quem sentiu assim. Logo, aparência e percepção se equivalem. E a percepção é sempre percepção do que é, e, desse modo, é sempre verdadeira. Cada percepção individual para cada pessoa e em cada ocasião não pode ser corrigida. No plano das aparências, a percepção ganha o estatuto de “conhecimento”, pois tanto a percepção quanto o conhecimento são sempre verdadeiros. No entanto, conhecimento, aqui, está longe de ser a compreensão do conteúdo de algo determinado, já que as coisas não possuem uma *ousia* constante, e se restringe, em um primeiro exame, à multiplicidade de percepções individuais.

Segundo Platão, a tese de Protágoras só se justifica se compreendida a partir da teoria heraclitiana do fluxo:

[Protágoras afirma] que nada é um, por si e em si, e nem poderias nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade; mas, se chamares a algo grande, também aparecerá pequeno; se chamares pesado, aparecerá também leve; e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo da deslocação, do movimento e da mistura umas com as outras, todas as coisas se tornam naquelas que estávamos a dizer; não as chamando corretamente, pois nada nunca é, mas vai-se tornando sempre. E sobre isto todos os sábios, um atrás do outro, exceto Parmênides, devem concordar: Protágoras, Heráclito, Empédocles, e, dentre os poetas, os que estão no topo de cada uma das composições, Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia, quando diz ‘Oceano, origem do deuses, e a mãe Tétis’, está a afirmar que todas as coisas nascem do fluxo e do movimento (*Tht.* 152d-e).³

³ As citações do *Teeteto* são feitas com base na tradução de Adriana M. Nogueira (Platão, 2005).

A percepção apresentada como produto de uma reciprocidade momentânea entre dois movimentos, e temos, em vez de objeto e sujeito com *ousia* própria, uma coisa com certa qualidade (por exemplo, branco) e um sujeito que percebe (por exemplo, o olho que vê), ambos em movimento (*Tht.* 156d-e):

Não há nada que exista em si (...) pois, é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam, a partir do movimento. Visto que um é agente e outro paciente, não é sem reservas que se pensa em relação a eles como se fossem um. (...) Nada é unidade em si e por si, mas vem a ser sempre em relação a alguma coisa. (*Teeteto* 157a)

Nem o percipiente nem o objeto podem existir independentemente um do outro. Se formos rigorosos no uso da linguagem, não se pode sequer falar em agente e paciente, pois em nada há estabilidade e não há possibilidade de que percipiente e objeto sejam alguma coisa definida. O que é é a reciprocidade:

É necessário que, quando eu me tornar percipiente, o seja de alguma coisa, pois é impossível que quem se apercebe não se aperceba de nada. E o outro torna-se doce, amargo ou qualquer outra coisa, para alguém, pois é impossível ser doce, se não for doce para ninguém. (...) Penso que, se somos, só nos resta ser um para o outro. (*Tht.* 160a-c)

Nem essa reciprocidade possui fixidez, pois a união de agentes e pacientes não dá nascimento ao mesmo produto, mas a produtos diferentes, que são percepções *em cada instante*. Cada percepção é, pois, uma unidade isolada, instantânea, e entre as percepções há apenas diferença. Não é possível haver, entre as percepções, qualquer marca de identidade como relação; cada uma é idêntica a si mesma no momento em que é e, fora dela, só há o não-ser absoluto. Nem mesmo as percepções de um percipiente possuem identidade umas com as outras, como notamos em *Teeteto* 159b: Sócrates doente é um todo, em oposição a outro todo, Sócrates com saúde. Sequer a memória remete a algo anteriormente fixado. Cada lembrança é uma percepção que se dá no instante (*Tht.* 166b).

O mundo, para Protágoras, é como o universo de *Funes, o memorioso*, de Borges – uma pluralidade infinita de seres isolados, absolutamente distintos. O cachorro das 3h 14, instantâneo, se dissolve. Tudo o que ele é é o cachorro das 3h14 e não será o mesmo cachorro às 3h15. Este, com relação ao primeiro, é o absolutamente outro. Dois cachorros absolutamente idênticos a si mesmos e absolutamente outros que o outro, mas nunca o mesmo cachorro em dois estados diferentes, pois isto exige relativização da identidade, coisa que Funes, quem sabe um bom discípulo de Parmênides e de Protágoras, não pode conceber. Nenhuma coisa que Funes perceba do mundo possui o mínimo traço de uma relação com o outro que permita uma relação no pensamento. Percepções justapostas, lembranças justapostas, isoladas, incapazes de se cruzar – cada mundo é povoado de uma infinidade irracional, irredutível.

O vento-frio que percebo agora é diferente da percepção de outra pessoa, e diferente também do vento-frio que percebi em outro momento. O vento-frio é diferente, o percipiente é diferente. O que permanece idêntico é o *logos* vento-frio. Em cada instante que alguém diz *o vento é frio*, fala de percepções distintas, embora as palavras sejam as mesmas. Isso permite concluir que, entre as percepções e o que se diz delas, a relação é puramente convencional e que a única fixidez que pode ser considerada é a do próprio *logos*.

A partir do que foi exposto, pode-se compreender a tese das antilogias, atribuída a Protágoras por Diógenes Laércio (IX, 51): “Protágoras foi o primeiro a dizer que em relação a qualquer assunto há duas afirmações contraditórias”. Segundo Dupréll (1948: 40), todo *logos* pode ser afirmado ou negado segundo o ponto de vista em que o consideramos. Não se trata de afirmação e negação de uma mesma realidade. Tampouco se trata da oposição de dois *lógoi* que remetem, cada um deles, a um ser diferente com determinação própria.

Proponho essa interpretação a partir de *Eutidemo* 283e-286b, onde Platão expõe argumentos contra a falsidade e contra a contradição, os quais Sócrates atribui a Protágoras⁴ e a outros mais antigos, em referência talvez a Parmênides. Esses argumentos encontram-se divididos em duas grandes linhas, a primeira envolvendo dois argumentos no plano do discurso (*Euthd.* 283e-286b), a segunda envolvendo dois argumentos no plano do pensamento (*Euthd.* 286d-287a). Para atingir os objetivos propostos neste trabalho, limitar-me-ei aos dois primeiros argumentos – é impossível dizer falsidade e é impossível contradizer. Entre os pressupostos que sustentam os argumentos, temos que: para cada coisa, há um *logos* preciso, correspondente a essa coisa; a coisa da qual falamos é um ser uno e separado das outras coisas; não se diz o que é de um modo qualquer, mas como é.

Podemos concluir, no horizonte estabelecido por Protágoras, que o referente do *logos* é um *pragma* enquanto fato de percepção. E dado que a percepção é tal como eu a percebo, é verdadeira. Os *lógoi* dizem o que cada “coisa” é para cada indivíduo tal como é, ou seja, como parece a esse indivíduo. Assim, o *logos* está em correspondência transitiva com um parecer ser instantâneo. Sobre cada coisa que eu percebo, há um enunciado que diz esta percepção no momento em que a percebo.

A expressão discursiva das sensações não corresponde a uma estrutura sujeito-predicado, mas pode ser entendida como nomeação. Se não há algo como o vento em si, separado de suas qualidades, e se eu só posso perceber o vento frio como uma unidade vento-frio, o enunciado seria o nome complexo de um fato de percepção. Esse fato da percepção é uno e separado por componentes circunstanciais. E, dado que ele é como eu o percebo, é verdadeiro. Desse modo, o enunciado está colado ao ser, como em Parmênides. Não ao ser em si, no entanto, mas ao ser relativo à percepção.

A partir do estabelecimento da relatividade contextual, Protágoras recusa a contradição; porém, diferentemente de Parmênides, o faz sem recusar a

⁴ Temos o testemunho de Diógenes Laércio (IX, 50-56), de que Protágoras realmente formulou tais teses.

negação. Não há contradição entre os enunciados *A é B* e *A não é B* porque eles recebem qualificadores do tipo *para a* e *para b*. Assim, não se pode dizer o que é de um certo modo, afirmando ou negando o mesmo *logos* referente à mesma coisa em circunstâncias diferentes, já que não se trata da mesma coisa em circunstâncias diferentes, mas de coisas diferentes, pois parecem de modo diferente para pessoas diferentes. Os *lógoi* dizem o que cada coisa é para cada sujeito tal como ela é, ou seja, como parece a esse sujeito. Falar de uma coisa como ela não me parece equivale a negar o predicado desta coisa neste momento para mim, ou seja, para cada coisa neste momento para mim, há dois *lógoi* em oposição, que correspondem a falar da coisa como ela me parece e falar da coisa como ela não me parece. Nessa perspectiva, não há como contradizer outra pessoa, porque ela não fala da mesma coisa que eu, senão de como as coisas parecem a elas.

Podemos pensar, no entanto, que, se cada percepção é verdadeira, há muito mais que dois *lógoi* em oposição sobre cada coisa, dada a multiplicidade das percepções e a relação direta entre *logos* e parecer ser. Mas a grande variedade de experiências perceptuais pode ser reduzida a dois *lógoi*: o que afirma uma percepção e o que a nega. Essa interpretação possibilitaria uma análise da negação. O problema da negação é que ela só tem sentido se há um objeto ao qual se refira. Como o enunciado *o vento é quente*, segundo a teoria dos dois *lógoi* em oposição, pode ser traduzido para *o vento não é frio*, a negação teria um referente positivo, ou seja, o *não-frio* indicaria *quente*.

A multiplicidade irracional do fluxo é, portanto, dividida em dois pólos pelo *logos*. A multiplicidade de aparências, quando inserida na linguagem, reduz-se a uma oposição de *lógoi* coerentes e incomensuráveis. Assim, é possível sustentar, ao mesmo tempo, que *A é B* e *A não é B*, já que dois *lógoi* *A é B* e *A não é B* não são sobre a mesma coisa. E sequer existe “a mesma coisa”.

O sujeito protagoreano parece, pois, ser um indivíduo encerrado em sua subjetividade, cuja medida é incomensurável com a medida de outros indivíduos. Cada indivíduo tem suas próprias experiências subjetivas, que não podem ser transmitidas aos outros. Os sentidos são incapazes de mostrar um mundo unificado (cf. Alcalá, 1994: 124). Esse “sujeito” isolado, no entanto, não é um sujeito determinado, um sujeito substancial que descobre o mundo, que conhece seus objetos. Não se pode falar em objetos em si na filosofia de Protágoras, muito menos em sujeito em si. Nesse primeiro momento da compreensão da doutrina do homem-medida, “sujeito” e “objeto” só existem em reciprocidade, no fluxo. Não há identidade permanente, nem auto-determinação, nem si-mesmo; há um “eu” a cada momento.

Talvez possamos ver em Protágoras um certo *relativismo subjetivista* que envolve uma dose de ceticismo no que se refere ao conhecimento. Só existem verdades subjetivas relativas ao “sujeito” que as tem. Mas essas verdades não provêm exclusivamente das aparências percebidas, não dependem só das coisas, mas dependem do estado subjetivo de cada um, que varia de um homem a outro e de uma circunstância a outra. Assim, o percebido não é algo em si, um “objeto” a espera de ser encontrado por um “sujeito”. Tampouco

é livre da percepção e, nem sequer, constituído pela percepção. O que cada coisa é, ela é para quem a percebe, ela é inseparável da percepção. Ela não é um ser em si que, com a chegada de um observador, passa a ser conhecida. A percepção não é uma primeira descoberta do objeto, antecedendo seu conhecimento propriamente dito. Ela corresponde a toda apreensão possível do mundo. A fantasia (*phantasia*), em vez de mera aparência, é um fenômeno organicamente verdadeiro para quem o percebe.

Temos aqui, no entanto, um problema, que não passou despercebido para Platão. Cada homem difere do outro ao infinito (*Ibt.* 166d); eles têm, entre eles, um abismo não dizível. Assim, o caráter inicial da percepção é o de uma espécie de átomo ontológico, incomensurável com outras percepções, com outros átomos ontológicos. O destino desses átomos ontológicos, traçado pelo dito de Parmênides “é o mesmo pensar e ser”, seria sua expressão em átomos lógicos incomunicáveis aos outros, mas, mais perturbador ainda, incompreensíveis para a mesma pessoa. A prescrição de Parmênides obrigaria a uma espécie de linguagem privada para cada instante de cada percepção. Esse problema é talvez superado quando Platão apresenta, em *Teeteto* 166a-168c, o que seria o segundo momento da tese do homem-medida, o momento reconstrutivo.

Ao homem-medida cabe superar a ontologia do fluxo e construir, com o *logos*, um mundo com sentido. Cada percepção, em cada momento, é diferente das outras e o que permanece idêntico é o nome, fruto da convenção. Assim, o *logos* garante um significado convencional para as coisas em fluxo. O *ser* não se aplica fora dos limites do fluxo, mas é resultado de uma fixação transitória. É o *logos* que funda o ser.

O *ser*, para Protágoras, seria a expressão de um recorte do devir, que se fixa temporariamente segundo a adesão da maioria. Não é possível, pois, pensar que seja função do *logos* transmitir conhecimento objetivo. O *logos* pertence ao âmbito da ação. Dentro dessas margens, o conhecimento não será compartilhado, mesmo porque não haverá um conhecimento que seja alcançado por todos. As relações humanas só se tornam possíveis através do consenso.

É esse papel do *logos* que nos permite reconhecer um segundo sentido na doutrina do homem-medida, que deixa de ser *cada homem* para fundar o critério na maioria. Se os *lógoi* de cada homem equivalem em termos de verdade, eles diferem quanto ao seu uso. Segue-se então uma reconstrução do padrão de verdade, definido agora pela utilidade, como vemos em *Teeteto* 166d-167c, passagem que corresponde à defesa que Protágoras faria de sua teoria, em resposta à questão formulada anteriormente por Sócrates – se cada homem é a medida de seus próprios juízos, como pode Protágoras dizer que é mais sábio que os demais? Diria Protágoras:

Afirmo que a verdade é como a escrevi. Pois cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e no entanto cada um difere infinitamente do outro: para um é uma coisa e assim aparece, a outro é e aparece outra coisa. E estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe aparecem más, as muda, de

modo a aparecerem e serem boas. (...) Para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário. E não é preciso fazer mais sábio nenhum dos dois – pois não é possível –, nem se deve acusar o doente de ser ignorante por ter esta opinião, nem o saudável de sábio por ter outra; mas deve-se fazer uma mudança no doente, porque é melhor o estado do outro. Do mesmo modo, também na educação se deve fazer uma mudança de um estado para outro melhor; mas o médico faz a mudança com remédios e o sofista com discursos. Por conseguinte, não fez com que o que tem uma opinião falsa tivesse posteriormente uma opinião verdadeira; pois não é possível ter opinião sobre o que não é, nem ser afetado por outra coisa que não aquela que o afeta, que será sempre verdade. Mas penso que, a quem tem uma opinião afim ao defeituoso estado de alma em que se acha, um benéfico estado de alma fará ter outras opiniões como esta, imagens a que alguns, por ignorância, chamam verdadeiras; eu chamo a umas melhores que as outras, mas não mais verdadeiras. (...) E afirmo que os oradores sábios e bons fazem com que as coisas benéficas pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas. Pois aquilo que a cada cidade parece justo e belo é isso para ela, enquanto assim a determinar.

Protágoras propõe a substituição do critério de verdade por um critério prático – o que parece melhor. Isto significa que uma coisa ou ação pode ser boa para uma pessoa e ruim para outra e, mais do que isto, pode ser boa e ruim para a mesma pessoa em circunstâncias diferentes, na medida em que esta pessoa acredite assim. Pela ação do *logos*, aquilo que parece bom pode passar a parecer ruim, e o que parece ruim pode passar a parecer bom. Verdadeiro e falso dão lugar para o melhor e o pior. Esse par está em devir, não se cristaliza no tempo, muda no instante em que muda a opinião da maioria. O consenso imprime uma permanência relativa ao fluxo – permanência enquanto durar o consenso.

Embora o conteúdo do *logos* tenha uma fixidez relativa, a capacidade de transformar e reunir percepções pelo *logos* será absoluta. Protágoras não pretende que o discurso diga a verdade, mas que modifique o comportamento de alguém, tornando-o melhor. A escolha de um *logos* em detrimento de seu contrário não é a opção por um enunciado objetivamente verdadeiro, aquele que diz o que a coisa é, mas a opção por um enunciado mais útil do ponto de vista da ação.

A “verdade” pode ser entendida não como um dado inicial que remete ao ser em si, mas como valor constituído através da adesão da maioria dos ouvintes a certos juízos que são instituídos como norma: cada sujeito escolhe aquilo que lhe parece melhor, e o que parece ser melhor para a maioria passa a ser regra. O campo veritativo deixa de ser, portanto, o campo das inesgotáveis opiniões subjetivas. O *logos* instaura uma certa objetividade à verdade, enquanto ação convergente de muitos sujeitos por meio do consenso. Todas as percepções subjetivamente verdadeiras convergem para uma única percepção que é não a mais verdadeira, mas a melhor, e que passa a ser tomada como “objetivamente verdadeira” quando aceita pela maioria, enquanto for aceita. A verdade, portanto, é reversível.

A verdade estaria na convergência de opiniões, não remetendo ao ser anterior ao *logos*, mas ao “ser” produzido a partir do *logos*, na medida em que se assegure as condições de adesão dos ouvintes a esse discurso.

A maioria é o critério regulador do melhor e do dever ser: a opinião particular verifica-se pelo seu acordo com a opinião aceita pela maioria. O discurso do sábio é o melhor porque a maioria o considera assim. O sábio, portanto, caracteriza-se como aquele que sabe fazer triunfar uma opinião que tem mais valor, sendo que os juízos de valor estão submetidos aos critérios de coerência e eficácia.

Pode-se falar, então, em racionalidade como capacidade de mudar as percepções de outras pessoas e aceitar mudanças em suas próprias percepções, pela adesão ao *logos* do outro, tendo em vista o que parece ser melhor no âmbito da ação. A racionalidade é vinculada à ação política, expressando-se, na pólis, como fazer parecer justas às cidades as coisas boas em substituição às más (*Tht.* 167e). Assim, o homem é a medida de todas as coisas, e não o porco ou qualquer outro animal que tenha percepção (*Tht.* 161b, 166c), porque só o homem pode, por meio do discurso, mudar a percepção. E se o faz tendo em vista o melhor, pode ser chamado de sábio, prudente e zeloso da virtude (*Tht.* 166c-d). O sábio indica aos homens o melhor caminho pelo uso da razão, entendida como faculdade de aperfeiçoamento do *logos*. No plano da ação, Protágoras propõe uma distinção entre o disputador e o dialético. O primeiro busca lograr o adversário; o segundo esforça-se para mostrar ao interlocutor os erros nos quais incorreu (*Tht.* 167e), e este é o sábio.

As noções de logro e erro presentes aqui parecem, em um primeiro exame, incompatíveis com a tese de que todos os enunciados são verdadeiros. Mas podemos pensar em engano e erro não com referência a uma verdade objetiva, mas com referência à “verdade” consensual. Nesse sentido, engano e erro podem ser entendidos como ir contra a decisão da maioria.

A adesão, não ao que é verdadeiro em oposição ao falso, mas ao que parece melhor para a maioria, coloca o homem-medida em um plano de “universalidade relativa”: a medida, inicialmente entendida como as percepções de cada um, passa a ser, a partir da ação discursiva, o consenso. Assim, podemos dizer que o *logos* tem um valor construtivo, em vez de um valor informativo. Tal valor construtivo, se aplicado com vistas ao melhor, será terapêutico para a cidade.

No diálogo *Protágoras* (318e-328d), Platão faz uma exposição do modo como esse sofista entende a democracia e os valores nela envolvidos, como a justiça e a virtude. Embora o *Protágoras* apresente o pensamento protagoreano em alguns pontos distinto daquele exposto no *Teeteto*, não será difícil percebermos certa unidade entre eles, principalmente no que tange à compreensão do *logos* como um modo de fixar o fluxo, embora temporariamente, e permitir a ação política.

A discussão central sobre esse tema tem início com uma afirmação, do personagem Sócrates, que põe em questão a função sofística: a virtude não pode ser ensinada e, portanto, não há nenhuma fundamentação para a pretensão de Protágoras em ser um mestre de virtude política. Para sustentar sua tese,

Sócrates apresenta duas razões (*Prt.* 319a-320c). Em primeiro lugar, quando se trata de questões técnicas, os atenienses recorrem a especialistas; mas quando se trata da administração da cidade, qualquer pessoa pode dar opinião. Assim, a política não se constitui como uma técnica e seus valores não podem ser transmitidos. Além disso, os mais sábios e melhores cidadãos, como Péricles, não são capazes de transmitir a virtude para seus filhos. Temos, portanto, um duplo problema para Protágoras: se a virtude não pode ser ensinada, a profissão de Protágoras é uma fraude; mas se a virtude pode ser ensinada, Péricles não conhece a natureza da virtude política.

Protágoras responde ao questionamento de Sócrates, inicialmente, em forma do mito de Prometeu e Epimeteu (*Prt.* 320c-322d). Epimeteu distribuiu os vários poderes entre os animais segundo um princípio igualador, mas, por um descuido na distribuição, os homens não receberam poderes e ficaram desprotegidos. Por isso, Prometeu roubou para eles o fogo e a habilidade artesanal. Para se defenderem, os homens fundam cidades, mas como lhes faltava a arte da política, a injustiça os impediu de viverem juntos. Por isso, Zeus enviou Hermes para dar aos homens respeito de si e justiça. Assim, as artes foram distribuídas de modo diferente entre os homens, mas a justiça e o respeito de si são dados de modo igual. Essa participação na justiça e na virtude política não é por natureza, mas é adquirida pela instrução e pela prática. Após essa conclusão, Protágoras oferece uma nova resposta às críticas de Sócrates, agora em forma de *logos* (*Prt.* 324d-328d), afirmando que o ensino da virtude é universal através da comunidade. E, já que as pessoas têm aptidões naturais diferentes, algumas pessoas aprendem melhor do que as outras, e algumas ensinam melhor do que as outras. Os homens virtuosos se empenham por transmitir a virtude a seus filhos. Se eles não conseguem, as falhas são relativas, pois é isso o que acontece em todas as artes.

Nota-se que o escopo da política, para Protágoras, não é o da competência técnica, fundada na desigualdade, mas o da competência do *logos*, fundado sobre a igualdade. Será tarefa da educação oferecida pelos sofistas guiar os homens em busca de opiniões que pareçam ser melhores. Sobre estes pressupostos, haverá, em Protágoras, a elaboração de dois tipos de discursos: o discurso forte em contraposição ao discurso fraco. Segundo Romeyer-Dherbey (1986: 26), o discurso forte seria aquele aceito pela maioria das pessoas, enquanto o discurso fraco se constituiria no discurso não compartilhado.

Todos os cidadãos podem possuir a virtude política. Desse modo, pode se constituir, na pólis, se não um discurso unânime, ao menos um discurso majoritário, que representa o discurso forte, cuja força está no consenso. Não havendo um critério absoluto e fixo, o *logos* escolhido será aquele que aparece como melhor, agora, para a pólis. O critério, então, será o poder de comunicação do *logos*, ou seja, o poder que ele tem de se impor à maioria, de mudar percepções em vista do melhor.

Se não há, em Protágoras, uma verdade adequada ao mundo, mas verdades relativas a “cada mundo”, não há nenhuma possibilidade de certeza da

adequação da verdade ao sentido, e *logos* não indica um significado prévio, mas a possibilidade de construir significados. Para Protágoras, aprender a virtude não é buscar o que já está dado. É, antes de tudo, aderir ao que parece melhor para a maioria, sendo que nessa adesão já está presente a possibilidade de uma transformação. O homem que muda sua percepção para aderir ao consenso é o homem que pode mudar esse consenso. Aderir e mudar são, ambos, expressões do *logos*.

O *logos* permite que a decisão política seja discutida e revertida. A multiplicidade de opiniões, assim como a multiplicidade de percepções, não conduz à irracionalidade. O *logos*, portanto, permite organizar toda a multiplicidade possível em dois pólos opostos. Destes dois pólos, dois *lógoi* em oposição, um será fraco e outro será forte; um será pior e outro melhor. A adesão ao melhor estabelece a delimitação do campo veritativo.

Entre a multiplicidade irracional e a unidade incomunicável, entre o fluxo e a eterna fixidez, Protágoras propõe uma terceira via – a do consenso e da reversibilidade. É o acordo sobre o que deve ser que torna o mundo racional.

A racionalidade protagoreana não implica o abandono da percepção. Ela segue um outro caminho, segundo o qual o homem está intimamente envolvido no mundo que percebe e no qual age. Para Protágoras, o *logos* não é exterior à percepção. Ele representa o próprio caráter dinâmico de nossa maneira de apreender e agir no mundo. O *logos* é a condição da percepção humana que representa possibilidade de ação, restitui ao homem-medida a inteligibilidade do que ele é e do que ele faz. Nesse sentido, o *logos* unifica o mundo.

Bibliografia

- Alcalá, J. R. (1994). *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Borges, J. L. (1989). Funes, el memorioso. in Borges, J. L. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Cassin, B. (ed.). (1986). *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin.
- Diogenes Laercio. *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*. Tradução de R. Genaille. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.
- Diôgenes Laértios. (2008). *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2 ed., reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Dupréel, E. (1948). *Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchatel: Éditions du Griffon.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *The sophists*. London: Cambridge University Press.
- Jaeger, W. (2001). *Paidéia*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes.

- Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pantel, P. S. (dir.). (1991). *L'Histoire des femmes, L'Antiquité*. Paris: Plon.
- Pinto, M. J. V. (2000). *A doutrina do logos na sofística*. Lisboa: Colibri.
- Platão. *Teeteto*. (2005). Tradução de Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Plato. *Cratylus*. (1996). Tradução de H. N. Fowler. Cambridge-London: Loeb Classical Library.
- Plato. *Euthydemus*. (1996). Tradução de W. R. M. Lamb. Cambridge-London: Loeb Classical Library.
- Plato. *Protagoras*. (1996). Tradução de W. R. M. Lamb. Cambridge-London: Loeb Classical Library.
- Plato. *Theaetetus*. (1996). Tradução de H. N. Fowler. Cambridge-London: Loeb Classical Library.
- Romeyer-Dherbey, G. (1999). *Os sofistas*. Tradução de J. Amado. Lisboa: Ed. 70.
- Sexto Empírico. *Against the Logicians*. Tradução de R. G. Bury. Cambridge: Loeb Classical Library, 1983.
- Untersteiner, M. (1996). *I sofisti*. Milão: Bruno Mondadori.
- Wolff, F. (1983). Filosofia grega e democracia. *Discurso*, Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, São Paulo, n. 14, 7-49.

O PAPEL DA MULHER NA CIDADE: ATIVIDADES FEMININAS NA ANTIGUIDADE E A IDÉIA DE GUARDIÃ EM PLATÃO

The Woman's Part in the City: the Feminine Activities in the Ancient
and the Idea of the Woman Guardian in the Plato.

Karen Franklin¹

Resumo: O artigo apresenta a discussão sobre os papéis femininos e masculinos na sociedade clássica ateniense. Buscamos esclarecer a estrutura clássica dos papéis femininos e masculinos frente à idéia de guardiã na *República* de Platão. Essa proposta é uma abertura para a discussão das funções femininas na ordem ideal de sociedade. Platão busca subverter o *status quo* com essa idéia, propondo novas funções, atividades e possibilidades de representatividade. Buscaremos discutir tal proposição através de duas perspectivas: da necessidade da idéia de guardiã para a arquitetura do Estado Ideal e da possibilidade de redes informais das esposas ter contribuído para a idéia de controle da persuasão feminina.

Palavras-chave: Platão, feminino, guardiã, subversão, *oikos*.

Abstract: The article presents the debate on the feminine and masculine papers in the classic Athens. Search to reflect on the idea of the woman guardian in the *Republic* of Plato. This proposal is an opening for the discussion of the feminine functions in the ideal order of society. Plato intends to subvert the status quo with this idea proposing new functions, activities and possibilities of representativity. We will try to discuss that proposal through two perspectives: the necessity of the idea of woman guardian to the architecture of the Ideal State and the possibility that the informal wife connections have contributed to the notion of the feminine persuasion control.

Keywords: Plato, feminine, guardian, subversion, *oikos*.

Quando pensamos em atividades femininas na Antiguidade pensamos frequentemente naquelas desenvolvidas no interior do *oikos*², como as tarefas de tecer, lavar roupas e recolher água. Essa representação clássica do universo feminino, além de estar representada na literatura, precisamente nos textos legislativos ou em comédias e tragédias, também chega até nós por sua ocorrência em vasos, ânforas e demais cerâmicas encontradas. Compreendemos que o universo feminino não se restringe apenas a essas representações, no entanto, para facilitar nossa discussão, tomamos como foco principal as mulheres que fazem parte de uma “casa” e que porventura compartilham o patrimônio deste *oikos*. Neste caso, consideraremos apenas as referências ao papel da esposa legítima e “bem nascida”. Esse recorte do universo feminino é necessário para restringirmos nossa discussão, principalmente por termos

¹ Professora da Universidade Federal do Paraná (UFPR/DTFE).

² Apresentamos aqui a compreensão de *oikos*, no sentido utilizado por Leão (2005), relativamente a uma primeira noção de casa ou moradia, sendo o lugar físico que acolhe e abriga uma restrita comunidade humana. De qualquer modo está também presente o sentido de propriedade e patrimônio que estão ligados ao senhor (*kyrios*) deste *oikos*.

presente que outros papéis e atividades poderiam ser desempenhados por elas, sejam de herdeiras (*epikleros*), sacerdotisas, escravas, prostitutas (*pórnai ou polein*), concubinas (*pallakai*) ou cortesãs (*hetairai*)³. Assim é pertinente estabelecer a situação das esposas “bem nascidas” na organização da cidade na cultura do IV século para podermos argumentar sobre a ocorrência da idéia de guardiã na *República* de Platão.

Em primeiro lugar, é importante assinalar que temos hoje correntes de interpretação que se manifestam de modo diverso sobre o espaço e o alcance das atividades femininas na pólis. De um lado, temos fortes indícios de que a preferência pela manutenção da mulher, exclusivamente no interior do *oikos*, garante o poder e autoridade do provedor (*kyrion*). O olhar sobre o papel e a destinação da mulher para o interior do *oikos* se mantém firme nas interpretações mais tradicionais, pois evocam as evidências da inexistência de registros de mulheres comuns, apenas de mulheres excepcionais. Como bem nota Loraux, para uma mulher ser considerada, deveria viver toda a possibilidade de uma vida virtuosa, que se poderia traduzir simplesmente em viver plenamente para seu marido e filhos e morrer cedo, pois a morte romperia o silêncio em torno do qual deve girar a vida de uma mulher direita (2009: XIII). Impressões como essas podem ser notadas na legislação de Sólon, que resguarda os bens e determina como deve se processar a vida feminina quando da ausência de um *kyrion* direto.

Da mesma forma que a legislação sobre o universo feminino estava voltada ao interior do *oikos*, não podemos deixar de notar que em alguns momentos a representação pública das mulheres é requerida como forma de convalidar o poder do *kyrion*⁴. Já o universo masculino é representado pelas relações exteriores ao *oikos*, nas quais o homem estabelece desde sua juventude uma rede de atividades e representações. Esse universo pertence aos homens, no entanto, por vezes, algumas mulheres circulavam por esses espaços, mas sempre sem direito a expressar-se publicamente.⁵ Diante disso, o universo exterior ao *oikos*

³ Podemos compreender que a gama de possibilidades de representações femininas na Antigüidade é muito vasta para falarmos de mulheres como um conjunto coeso e que, de certa forma, poderia ser tratado da mesma maneira. Isso de fato não ocorre, porém, temos de ter presente que todo o direito grego clássico, desde o direito de herança e todos os benefícios oriundos de se pertencer a um determinado *oikos*, privilegia primeiramente o sexo masculino e apenas na falta dele o sexo feminino. Segundo Leão (2005), muitos dos aspectos do direito familiar são determinantes para se compreender a situação da mulher e as diferentes condições a que esta poderia estar submetida. Se Sólon promulgou a lei para prevenir alguns excessos por parte da autoridade familiar (*kyrios*), como a prostituição induzida por familiares, também o fez para garantir algumas prerrogativas sociais, como a legitimidade do matrimônio (formalidade da *engye*) e, conseqüentemente, a legitimidade dos filhos.

⁴ Uma dessas formas é as festas à deusa Deméter, que falaremos mais adiante. Aqui também podemos assinalar a diferença entre o universo do interior como sendo o próprio da mulher e o do exterior como sendo o mundo dos *outros*. Porém, saber se adequar às regras e às condições permitidas para uma mulher poderia lhe render uma posição de excelência particular (ver Loraux, 2009: 99).

⁵ Exemplos dessas atividades podem ser encontrados em relatos da vida de algumas mulheres que porventura se transformaram em herdeiras ou tiveram que assumir algumas tarefas públicas

não é ocupado apenas por homens, porém, quando elas aparecem, mantêm-se em relações desiguais, pois a representatividade pública sempre se mantinha atrelada a um *kyrion*. Porém, a usurpação e rendição aparecem nas relações entre homens e mulheres, como assinala Louraux (2009: 98):

Em Atenas, por exemplo, como indica Demóstenes em *Contra Neera*, há diferentes categorias de mulheres, onde a esposa legítima (*gunê gametê*), a concubina (*pallakai*) e a cortesã (*hetairai*), correspondem a funções específicas e às necessidades masculinas, determinadas pela organização social da cidade que reconhece os direitos políticos diferentes para as diferentes figuras femininas: “A condição do casamento reside na procriação. Temos as cortesãs para o prazer, as concubinas para os cuidados de todos os dias, as esposas para nos dar crianças legítimas e para guardar fielmente os bens da casa.” (Tradução do autor).

Nesse contexto, representado pela divisão pitagórica das atividades femininas, podemos notar que as mulheres do exterior não concorriam com as esposas, pois suas funções eram diferentes na arquitetura das relações.

Dessa forma, podemos afirmar que as esposas ou mulheres “bem nascidas” pertenciam aos espaços interiores, isto é, deveriam se restringir ao *oikos*, ao lar, que deveriam administrar para prosperar. Na maioria das vezes eram consideradas menores e incapazes de se conduzirem sozinhas no mundo exterior ao *oikos* e, por isso, deveriam estar sempre tuteladas. O extremo controle sobre seus atos parecia necessário, pois lhes cabia assegurar a legitimidade da descendência no *oikos* e na pólis. A cultura da descendência legítima garantia o *status* social e a estabilidade e, a cultura ateniense dependia desse controle.

Por outro lado, a descoberta de novos sítios arqueológicos⁶ e escrituras fomenta teses que chamam atenção. Uma delas é a de que as mulheres legítimas, mesmo com tanto controle, tinham razoável mobilidade nos espaços públicos, uma mobilidade construída através de redes informais entre grupos de esposas e geralmente sustentadas pela amizade (*filia*). Segundo Lessa, as esposas atenienses desenvolveram uma tática, na qual conseguiam, por meio de grupos informais, “apresentar *resistências* ao modelo bipolar da divisão de espaços e tarefas. Nesse sentido, ela organiza um espaço social que é eminentemente dela, no qual pode gozar de um grau relativo de autonomia”. (2004: 18) A direção dessa argumentação considera que as esposas de Atenas, ao desenvolverem tais redes informais de ação, fortalecem-se como um grupo capaz de algum alcance no conjunto das ações. Esse grupo é fortalecido pela convivência, amizade e empatia entre mulheres. A conceituação de *mélissa* (mulher abelha), como a mulher que casava jovem e permanecia fiel ao seu marido, que vivia no silêncio do *oikos*, administrando seus bens, educando os filhos e rendendo-se ao culto doméstico, aparece como o tradicional lugar da esposa. Como dissemos acima, suas atividades aparentemente se restringiam a tecer, fiar e bordar, nenhuma

devido às guerras ou ao declínio econômico (ver Lightman M./Lightman B, 2008).

⁶ Devemos levar em conta as recentes descobertas arqueológicas e textuais, devido a novas escavações na Turquia e outras regiões do Oriente Médio.

atividade de participação pública lhe parecia pertinente. Tal ideal de esposa “bem nascida” mantinha na cultura da Atenas clássica uma forte influência na educação das moças e na forma como era permitido seu acesso aos espaços públicos, por exemplo, nas festas religiosas. Em contrapartida, principalmente nas tragédias, encontramos registros da crítica à estrutura política instituída pelo matrimônio. Muitas vezes, podemos notar o reforço ao ideal da maternidade em detrimento do casamento.⁷

Em geral, as mulheres tinham *status* e educação diferenciada conforme a pólis a que pertenciam. Sabemos que, em Esparta, as mulheres tinham uma educação mais austera. Abriam mão da graça e delicadeza para estabelecer uma concepção mais utilitarista de sua educação, a esposa espartana tinha o dever de “ser uma mãe fecunda e ter filhos vigorosos” (Marrou, 1990: 46). Uma educação voltada à preocupação com a eugenia e a descendência, tal como em Atenas, mas com vocação guerreira. Retirar sua delicadeza e feminilidade, tornando seu corpo rijo e o expondo nu em festas e cerimônias, tinha como principal objetivo tornar as mulheres espartanas pessoas sem complicações sentimentais, capazes de se associarem em matrimônio pelo bem da raça e da cidade. A busca pela fortaleza das mulheres como companheiras capazes de se submeter às convenções mais vantajosas para os interesses da cidade não era exclusividade de Esparta.⁸ Porém, uma cidade como Atenas não imaginava embrutecer suas mulheres, elas poderiam contribuir da mesma forma para o conjunto e harmonia da cidade submetendo-se aos seus maridos, pois a elas cabia o sucesso do *oikos*.

Não há consenso entre os estudiosos de que o universo feminino estava de fato voltado ao interior do *oikos* e que a mulher necessitava de controle e proteção. Poucos trazem anúncios de que alguma mulher se destacava nas letras ou na vida pública. No entanto, é ímpar mencionar a presença de Hipárquia, junto aos cínicos, e o trabalho educativo de Safo em Lesbos e mesmo os feitos bélicos de Telesilla, a poeta de Argos.⁹

Mesmo considerando que as esposas se restringiam ao *oikos*, temos de assinalar que o universo feminino era mais vasto, pois, aparentemente, outras mulheres tinham acesso à vida pública e circulavam entre os homens de forma interativa. Como fala Ullmann: “*Héteras* eram mulheres de alguma cultura e, não raro, provindas do estrangeiro. Participavam em pé de igualdade nas conversações com homens que eventualmente se valiam

⁷ Em Ésquilo essas relações podem ser notadas nas posições de Agamenon e sua esposa Clitemnestra. Disposições entre a guerra e a paz, onde a mulher valoriza a maternidade (sacrifício de Ifigênia) acima de tudo (ver Brandão, 1999: 329-343).

⁸ As espartanas célebres como Gorgô, por exemplo, reiteram essa imagem de mulher companheira, mas acima de tudo uma patriota. Esposa de Leônidas, Gorgô se manteve firme diante das ameaças persas, lutou com todas as suas possibilidades para manter a integridade da mulher espartana (ver Lightman M./Lightman B, 2008).

⁹ Importante assinalar que estas mulheres de exceção forjam a possibilidade da educação feminina estar também voltada para outras atividades, que não o cuidado com o lar. A pedagogia de Safo, a filosofia de Hiparquia e a liderança de Telesilla em defender Argos dos espartanos são exemplos do poder feminino na Antiguidade (ver Lightman M./Lightman B, 2008).

delas para satisfação sexual” (2007: 64). Essas mulheres eram visitadas por homens maduros que afirmam, com essa interação, sua virilidade. Elas mantinham um lugar análogo ao do efebo na relação pederasta, quando o homem adquiria certa idade. As mulheres, em geral, não configuravam como o principal objeto sexual dos homens, eles tinham como centro de seus interesses os jovens meninos, aos quais poderiam compartilhar a vida social e psicológica, porque não compartilhavam de nenhum interesse com suas esposas (Annas, 1994: 233). Apesar de as mulheres públicas participarem de banquetes e conversações, não teriam o *status* apropriado para legitimar uma descendência. Mesmo que se apresentassem como companheiras intelectuais, não tinham a nobriedade da esposa. daquelas se tem uma relativa liberdade e cultura semelhante aos homens, bem como a possibilidade de trânsito nos espaços exteriores. Tais mulheres podem se apresentar como indícios de que o universo feminino na Antiguidade não era restrito ao *oikos* e muito menos poderia se constituir em unidade.

Há poucas evidências de que as esposas podiam entrar e sair livremente de seu *oikos*, que assistiam às representações teatrais, ou, ainda, que recebiam suas amigas. Mas, refletindo sobre alguns textos, como de Aristófanes e Platão,¹⁰ podemos até pensar que poderiam fazê-lo. Segundo Lessa, as esposas estabeleceram táticas para fugir do controle masculino por meio de redes sociais informais que poderiam se impor de forma definitiva (2004: 164). Uma dessas táticas poderia ser a da circulação de informações. Cabia às mulheres o papel de vigilância moral da comunidade e, muitas vezes, delas dependia a fama ou infâmia de alguém. Em toda sociedade antiga, o testemunho era a principal fonte de legitimidade da identidade de um cidadão e de sua cidadania. A *ágora* era o lugar legítimo da circulação de informações, pois lá se poderia verificar através das ações o que se atestava. Mesmo assim, as esposas tinham percepções que eram levadas em conta, pois seus maridos obtinham notícias particulares na circulação informal, ou até secreta, das esposas entre si.

Conforme Vernant,

(...) o sucesso na vida pública dependia da percepção do caráter individual, assim como de suas ações e, estando a reputação de um indivíduo, grupo ou família constantemente exposta, elas poderiam influenciar nesse ponto. Não nos esqueçamos de que a reputação afeta o lugar social do homem na vida pública, e que a noção de indivíduo na Grécia Antiga é essencialmente social e se encontra marcada pelo desejo de adquirir aos olhos de seus pares, através do seu estilo de vida, dos seus méritos, a fama suficiente para que a sua existência individual se transforme em um benefício para toda a pólis. (apud Lessa, 2004: 77).

¹⁰ Pensamos ser provável a relação entre a *República* de Platão e a *Assembléia das Mulheres* de Aristófanes, cada um a sua maneira publiciza a possibilidade das mulheres participarem dos afazeres públicos ao lado dos homens. Ambos elaboram uma crítica à política e à sociedade ateniense, buscando estabelecer critérios de reflexão para retirar do estado de prostração a cidade. É clara a decadência de Atenas e estas obras imprimem a crítica aos fatores e problemas que iniciam o estado de decadência, tanto moral, quanto econômico.

Sendo assim, atestar por meio de testemunhos a reputação de alguém, poderia também ser tarefa das esposas que circulavam nos espaços interiores. Portanto, o perigo de se levantar infâmias sobre pessoas ou famílias era real e, muitas vezes, essa rede informal contribuía sobremaneira para o extermínio público delas.

Um dos exemplos da participação pública das mulheres, como protagonistas de ritos fundamentais à cidade são as festividades religiosas. As esposas tinham lugares e tempos especiais na vida da pólis. As festividades chamadas *Thesmophórias*, ritos destinados à deusa Deméter, mantinham a ligação e a ação pública das esposas. Apenas as esposas legítimas participavam ativamente dessas festividades, no entanto não podemos descartar a possibilidade de outras mulheres de seu convívio poderem também circular nesses espaços (escravas, concubinas e amigas). Como afirma Lessa:

As *Thesmophórias* eram uma oportunidade para as mulheres abandonarem a família e o lar, isto porque a família de Atenas clássica servia claramente de meio de proteção e de isolamento das mulheres. Podemos pensar que, mais do que abandonar a família, o festival proporcionava às mulheres uma suspensão, mesmo que momentânea, da rigidez do modelo da *mélissa*, permitindo a elas uma maior atuação prática na vida social e cívica (2004: 115).

Possivelmente, nos preparativos das festividades, as esposas conviviam de forma mais livre e esses eram os momentos mais propícios à circulação de informações e à concepção de novas percepções sobre a ação e representação delas no conjunto social.¹¹ Tais festivais religiosos faziam parte do calendário oficial de Atenas, portanto tinham importância para legitimar o processo interativo e a coesão social da pólis, através da ação das esposas.

Levando em conta o modo de vida e a situação das esposas atenienses, como também a relação do universo masculino com as mulheres de circulação pública (*héterai*, *pórnai*) e a educação das mulheres de outras cidades, questionamo-nos sobre a inusitada proposta da mulher guardiã, na *República* de Platão. A partir desse fato, podemos analisar a proposição sob dois aspectos: o primeiro, sob a luz da tese tradicional da reclusão das mulheres, que é apresentada na maioria dos escritos da Antiguidade, que não são, porém, unanimidade, pelo fato de algumas mulheres serem referências públicas.¹² Sob esse ponto de vista, podemos dizer que o pensamento de Platão tem uma tendência a subverter

¹¹ Conforme Aparício (1999: 11): Em Atenas a festa estava reservada às cidadãs atenienses; deviam ser casadas e como preparação, estavam obrigadas a abstinência sexual alguns dias antes das comemorações. Esses rituais eram secretos e duravam três dias: o primeiro se chamava *ánodos* (subida); o segundo, *nestéia* (jovem); e o terceiro, *kalligenéia* (deslumbramento). Aristófanes situa a cena de *Tesmofórias* em *nestéia*, no qual as mulheres se reúnem sem nenhum homem por perto e desfrutam de total liberdade para fazer ou dizer o que quiserem.

¹² Poderíamos citar aqui mulheres como Hipparete, primeira mulher de Péricles e Aspásia, sua segunda mulher. Figuras ligadas ao poder e aos costumes, pois a primeira divorcia-se do marido em comum acordo para, logo depois, casar-se com Hippônico, e a segunda que estabelece com o marido uma relação de igualdade e respeito mútuos. Conf. Lightman M./Lightman B, 2008).

o *status quo* social para reafirmar a unidade da cidade justa e sua capacidade para o enfrentamento. Aqui sua proposta, que inicia na seleção pela natureza, desenvolve-se ao ponto de refundar toda a estrutura social. Outra forma de abordar tal ocorrência é sob a tese das redes informais de atuação das esposas que, através de táticas de ação no espaço público, provocam certa desmedida subversiva na cidade.¹³ E Platão, percebendo esse movimento, busca conter seu poder ao reconhecer a força de tais redes de ação. Supomos que, reconhecendo o alcance dessas redes na pólis, Platão elege como compatível à sua proposta uma mulher capaz de desenvolver as mesmas tarefas de guarda da cidade, ou seja, concebe como possível ao seu Estado justo a mulher guardiã, companheira ideal para a classe governante.¹⁴ Sob ambos os aspectos, podemos dizer que seu projeto busca conter a ação feminina, coloca a mulher dentro de padrões inéditos e subversivos, mas também dentro de padrões com absoluto controle, seja na vida pública como na vida privada. Ao propor a incorporação pública das mulheres à estrutura de seu novo Estado, Platão ao mesmo tempo enfrenta o *status quo* da Atenas democrática e busca conter um possível aumento do poder feminino. Apesar dessa última postulação não corresponder com o que se conhece como a realidade das mulheres da época,¹⁵ supomos que estivesse consciente dos perigos das redes informais de ação, fatos que não se confirmam através dos dados históricos textuais a que se tem acesso.

Mesmo considerando essa dificuldade, Platão apresenta a “comunidade das mulheres e filhos” na *República*, e constrói seu argumento baseando-se na seleção a partir da natureza e na possibilidade das mulheres contribuírem para a construção do bem comum em seu novo Estado. Essa idéia foi extremamente contestada desde a Antiguidade, pois, além de não ter nenhum correspondente na cultura clássica, não parecia pertinente a qualquer pensamento político mais sério. Para Aristóteles, esse era um magnífico argumento para a comédia e, para Aristóteles, era uma total desmedida, um foco de inimizades.¹⁶

¹³ Exemplo dessa possibilidade poderia ser representado pelas comédias de Aristóteles que trazem mulheres como protagonistas: *Assembléia de Mulheres*, *Tesmofórias* e *Listrata*.

¹⁴ Um bom exemplo seria Telesilla, a mulher que organiza com sucesso a defesa de Argos dos ataques do espartano Cleomenes. Ela arma todos os homens e mulheres para defenderem a cidade. Em estratégia de guerra leva as mulheres armadas ao caminho ao qual os espartanos avançavam, estes ao visualizarem um exército de mulheres recuam. O motivo pode ser discutido: seja para não vencerem sobre um exército de mulheres, seja para não serem derrotados por elas. (Lightman M./Lightman B, 2008: 307-308).

¹⁵ Inevitavelmente temos de considerar que as mulheres da época de Platão não tinham nenhuma representatividade pública ou jurídica. Conforme Annas, “uma herdeira, por exemplo, transmitia suas propriedades ao seu parente masculino mais próximo, que lhe poderia esposar para preservar os bens familiares. As mulheres respeitáveis eram mantidas numa parte separada da casa e não saíam nunca (mesmo as compras eram feitas por homens), salvo para as festas.” (1994: 232)

¹⁶ Um dos maiores críticos dessa idéia é Aristóteles, que não poupa argumentos para contradizer tais proposições. Argumenta na *Política* (II, §3^a) que isso “acarreta inúmeras outras dificuldades”, pois a “nada inspira menos confiança do que algo cuja posse é comum a muitas pessoas” (II, § 10^a). Dessa forma, a propriedade comum de mulheres e filhos só poderia gerar inimizades e disputas, considera que o indivíduo deve ser preservado em sentido global na sociedade civil.

Vemos que Platão não se interessa pelos “direitos das mulheres” nem pela “liberdade individual dos cidadãos”. Seu interesse direciona-se à arquitetura do Estado justo oriundo do governo do filósofo. No mesmo projeto inclui a possibilidade de algumas mulheres serem educadas para a guarda, conforme a natureza. Platão parte do pressuposto de que, para naturezas semelhantes, uma mesma educação poderia proporcionar a possibilidade de cumprir bem as mesmas tarefas. Essa hipótese é construída a partir da idéia de que, se a diferença entre os sexos se situa apenas no fato da mulher dar a luz e o homem procriar, então não é uma diferença válida para ter como alvo as ocupações (454d-e). Sua tentativa em erigir uma natureza semelhante entre homem e mulher abre a possibilidade para a educação compartilhada, porém não há como atestar que elas poderiam ascender à posição de guardiã. É aqui que vemos a real possibilidade de equiparação pela natureza: “A aptidão natural, tanto do homem quanto da mulher, para guardar a cidade é, por conseguinte, a mesma, exceto na medida em que a desta é mais débil e a daquele mais robusta” (456a). Platão admite naturezas idênticas, porém uma compleição corporal diferenciada. Nesse sentido, não apresenta uma diminuição da capacidade feminina em realizar o governo da cidade, mesmo ao pontuar que sempre o homem se sobreleva em muito as mulheres (455d). Apesar do argumento se apresentar incompleto, postula que os esforços intelectuais assegurariam o parâmetro de igualdade, desenvolvido através da educação comum.¹⁷ No exemplo dos cães de guarda, admite que machos e fêmeas têm as mesmas capacidades para vigiar e caçar (451d). Daí deriva, em parte, o argumento de que basta uma educação comum, para que ambos possam juntos cuidar do rebanho.

Se é na educação que se origina a formação do caráter, então é possível que a educação igualitária produzisse guardiões conforme a natureza, não importando se são homens ou mulheres. “Se, portanto, utilizarmos as mulheres para os mesmos serviços que os homens, temos que lhes dar a mesma instrução” (451e). A idéia da Guardiã, nesse aspecto, surge possivelmente da necessidade de harmonizar intelectualmente mulher e homem no novo estatuto político da cidade; essa idéia sempre foi interpretada como necessária aos propósitos platônicos. Percebendo que em outras cidades a educação militar para as mulheres indicava uma maior eficiência na arte da guerra e que algumas mulheres tinham capacidades superiores para exercícios físicos e intelectuais, não é de estranhar que Platão proponha uma educação semelhante para conter um possível alcance das ações femininas. O modo *subversivo* com que apresenta a idéia é completamente estranho à cultura da Atenas clássica, mas perfeitamente compreensível para reestruturar o papel das esposas protegidas no *oikos*.

A convocação para a vida pública não tinha sentido nem espelho na realidade, senão por alguns episódios esporádicos, porém é pertinente supor que ambos os caminhos que levam à subversão do *status quo* na *República* de Platão podem derivar na mesma conclusão. A idéia de redimensionar as atribuições das esposas, ou até mesmo das mulheres em geral, na construção

¹⁷ Exemplo claro desta possibilidade é a educação de Hiparquia, que junto aos cínicos mantém uma formação igualitária com os homens e igualmente Theanô, junto aos pitagóricos.

da Cidade justa, faz sentido no conjunto da produção intelectual, pois, ao subverter esse traço da vida ateniense, Platão busca afirmativamente uma colocação e legitimação pública para as esposas que viviam marginalizadas e escondidas da vida social. Se a elas cabia a legitimação de toda a estrutura eugênica e a legitimidade da cidadania, não poderiam ser consideradas párias do conjunto perfeito. Por outro lado, ao publicizar as atividades femininas na idéia de Guardiã, Platão desfaz o poder e alcance das redes informais de ação, ajustando qualquer poder paralelo, submetendo-o ao crivo público. Buscando desconstruir qualquer possibilidade de ação fora da estrutura da Cidade justa, a administração teria total controle sobre o universo feminino e masculino.

Assim, quando temos a convocação das mulheres atenienses para mudarem de atividades, do fiar, tecer e administrar o *óikos* para o desafio de se educar para a guerra, administração pública e guarda da cidade, ficamos apreensivos sob os objetivos efetivos de tal proposição. Platão requeria apenas controle sob um universo paralelo ao masculino ou tinha consciência de que algumas mulheres poderiam ser mais persuasivas do que os homens.¹⁸ Essa pergunta ou não tem resposta ou tem inúmeras. Por isso, e também por todas as críticas a essa idéia, somos levados a fazer algumas considerações ao fato.

Considerações finais

As críticas levantadas desde a Antiguidade à idéia da Guardiã da *República*, idéia imprópria até muito pouco tempo, traz estranhamento, pois não caberia realmente na Atenas do séc. IV. Porém, se apresenta como necessária à projeção de um Estado ideal. As mulheres que se destinam a guardar a cidade seriam concorrentes dos homens mais habilidosos e seriam selecionadas dentre todos os membros da sociedade, tais como os homens. Essa seleção teria uma metodologia capaz de separar os melhores para ascenderem à educação superior. No entanto, isso não é claro em nenhum momento, pois, nos livros IV e V, Platão apresenta a divisão por classes desde o nascimento.

A educação dos guardiões, tanto na formação total do caráter se distingue em todos os pontos da dos artesãos, no que concerne às suas atitudes, seus interesses, seus gostos e seus fins. Os artesãos podem, dentro de certos limites, agir por sua vontade, porém todas as atividades dos guardiões, públicas e privadas, são centradas num ponto único (Annas, 1994: 220).

Julia Annas acusa Platão de não promover uma cultura comum. A educação semelhante para homens e mulheres destinados a classe dos guardiões estaria assegurada, quanto às outras classes, as diferenças provavelmente se manteriam e essas deveriam viver sob a tutela dos que governam. Dessa forma, a igualdade entre homens e mulheres só se efetivaria na classe dos guardiões.

¹⁸ Aqui novamente podemos lembrar do início de *Assembléia de Mulheres*, onde Praxágora e outras mulheres discutem em como persuadir e comportar-se diante da assembléia, semelhante aos jovens que são hábeis com as palavras.

A idéia de dar educação superior e semelhante às mulheres, tornando-as guardiãs, se fundaria na natural organização da cidade justa. Pois, a seleção pela natureza estaria sempre vinculada a uma educação destinada ao acordo e bem comum. Também não podemos esquecer que as divindades femininas nos mitos sempre aparecem com força e vigor, contrastando com a realidade das mulheres em geral. Subverter sua educação também levaria em conta uma aproximação desses relatos com uma possível seleção através da educação. Com isso, podemos concluir que, tanto a hipótese da seleção pela natureza ser necessária para a harmonia da cidade, como a existência das redes informais de esposas terem alcance na vida pública da cidade, poderiam ter contribuído para a constituição da idéia da guardiã na *República*. Em meio à plena decadência de Atenas, ambas as situações contribuiriam para controlar e harmonizar a cidade: tanto a subversão da cultura ateniense para considerar as mulheres iguais, como a idéia de conter um possível poder paralelo e subversivo delas concordaria com a idéia de publicização de suas atividades. A idéia de libertar as mulheres era mais uma forma de oprimi-las, pois estariam submetidas ao crivo público e exterior, nenhuma proteção adicional seria permitida, tal como os homens, deveriam se mostrar à altura de sua função, contudo com menor poder (456a). O alcance de sua persuasão estaria, definitivamente, educado e contido nos limites da estrutura dura da cidade justa. Transparece aqui certa tentativa de educar igualmente para manter-se a *areté* de homem e mulher, como afirma Plutarco, porém, a discussão sobre o *valor das mulheres* pode ser considerada uma questão grega.¹⁹

Podemos entender que a tentativa de subverter o *status quo* da cultura arcaica aparentemente é a mesma de se subverter o *status quo* em qualquer outra época. Ao atacar a cultura clássica com a idéia de igualdade educacional para as mulheres e a comunidade de mulheres e crianças, Platão inclui um novo elemento na compreensão da organização política da cidade. Sua direção vai de encontro à comunhão de bens e pessoas através de um acordo racional que busca a harmonia entre os cidadãos, mas também apresenta um olhar sobre o feminino e sua relação com organização da cidade, seus valores e seu futuro. Assim, a idéia da guardiã introduz uma nova lógica e um novo elemento para se pensar a cidade.

Bibliografia

- Andrade, M. M. (2001). *A cidade das mulheres: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA.
- Annas, J. (1994). *Introduction à République de Platon*. Tradução de Béatrice Han, prefácio de J. Brunschwig. Paris: PUF.

¹⁹ Louraux (2009) apresenta uma reflexão sobre as questões nebulosas dessa discussão, pois para manter a coerência da proposição Plutarco é preciso sair da Grécia e apoiar-se sobre o costume romano que dignifica os méritos e não o sexo.

- Aristophanes. (1999). *La Asamblea de las Mujeres. Lisistrata. Las Tesmoforiantes*. Edition de Luis M. Marcía Aparicio y Jesus de la Villa Polo. Madrid: Ediciones de la Universidade Autónoma de Madrid.
- Bailly, A. (2000). *Dictionnaire Grec-Français*. Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine, Paris: Hachette.
- Barker, Sir E. (1978). *Teoria Política Grega*. Tradução de Sérgio Fernando Guarischi Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Blundell, S. (1998). *Women in Classical Athens*. London: Bristol Classical Press.
- Blundell, S. (1995). *Women in Ancient Greece*. London: British Museum Press.
- Brandão, J. de S. (1999) *Mitologia Grega*. 9. Ed. Petrópolis: Vozes.
- Canto-Sperber, M. (1996). *Philosophie grecque*. Paris: PUF.
- Canto-Sperber, M. (2001). *Éthiques grecques*. Quadriège. Paris: PUF.
- Casertano, G. (1994). *Le Filosofie Antiche – Antologia*. Napoli: Loffredo Editore.
- Dixsaut, M. (1985). *Le naturel Philosophe*. Paris: Belles Lettres.
- Finley, M. I. (1989). *Os gregos antigos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- Jaeger, W. (1977). *Paidéia*. 2 ed. São Paulo: Edusp/Globo.
- Laërce, D. (1999). *Vies et Doctrines des Philosophes Illustres*. Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. 2 ed. Revista e corrigida. Paris: La Pochothèque.
- Leão, Delfim F. (2005) Sólon e a Legislação em Matéria de Direito Familiar, in Mora, C. M. (Coord.) *Ut par delicto sit poena: crime e justiça na Antigüidade*, Aveiro, pp.53-65.
- Lessa, F. de S. (2004). *O feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Lightman M./Lightman B. (2008) *A to Z of Ancient Greek and Roman Women* (Revised Edition). New York: Facts On File, Inc.
- Loroux, N. (dir.). (2009). *La Grèce au Féminin*. Paris: Belles Lettres.
- Marrou, H. (1990). *História da educação na Antigüidade*. (1966). Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU.
- Nussbaum, M. (2004). *A República de Platão: a boa sociedade e a deformação do desejo*. Tradução de Ana Carolina da C. Fonseca, Luiz Fernando Quintanilha, Lúcia Maria B. Corrêa e Paulina T. Nólíbos. Porto Alegre: Bestiário.
- Pereira, I. S. J. (1990). *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga:

Livraria do Apostolado da Imprensa.

Platão. (1990). *Obras Completas*. 2 ed. Tradução de Maria Araujo, Francisco G. Yagüe, Luis Gil, José A. Miguez, Maria Rico, Antonio R. Huescar e Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar.

Platão. (2007). *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 10 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Ullmann, R. A. (2007). *Amor e sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: Edipucrs.

Vernant, J-P. (1994). *O homem Grego*. Lisboa: Presença.

OS FANTASMAS DA CIDADE JUSTA UMA ANÁLISE DO MITO DA ATLÂNTIDA

The Fantoms of the Just City: an Analysis of the Atlantis Myth

Maria da Graça Gomes de Pina¹

Resumo: Após ter descrito, na *República*, sobre as características psíquicas e orgânicas da *kallipolis*, cidade justa e bela por excelência, Sócrates cavalga uma outra vaga, poderíamos dizer a quarta, e é levado, através do mar da mitologia, até aos confins da dialética. No *Timeu* e no *Crítias*, Sócrates, na vez de hóspede, será informado acerca das lendas que se contam sobre a mítica Atenas e a sua grande rival Atlântida, e de como elas ocupam um lugar fundamental no corolário dialéctico da *República*. Que papel desempenha esse mito e por que é descrito por uma personagem tão ambígua como Crítias? E qual o propósito dessa narração na programação da melhor das constituições possíveis para a humanidade? Com este contributo, pretende-se mostrar as consequências ético-políticas do mito da Atlântida na preparação da ‘cartografia’ política de Platão.

Palavras-chave: *Timeu*, *Crítias*, Atlântida, *kallipolis*, *paideia*

Abstract: After musing, on the *Republic*, on the psychological and organic characteristics of the *kallipolis*, the utmost beautiful and just city, Socrates rides another wave, we could say the fourth, and is taken, through the mythological sea, to the border of dialectics. On the *Timaeus* and the *Critias*, Socrates, as a guest, will be informed on the legends that are told about the mythical Athens and its great rival, Atlantis, and of their fundamental role on the dialectic corollary to the *Republic*. What role does this myth play, and why is it told by such an ambiguous character as Crítias? And what is the purpose of this narrative on the programming of the best possible constitution for mankind? With this contribution, we intend to show the ethical and political consequences of the Atlantis myth on the preparation of Plato’s political cartography.

Keywords: *Timaeus*, *Critias*, Atlantis, *kallipolis*, *paideia*

Prolegómenos para uma incursão no mito da Atlântida

Em português corrente, mas creio também que noutras línguas, quando se ouve falar de *fantasmas*, tende-se normalmente a esconjurar a figura que está por trás de tal termo. Com efeito, um *fantasma* é uma aparência destituída de realidade, algo puramente ilusório, uma visão que apavora ou aterroriza, uma assombração ou espectro, uma aparência do que foi ou do que deveria ser, uma obsessão (Houaiss, 2003: 1.694). No entanto, se eliminarmos todas as acepções puramente negativas do termo, encontramos – no fantasma grego – os significados de aparição, aparência, visão, sonho, prodígio, fenómeno, reflexo ou imagem (Montanari, 2005: 2.254): sentidos relativamente positivos da palavra. Desse modo, poder-se-ia dizer que, no *Timeu* e no *Crítias*, são apresentados a Sócrates dois *fantasmas*, isto é, duas aparências ou imagens de uma cidade

¹ Colaboradora de Língua Portuguesa na *Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”*. mgomesdepina@unior.it. Agradeço as leituras críticas e atentas por parte do Gianni e do Nuno.

considerada a mais justa. Mas de que forma obtém Sócrates essa visão ou sonho? Através de um mito: o da Atlântida. Esse mito é narrado logo a seguir à *República*, quer dizer, no início do *Timeu*, o qual nos deixa algumas pistas ou indícios para considerar a *República* como o espaço de encontro precedente ao do *Timeu*, seu corolário dialéctico.

Apesar das muitas discussões acerca da cronologia do texto (Brisson, 1995; Cherniss, 1957; Gill, 1979; Owen, 1953), parece-nos aceitável colocar o diálogo *Timeu* depois da *República*. Na verdade, ao usar o advérbio de tempo *ontem* (17c: χθές, de novo em 19a e em 20c), o que Sócrates está a dizer nesse momento é que durante o encontro ocorrido no dia anterior com Timeu, Critias e Hermócrates e uma quarta personagem (segundo Timeu, naquele dia não se sentia muito bem e portanto não podia estar presente) tinha-se falado da melhor das constituições possíveis, ou seja, tinha contado o assunto sobre o qual discutira quando se encontrara com Gláucon e companhia. Relembramos que o autor da narração da *República* é o próprio Sócrates, dizendo “*ontem desci até ao Pireu com Gláucon (...)*” (I 327a). Assim, ao reunir-se novamente com Critias, Timeu e Hermócrates, é sempre ele a resumir em poucas palavras o que já ‘ontem’ fora dito acerca da cidade, da sua constituição e dos seus melhores homens (17a-19b). Se quiséssemos encenar os dois diálogos, veríamos que Sócrates narra na primeira pessoa o seu discurso com Gláucon e os restantes interlocutores, mas por que não imaginar que os narra justamente às quatro personagens citadas no *Timeu*? O passo permite-nos essa ilação (Gomes de Pina, 2004).

No “proémio” do diálogo *Timeu*, e após ter recordado quais as características essenciais da *kallipolis*, Sócrates exprime aos seus convidados um *desejo* (19b: ἐπιθυμίαν) que gostaria de ver realizado: sente-se na condição de quem, vendo belos animais, quer pintados, quer reais, embora imóveis, tem vontade de os ver em movimento² e em combate,³ estados próprios da sua constituição física. E esse sentimento é também comum ao que prova quanto à cidade anteriormente descrita. Trata-se, de facto, de uma outra vaga (as três da *República* encontravam-se em 451d-457b; 457c-473a; 473b-541b), poderíamos dizer a quarta, que Sócrates terá de cavalgar para, neste caso, ver a *kallipolis* animada. Porque ela é um magnífico quadro teórico da melhor das cidades possíveis, belíssima, mas estática, precisa de movimento, de vida, isto é, necessita de uma *alma*. Por esse motivo, Sócrates sente-se na obrigação de pedir que lhe seja retribuída a hospitalidade do dia anterior. Por outras palavras: um discurso por um discurso. O discurso é, pois, um dom que se faz a um hóspede (20c: τὰ τῶν λόγων ξένια), uma oferta que se faz a um amigo.⁴

Depois de ter esboçado com pincéis teóricos a cidade excelente, Sócrates não se sente capaz de lhe dar a cor que lhe falta, a sua alma, como dissemos. A *kallipolis* é como um belo animal pintado, que se move e combate de uma certa

² 19b.

³ 19c.

⁴ Sócrates, de fato, convidara os quatro amigos a um banquete no dia anterior (17a) e esses retribuem-lhe agora o convite.

maneira, consoante a sua constituição orgânica. Sócrates precisa da ajuda de alguém capaz de injectar nela esses dois estados de que necessita para viver. É assim, ao primeiro, Platão destinará o discurso de Timeu e, ao segundo, o de Crítias.

Na verdade, é o próprio Sócrates a confessar que não confia que mais ninguém – a não ser nos três convidados presentes e excluindo a si mesmo – seja capaz de realizar um discurso encomiástico que demonstre como se move e como combate diante de uma guerra digna⁵ (πόλεμον πρέποντα) esse animal perfeito que a *kallipolis* é. De facto, nem os poetas de hoje nem os de ontem poderão concretizar uma tão importante obra. O motivo é esclarecido logo a seguir: sendo os poetas pertencentes à “etnia” dos imitadores, imitarão muito mais perfeita e facilmente o ambiente que lhes é familiar, sendo-lhes muito mais difícil imitar com as acções, e ainda mais com as palavras, um mundo alheio às próprias vicissitudes. Da mesma forma, também não deposita qualquer confiança na “classe” dos sofistas, pois teme que estes, apesar de serem muito hábeis nos discursos ou noutras belas actividades, habituados a *vagar* pelas cidades sem *fixar* casa própria em nenhum lugar, não estejam em condições de perceber quantas e que coisas, em guerra e em disputas, seriam capazes de fazer os homens que se dedicam à filosofia e à política.⁶ Todavia, não podemos deixar de notar uma coisa nesse desabafo de Sócrates. Trata-se da “distinção” entre os termos utilizados para classificar os poetas e os sofistas. Aos primeiros, é dada também a denominação *etnos*, mas, aos segundos, apenas *genos*. Como se Platão quisesse indicar que dos dois *géneros* existentes, poetas e sofistas, apenas um participa de uma “etnia” específica. Com efeito, Sócrates afirma que não despreza o *género dos poetas* e, por esse motivo, é como se lhes concedesse um espaço físico de pertença: precisamente, a *etnia dos imitadores*. Os sofistas, pelo contrário, não pertencem a nenhuma etnia. São errantes, não criam raízes em nenhum lugar e, por conseguinte, não podem sequer fazer parte da etnia dos imitadores, porque não possuem um espaço próprio de pertença. Isso significa que um poeta, mesmo imitando mal a realidade, teria como *ideia* a realidade que conhece e na qual vive, pois faz parte de uma comunidade. Mas o sofista não poderia sequer imitar mal essa realidade, porque erra. Não fixando raízes em nenhuma cidade, mas vagueando por todas elas, falta ao sofista aquela ideia que só o sentimento de pertença pode dar. Com efeito, percorre muitas cidades, mas não *vive* plenamente em nenhuma delas e por isso não constrói para si um domicílio.

Parece-nos que a escolha de um *domicílio fixo* é uma excelente metáfora para indicar, se quisermos, a *casa das ideias*. Apenas quem escolhe morar ou residir na casa das ideias, ou seja, somente quem vê as ideias como um domicílio fixo e aí cria raízes, pode se considerar parte integrante de uma comunidade.

⁵ Poderíamos dizer que a *guerra digna* que a *kallipolis* deve combater é a guerra pela *vida*, vida como movimento e como sobrevivência. Sócrates, após ter construído os fundamentos teóricos para a actuação da *kallipolis*, precisa de alguém que a *defenda*. A atribuição do movimento vital à *kallipolis* será tarefa de Timeu e a estratégia de combate estará a cargo de Crítias.

⁶ 19d-e.

Ao contrário dos sofistas, os homens que se dedicam à filosofia e à política pertencem a uma comunidade, construindo um domicílio estável nas ideias, agindo no espaço físico que partilham com os outros cidadãos nelas e a partir delas. Assim, embora não considere nenhum dos dois géneros capaz de dar cor à cidade esboçada, pelas razões que vimos antes, Sócrates sente que pode confiar nos seus interlocutores para levar a cabo essa tarefa.

Voltamos, pois, aos cidadãos idóneos a colorir a *kallipolis* e ao dom que lhe deve ser retribuído. Se apenas os que participam por natureza e por educação (20a) na filosofia e na política podem construir um discurso desse tipo, então Sócrates pode se dizer feliz, porque está na presença de pessoas desse calibre. Timeu vem de Locros, uma cidade italiana sustentada por ótimas leis; Crítias e Hermócrates são bem conhecidos também pela sua natureza, instrução e interesse pelos temas filosóficos.

Sabemos, porém, que um diálogo intitulado *Hermócrates* nunca foi escrito ou, então, perdeu-se definitivamente, mas a verdade é que, para ver a *kallipolis* em movimento e em combate, foram escolhidos apenas dois dos três interlocutores: Timeu e Crítias. Ao primeiro, que alcançou o cume da filosofia (20a), Platão fará descrever o movimento ordenado do cosmos, o qual se deve reflectir no mundo humano, e gastará nessa descrição páginas de extrema beleza, que aqui não nos interessa tratar. Ao segundo, personagem bastante ambígua, Platão atribuirá a não fácil tarefa de narrar com todos os pormenores o combate da cidade justa e bela por excelência.

Ora, o dom que Crítias tem para retribuir ao discurso de Sócrates é uma história antiga que lhe fora transmitida oralmente (λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς). Mas contá-la-á apenas se Hermócrates e Timeu estiverem de acordo (συνδοκεῖ) e acharem que ela é *útil* ou *conveniente* (ἐπιτήδειος) ao objectivo que têm em comum.⁷ O verbo συνδοκέω significa também *ser da opinião de que algo nos parece justo* (e aqui Hermócrates relembra a história ouvida em casa de Crítias no dia anterior e pede o consenso dos outros *cúmplices* à repetição da mesma).⁸ Mas regressemos ao *dom*. Crítias introduz (21a-26e) a *história assaz estranha* (20d: λόγου μάλα μὲν ἀτόπου), mas *absolutamente verdadeira* (20d: παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς), que Sólon, o mais sábio dos sete sapientes, narrara ao seu bisavô.

Contudo, as histórias ou imagens estranhas não são raras nos diálogos platónicos. Basta pensar na alegoria da *República*, quando Sócrates descreve os prisioneiros da caverna a Gláucôn e este responde justamente que essa imagem e esses prisioneiros são “estranhos” (515a), e a essa consideração, Sócrates responde, aparentemente de forma estranha, que eles “se parecem connosco” (ὁμοίους ἡμῖν).⁹ Todavia, o conto que Crítias está para iniciar tem a característica de ser

⁷ 20d.

⁸ Com efeito, Hermócrates termina praticamente o seu papel aqui. Introduce a história de Crítias e cede o seu lugar no palco. Essa confirmação de consenso por parte de Hermócrates revela aquela que deve ser uma das características fundamentais do diálogo: se não houver concórdia não existe diálogo.

⁹ Cf. Casertano (2007).

absolutamente verdadeiro. A característica de absoluta verdade é necessária para retribuir na mesma moeda o discurso que Sócrates fizera sobre a *kallipolis*. Além disso, essa característica está ligada à mais sábia de todas as personagens, isto é, a Sólon. E se a cidade da *República* é a melhor de todas, a mais útil e por conseguinte a mais *verdadeira*, então a imagem mitológica que lhe segue também deverá ser verdadeira, fazendo desaparecer a estranheza da narração, porque vem justamente acompanhada de verdade. O facto que seja Crítias a contá-la deixa de ter peso, porque se reconduz ao discurso de um sábio.

Tal como a concórdia, a amizade desempenha um papel muito importante. Com ela podemos estabelecer uma relação fundamental na criação de coordenadas dialécticas: *amizade, concórdia e verdade*. Sólon, de facto, era um grande “amigo” e íntimo de Drópides, o bisavô de Crítias, e conta-lhe uma história “verdadeira” que o mesmo Drópides outrora “desejara” escutar. Crítias, por sua vez, relata uma história *verdadeira* após ter obtido o *consenso* dos seus *amigos*. Com essas premissas, o discurso mitológico pode então ter lugar.

Mas em que consiste a narração de Crítias? E por que é relevante para a conclusão do discurso sobre a *kallipolis*? O mito ou a história antiga que Crítias tem para contar confirma o desejo que Sócrates tinha em ver viva a cidade bela. É exatamente pelo mito da Atlântida que Platão pretende mostrar que, de alguma forma, uma cidade como a que foi descrita já existiu e, por isso, pode voltar a existir. Trata-se de pôr a actuação real do caminho ditado pela dialéctica no lugar da utopia teórica, porque uma cidade como a *kallipolis* pode efectivamente tornar-se real, viva. Esse é o dom que Crítias tem para oferecer a Sócrates: a demonstração plena da possibilidade de existência da melhor das constituições possíveis. Essa será uma utopia enquanto se mantiver ofuscada pelo esquecimento e pelo tempo.

A “cartografia” política de Platão

Conta Crítias, o velho, por boca do seu neto, que, num tempo muito remoto, a cidade de Atenas havia realizado grandes e maravilhosas proezas (20e: *μεγάλα καὶ θαυμαστά ... ἔργα*), mas que estas tinham desaparecido da memória colectiva com o passar do tempo e das muitas catástrofes que afligiram a humanidade. Mas visto que uma delas foi a maior de todas, Crítias e os seus hóspedes poderão retribuir a Sócrates o dom que aguarda e ao mesmo tempo tecer um elogio *justo e verdadeiro* (21a: *δικαίως τε καὶ ἀληθῶς*)¹⁰ em honra da deusa, por ocasião da sua festa (Fronterrotta, 2003: 12-13). Essa narração, diz ainda Crítias, será como um *hino* (*ὑμνοῦντας*) em honra da deusa Atena, fundadora e protectora de Atenas.

No prólogo apresentado por Crítias no *Timeu* (21a e ss.) aprendemos que Sólon se deslocara ao Egito e aí fora informado, pelos sacerdotes mais antigos e sábios, da existência de um passado anterior àquele que os gregos consideravam ser a cronologia da história de Atenas. O motivo da sua

¹⁰ Aqui encontramos mais dois indícios de que a história antiga é justa e verdadeira e, portanto, também útil.

ignorância era simples: a recordação das proezas cumpridas num momento anterior ao que ele conhecia não durara por causa do tempo e da morte dos que tinham sido os seus protagonistas. O tempo e a morte apagam os vestígios do passado quando não existe a escrita, que assegura a sua permanência. Na realidade, querendo saber mais coisas antigas dos velhos sacerdotes egípcios, Sólon começara por lhes falar do que em Atenas era considerado um facto antigo, isto é, de quem se pensava ser o primeiro homem, dos sobreviventes do grande dilúvio e da genealogia dos seus descendentes. Mas o sacerdote egípcio afirmava que eram “fábulas de crianças” (23b: παίδων ... μύθων) e que os gregos eram “sempre jovens, nunca velhos” (22b), querendo com isso significar que eram “jovens de ânimo”, porque não guardavam na alma nenhuma opinião antiga transmitida por uma tradição proveniente do passado nem nenhum saber envelhecido pelo tempo. E também para isso tinha ele uma causa e uma justificação: aquilo que os gregos conheciam como um “mito” (22c: μύθου), isto é, a punição de Faetonte por parte de Zeus (Hes., *Th.* 986 e ss.), nada mais era, na “verdade”, do que um desvio dos corpos que se movem no céu em volta da terra e que destroem tudo o que se encontra na sua face, devido ao excesso de calor, por longos intervalos de tempo (22c-d). O que queria dizer o sacerdote? Que os gregos não possuíam conhecimentos científicos? De modo nenhum, principalmente depois de ter alegado que ambos tinham a mesma deusa Atena como co-fundadora das respectivas cidades. O que o sacerdote queria dizer merece ulterior explicação. Frequentemente, os homens guardam na memória histórias que deixam um rastro de fantasia, uma espécie de reflexo da sua visão das coisas. O mito, a narração oral, é sempre uma das melhores formas para reter e fixar esse reflexo, sobretudo quando a transcrição do facto não “envelhece em papel”. O que o sacerdote queria dizer era que, conservando memória escrita dos fenómenos que dizem respeito às destruições ocorridas, os egípcios eram capazes de extrapolar princípios justificativos dos factos sucedidos. Mas só isso não basta: é necessário que essa memória escrita esteja em mãos de quem dela possa manter vivos os ditos princípios. No caso dos gregos, tal não sucedeu. E para isso também há uma causa. Se, por um lado, o excessivo aquecimento da terra destrói todos os que habitam zonas muito elevadas e áridas, salvando-se os que habitam junto de rios e mares, por outro, os aluviões destroem-nos, salvando-se os primeiros. Por serem os gregos um povo marítimo, foram vítimas de grandes catástrofes, e por essa razão, a memória do seu passado foi mal conservada pelos habitantes das zonas mais altas, a saber: pastores e/ou agricultores, que se ocupam de outras problemáticas e não da justificação e compreensão dos factos transmitidos oralmente.

O sacerdote egípcio explicou a Sólon por que motivo os gregos são um povo de jovens e porque contam certos mitos. Disse ainda porque é que ele e outros sacerdotes eram capazes de dar conta do passado glorioso dos Atenenses. O motivo é que, vivendo os egípcios junto ao Nilo, não estão expostos ao calor extremo nem sucumbem às inundações, podendo assim manter um registo actual e corrente de tudo o que acontece; ou melhor, a *verdade* (22e: τὸ δὲ ἀληθές) é que onde não há frio nem calor excessivos, a raça humana sobrevive.

Com os gregos, pelo contrário, assim que se fixa e constitui tudo o que diz respeito à escrita e qualquer coisa de que as cidades *têm necessidade* (23a: πόλεις δέονται), perdem tudo devido às catástrofes, e não conservam memória do passado. Salvam-se apenas os iletrados e os inimigos das Musas,¹¹ e é-se obrigado a recomeçar tudo do início, como que “regressando à infância”. Essa é a razão pela qual Sólon e os Atenienses ignoram que descendem de uma estirpe de homens excelentes. A segunda causa é a de os sobreviventes terem morrido sem gravar a sua voz na escrita (23c). Pela conservação escrita dos factos por parte dos egípcios, Sólon e, por conseguinte, Critias, puderam ter acesso ao passado dos Atenienses, às suas proezas e melhores acções. A justificação e as bases apresentadas a Sólon são a premissa introdutiva ao mito, razão pela qual pode ser aceite como verdadeiro.

Ora, o início propriamente dito da história da mítica Atenas e do seu combate contra Atlântida é em 23c. Com efeito, houve um tempo em que a cidade dos Atenienses era a melhor na guerra, em constituições e em legalidade. Maravilhando-se Sólon com essas notícias, manifesta o seu desejo de ouvir do sacerdote a ordem exacta dos acontecimentos relativos a seus antepassados. Esse responde que nada lhe esconderá (23d: *phthónos oudeís*), por amor seu e da sua cidade e sobretudo em honra da deusa fundadora das suas cidades. Por outras palavras, poderíamos dizer que a verdade do que se está para narrar se apoia no *amor* que se tem pela verdade. Isso significa ainda que onde há amor não pode haver inveja ou ciúme, nem principalmente recusa. *Phthónos* é exactamente isso. Para haver diálogo, é preciso que se esteja disposto a doar, a não recusar, a não reter para si aquilo que se sabe. Essa é uma outra característica para a possibilidade da procura conjunta do conhecimento, que poderíamos acrescentar às já enunciadas (a saber, amizade, concórdia e verdade).

A primeira demonstração da excelência da mítica Atenas reside no facto de que as suas leis são as mesmas que as da cidade do sacerdote egípcio. Aceitando-as como ótimas, Sólon não terá dificuldades em aceitar também as da antiga Atenas como tal. Com efeito, quer no Egito, quer na mítica Atenas, encontrava-se a mesma divisão de classes: a dos sacerdotes, mantida separadamente de todas as outras, a dos artesãos, a dos pastores, a dos caçadores, a dos agricultores e, por último, a dos guerreiros, também ela distinta de todas as outras (24a-b) e proibida de ocupar-se de outras coisas que não da guerra (cf., por exemplo, as definições de *guerreiro*, em *R.* III 414b e em IV 429a-b). Na *República*, livro IV, Sócrates falava da divisão das tarefas atribuídas a cada classe de cidadãos, entendendo com isso o respeito por uma regra social que se baseia no justo acordo do cumprir as próprias tarefas (433b) segundo a própria natureza. Tal regra social aparece de novo citada no *Timeu*, dessa vez na boca do sacerdote egípcio, que a transmite posteriormente a Sólon, como uma das características fundamentais pela qual as leis da mítica Atenas podem ser considerar as melhores de todas. É justamente porque a cada tipo de ser

¹¹ Os pastores e agricultores, não utilizando a escrita, que é a que garante a passagem do saber meramente oral ao saber real, e ignorando a poesia, são incapazes de a transmitir. Por isso, são chamados “inimigos das Musas”. Cf. também *Leg.* III 677c-678e.

humano cabe uma actividade socialmente útil, *consoante a própria natureza*, que as leis a que se aplicam esse princípio se podem considerar óptimas. E se as leis pelas quais a mítica Atenas se regia eram boas, por conseguinte, também o eram as suas acções, como o recordará e demonstrará em seguida o sacerdote.

O primeiro efeito visível da aplicação de boas leis numa cidade é a educação. Com efeito, o sacerdote pede a Sólon que veja,¹² no que concerne ao pensar, o cuidado que a lei, logo desde o início e segundo uma ordem estabelecida, lhe dedicou (*Ti.*, 24b). Esse cuidado revela a importância, isto é, a atenção, que a cidade presta ao progresso da faculdade de pensar. É prova disso o facto de que, sob essa lei, se descobriam todas as ciências, até à divinação e à medicina que se ocupa da saúde, das divinas às humanas, e se conquistaram todas as ciências que delas derivam (24c).

Essa ordem e essa disposição, atribuídas em primeiro lugar a Atenas, com a fundação da cidade, e só depois a Sais, a cidade do sacerdote egípcio, pressupunham uma boa mistura das estações, idónea à geração de homens mais inteligentes (24c). Ora, já na *República*, livro IV 458e e ss., Sócrates confessa a Gláucon a necessidade e a utilidade de “casamentos santos”, de modo que os governantes se unam de maneira ordenada e possam dar à luz a melhor prole. A “santidade” dos casamentos parte do princípio de que se pode obter uma boa mistura dos genes, à imitação da acção divina. Mas as estações a que se refere o sacerdote egípcio e que representam a ordem do cosmos, são a metáfora da vida humana, retomada depois na *República*. É preciso seleccionar o melhor momento e a melhor matéria para e na qual criar o belo e o bom. Tal como a deusa que era amante da guerra e do saber escolheu o tempo e o lugar mais propícios para a criação de homens que se lhe assemelhassem o mais possível no futuro (*Ti.*, 24c-d).

O amor pela guerra e pela sabedoria são indícios importantes para a caracterização da antiga Atenas. Críticas os fará depender directamente da deusa, como aspectos que lhe são intrinsecamente divinos. Isso quer dizer que a disposição para o combate e para o saber, que pertencem ao cidadão da mítica Atenas, porque participantes do divino, devem também pertencer ao cidadão da *kallipolis*. Com efeito, se nos lembrarmos do pedido de Sócrates no início do diálogo, vemos como o desejo de ver em movimento e em combate o magnífico animal que a *kallipolis* é, é expressão de uma natureza divina, ou seja, é pôr em acção uma escolha de vida, porque revela, em primeiro lugar, a confiança na constituição que se está defendendo – porque de luta se trata, e a guerra digna, repetimos, deve se fazer em vista da salvação de um bem comum –, e, em segundo lugar, a decisão de actuar segundo a virtude. Ora, os míticos Atenienses, segundo o sacerdote, viviam no lugar escolhido pela deusa, dotados das melhores leis, e superavam, em qualquer campo, todos os homens no exercício da virtude (24d). Todavia, o ambiente carregado de divindade não é suficiente. É necessário que as características actuem sempre. Por isso, o tempo futuro desempenha um papel capital na descrição da Atenas

¹² O resultado da aplicação das leis é *visível*, isto é, os seus efeitos podem ser verificados realmente.

antiga. A razão pela qual os cidadãos de que fala o sacerdote deixaram um rasto da sua excelência reside na sua tentativa de se assemelharem sempre cada vez mais à deusa e de sempre demonstrarem tal semelhança. Ora essa demonstração só pode ser verificada com o *constante* exercício da virtude, constância que se comprova no tempo.

Já na *República* se descrevia a educação do jovem filósofo, realçando que ele devia cuidar sempre que a sua alma se mantivesse virtuosa, fazendo tudo ao seu alcance para implementar a *kallipolis*. Esse constante exercício de virtude consiste na utilização da dialéctica e no incansável amor e procura do saber, que impelem o filósofo a defender a *casa das ideias* de estranhos e inimigos. O mesmo exercício serve igualmente para combater os desregramentos e os excessos da alma humana. Combatendo-os internamente, o filósofo é capaz de reconhecer com mais facilidade quando deve combatê-los exteriormente, isto é, como cidade. A analogia homem-cidade explicitada na *República* é uma relação que se estabelece de forma intimamente biunívoca. Dizer que o homem deve combater todas as formas de *hybris* é o mesmo que afirmar que a cidade também deve fazê-lo. Por esse motivo o sacerdote declara que a maior, a mais digna e mais importante acção dos Atenienses foi a vitória sobre a grande potência que avançava com “arrogância” para a Europa e para a Ásia. O termo *hybris* denota justamente o completo descontrolo dos próprios apetites. Reflecte-se na violência, carnal e física, na insolência, na prepotência, no ímpeto, na ofensa, no desregramento, no ultraje. Ainda na *República*, o lexema aparece duas vezes: no livro VIII 560e e no IX 572c. Em ambos os casos fala-se do homem democrático, aquele que se deixa levar pelos apetites sem lhes pôr um limite. A prática da virtude é justamente a medida dos prazeres e das dores, e a *hybris* é, por conseguinte, o seu contrário. Quando o homem-cidade não contém os excessos, arrisca-se a perder o controlo de si próprio, tornando-se inimigo de si mesmo. A união sopesada de todas as partes constituintes de si é a comprovação de uma harmonia, quer no homem, quer na cidade. E um homem justo é ou deve ser o espelho de uma cidade justa. A razão pela qual a cidade mítica se insurge contra a grande potência reside na sua *grandeza de ânimo* e no *engenho* no que diz respeito à guerra (25b-c). Esses dois aspectos, que vimos serem afins à deusa, revelam-se fundamentais na caracterização da cidade justa e dos cidadãos que nela habitam. *In primis*, porque a grandeza de ânimo nada mais é do que o contínuo exercício da virtude, e *in secundis*, porque a técnica em matéria de guerra é pôr em prática a virtude em momento de necessidade, ou seja, contra a arrogância ou a supremacia do pior sobre o melhor. Na *República*, livros III-IV, Sócrates afirma que o governo da melhor parte sobre as outras é capital para a vida harmoniosa, e que essa parte se vê muitas vezes obrigada a combater *sozinha* para restabelecer tal harmonia. Também os míticos Atenienses combateram, primeiro liderando os outros gregos, depois, sós por necessidade, porque abandonados pelas outras cidades (24c). Trata-se de uma bela metáfora para definir a alma humana. Muitas vezes as partes que estão sob o domínio da razão perdem a sua força e cabe à primeira não desistir de combater, mesmo quando as suas forças a traem. Os aliados dos Atenienses,

primeiro sob a orientação deles, acabam por abandoná-los, e é mister que “façam das tripas coração” para continuar a combater pelo justo.

Mar da mitologia e oceano da dialéctica

O proémio ao mito da Atlântida oferecido no *Timeu* ganha uma conotação levemente diferente no *Crítias*. Não por dar indicações contrárias ao já descrito no *Timeu*, mas porque abre portas para uma interpretação mais pregnante e afim ao que temos afirmado até ao momento.

A narração do mito, no diálogo *Crítias*, inicia-se com uma recomendação. Crítias recomenda (106c) que os interlocutores avaliem a conveniência do que ele contará em seguida. O sentido desse pedido é importante, não só porque segue o discurso inteligente de Timeu sobre temas capitais, mas sobretudo porque falar aos homens das coisas humanas, de modo a parecer adequado, é tarefa mais difícil do que lhes falar sobre os deuses. Crítias justifica-se então da seguinte forma: a in experiência e a profunda ignorância dos ouvintes (b1-2: ἀπειρία καὶ σφόδρα ἄγνοια τῶν ἀκούοντων) sobre as coisas que sejam assim (b2: περὶ ὧν ἂν οὕτως ἔχουσιν), permitem que se possa discutir delas com mais facilidade (107a-c). Ora, esse passo é de difícil tradução, porque deixa intencionalmente ambíguo o termo ὧν. Porém, já noutros diálogos Platão afirmara que sobre as coisas divinas os homens não têm qualquer experiência, logo, a in experiência e a profunda ignorância dos ouvintes só podem ser referidas às coisas divinas. Por exemplo, no *Crátilo*, Sócrates afirmava que, se nós os humanos tivéssemos um pouco de inteligência (400d), reconheceríamos que dos deuses nada se sabe e melhor seria investigar sobre os homens (401a). Crítias acaba simplesmente por repetir uma das máximas platónicas: que é preciso ocupar-se com e investigar o ser humano.

Contudo, por vezes, é necessária uma imagem para tornar mais claro o que se pretende dizer. Crítias serve-se do conceito de representação imitativa – porque, regra geral, todos os nossos discursos são imitação (401b) – e de reprodução. Quando o pintor é capaz de reproduzir com um mínimo de semelhança (401c) tudo o que concerne à natureza,¹³ ficamos relativamente satisfeitos com os seus resultados, sem examinar nem discutir (41c) sobre eles; e dado que não temos da natureza uma ideia exata, contentamo-nos com perspectivas obscuras e enganadoras (401d). No entanto, tal não acontece quando o objecto imitado é o próprio homem. Quando um pintor tenta reproduzir os nossos corpos, devido a uma *observação quotidiana e habitual* (401d: ὀξέως αἰσθανόμενοι τὸ παραλειπόμενον), tornamo-nos críticos terríveis (401d), quando ele não sabe dar de nós uma imagem semelhante (401d). O mesmo, acrescenta ainda Crítias, vale para os discursos. Tratando-se de discursos sobre as coisas celestes e divinas, é-nos suficiente que se diga qualquer coisa que lhe seja vagamente semelhante, todavia, com as coisas humanas somos extremamente críticos.

¹³ Por “natureza” entende-se tudo o que Crítias cita: terra, montes, rios, florestas, céu e tudo o que existe debaixo dele e que se move à sua volta.

Este passo é fundamental para compreender a função do mito no corpo da descrição política platónica sobre a *kallipolis*. O primeiro aspecto a ser realçado é o uso sistemático dos termos *reprodução* e *semelhança*. Termos que na literatura platónica foram quase sempre cunhados como negativos. Aquilo que é reproduzido nunca respeita o original, é sempre uma imagem, às vezes semelhante, dele. Ora, aqui, esses dois termos ganham um valor importante: principalmente porque se afirma que tudo o que temos à nossa volta são reproduções de coisas, quer visíveis, quer discursivas. E é no grau de semelhança ao original que reside o seu valor de verdade.

Crítias sabe perfeitamente que se apresentasse o mito da Atlântida como história verdadeira simplesmente humana, arriscar-se-ia a não convencer o ouvinte da sua utilidade no futuro. A presença dos deuses evita que se questione e problematize a possibilidade de aceitação dela como modelo a ser tomado. Porque se o mito se refere a um momento em que os deuses decidiram criar a cidade e os cidadãos melhores à sua semelhança – o mais possível (recorde-se a decisão e a acção de Atena) –, é partindo desse princípio que ele deve ser analisado. A demonstração da utilidade do mito é feita por meio da sua interpretação dialéctica. Por outras palavras, poderíamos dizer que a cronologia dos diálogos platónicos poderia ser lida ao contrário: se o mito é o corolário de uma demonstração filosófica, uma maneira de ler os princípios sobre quais a demonstração se rege, ele também pode ser o ponto de partida para a interpretação dialéctica.

Ao afirmar que é necessário por vezes contar uma *mentira nobre* (*R.*, III 414b-c), o que Sócrates diz é que a educação do filósofo requer muitas vezes que se utilizem imagens de discursos que se *assemelhem* ao resultado que deles queremos retirar. Sólon assegura, consultando os textos sacros egípcios, que uma cidade amante do saber e disposta a combater todas as formas de *hybris* realmente existiu. A sua existência deve ser lida como um impulso à sua actuação, actuação levada a cabo com todas as condições que a *República* nos apresentou. O mito da Atlântida deve ser lido como o paradigma da relação alma-cidade, uma forma de reprodução discursiva da ética.

Isso, como disse Crítias, é falar do humano, é reproduzir de alguma forma o seu aspecto e a sua vida, e muitas vezes a forma como ele é reproduzido, precisamente por estarmos habituados a vê-lo de uma outra perspectiva, não nos satisfaz e tornamo-nos assim críticos ferozes da imagem obtida. Mas se a perspectiva é correcta e se reproduz dignamente o objeto, é preciso mudar e operar uma revolução no nosso olhar.

Coda ao mito

Gostaríamos de dedicar essa última parte às figuras de Atena e Hefesto no *Crítias* e no *Protágoras*. O motivo pelo qual decidimos estabelecer essa relação é bastante simples: ambas as divindades, ao aparecerem citadas nos diálogos, e sempre em conjunto, motivam-nos a procurar as razões dessa aproximação.

Quando Crítias começa a sua narração do mito, escolhe como percurso a origem histórico-mitológica das duas cidades Atenas e Atlântida, e para justificar o

nascimento das duas estirpes é chamada em causa a decisão dos deuses. Dividindo à sorte e sem discórdia¹⁴ a terra em várias regiões, os deuses governaram-nas e governaram os homens, segundo um pensamento. A Atena e a Hefesto coube, pois, a Ática: 1) devido à sua natureza comum e afim; 2) porque eram filhos do mesmo pai; 3) por causa do seu dúplice amor pelo saber e pela arte; 4) porque a sua natureza era propensa à virtude e ao pensamento (109b-c). As características que Atena e Hefesto possuem em comum fazem então com que os homens nascidos na Ática sejam bons e que exista a ideia de uma constituição política ordenada na sua mente (109d). A Posídon, pelo contrário, coube a grande Atlântida e nela deixou a sua prole (10 casais de gémeos) gerada de uma mortal (113c).

Platão descreve com um certo pormenor os aspectos psicológicos dos “pais” da mítica Atenas, mas sobre as características de Posídon nada nos diz. O único aspecto importante a realçar é que os Atlantes são filhos legítimos de um deus com uma mortal, e os Atenienses provêm de deuses, sem no entanto serem seus descendentes directos.

A figura de Atena e Hefesto ganha assim um certo relevo e peso na vida dos seres humanos.

Já pela boca do sofista Protágoras, no diálogo homónimo, Platão escrevera que Prometeu, para salvar a existência condenada dos homens, “roubou a Hefesto e a Atena o *saber técnico juntamente com o fogo* – porque sem o fogo teria sido impossível servir-se dele” (321d). Diz-nos também que esses deuses partilhavam o mesmo domicílio. No contexto em que esse mito está sendo narrado, os dois deuses aparecem unidos novamente no amor e na dedicação pela arte, e, por esse motivo, Prometeu dirige-se ao laboratório deles para procurar a salvação para a espécie humana. Essa afinidade “artística”, que se torna capital para a convivência dos homens na *pólis*, no *Protágoras*, aparece outra vez no *Crítias*, justamente por, a partir dela, partilharem objectivos comuns: Atena, como a que exerce a virtude, e Hefesto, como o que forja armas com o saber.

Rememorando o que Sólon contava acerca das características dos míticos Atenienses, notamos que, porque a deusa era amante da guerra e do saber (cf. *supra*), também eles participavam o mais possível da natureza dela. Para pôr em acção essas duas virtudes, é preciso uma passagem, que é justamente dada, se quisermos, pelo fogo de Hefesto, no *Protágoras*. Explicamo-nos: o “fogo” representava a possibilidade de actuação de um saber dado teoricamente: a sabedoria técnica (*ἐντεχνον σοφίαν*). Transportando esta metáfora para o *Crítias*, vemos como a figura de Hefesto é também necessária para que os Atenienses possam praticar a virtude transmitida por Atena. Mas, no *Protágoras*, essas duas qualidades eram distribuídas a todos os seres humanos, em prol da sua salvação; no *Crítias*, são atribuídas apenas aos Atenienses. Não devemos, porém, esquecer que, para Platão, os deuses, sendo todos perfeitos, participam equitativamente das mesmas qualidades; todavia, no *Crítias*, faz-se

¹⁴ “Não é correcto o discurso que diz que os deuses ignoram o que convém a cada um deles.” *Crit.* 109b. Platão transforma o credo comum segundo os seus princípios. Com efeito, considerava-se que Posídon e Atena tinham discutido muito pela posse da Ática, mas aqui Platão fá-los dividir equamente e sem discórdia as duas regiões.

uma distinção entre as qualidades dos primeiros dois e Posídon, sem que deste último nada se diga. O silêncio sobre as características de Posídon pode ser provavelmente justificado pelo facto de ter sido coadjuvado por uma mortal na geração dos Atlantes. A menção da componente mortal na criação desses é importante para entender o percurso de maturação dos dois povos: o primeiro seguindo a virtude e o outro deixando-se conquistar pela arrogância.

Já os mitos antigos contam que Posídon era muito dado à ira e à cólera,¹⁵ e mesmo não mencionando esses “defeitos” do deus, Platão não pôde deixar de os ter em mente quando o escolhe como contraponto a Atena e Hefesto. Assim, quando os Atenenses e os Atlantes percorrem estradas divergentes partindo, todavia, da mesma origem divina, é quase natural que os primeiros tendam a se manter na mesma via e os segundos abandonem a via principal. Mas voltemos um momento ao *Protágoras*. Visto que os homens, apesar de possuírem o saber técnico juntamente com o fogo e de se agruparem em comunidades, continuavam a morrer porque lhes faltava a arte política (322b), Zeus decidiu que Hermes deveria levar aos homens respeito e justiça (322c), virtudes que permitiriam que os homens ordenassem a cidade e vivessem em amizade. E à pergunta de Hermes se estas virtudes deviam ser distribuídas como as anteriores, em que a de um homem bastava para muitos, Zeus responde que as cidades não poderiam existir se apenas alguns indivíduos as possuíssem. Assim, pede a Hermes que institua uma lei em seu nome, a qual decreta que os homens que não saibam exercitar respeito e justiça, devem ser mortos, como peste da cidade (322d).

O que significa então praticar respeito e justiça? Significa pôr em acção as virtudes que consentem que o ser humano possa viver em harmonia, em primeiro lugar, consigo mesmo – porque toda a actuação de uma virtude é passo sucessivo para o conhecimento de si próprio – e depois com os outros. E aqui regressamos de novo ao corolário dialéctico da *República*, que diz que a cidade reflecte os indivíduos que nela vivem. Qual seria então o oposto do respeito e da justiça? Toda e qualquer forma de *hybris*, isto é, exactamente o desrespeito pelas formas do conviver justo dos homens. E onde não há esta forma harmoniosa de convívio, a humanidade não pode resistir por muito tempo e precisa assim de ser purificada. Poderíamos dizer que a destruição da Atlântida, anunciada por Zeus, na última frase do diálogo *Crítias*, é uma espécie de decreto purificativo já instituído no *Protágoras*.

Não nos resta senão perguntar-nos pela conjunta destruição de Atenas. Segundo o nosso parecer, o que Platão está a dizer é muito importante. Trata-se da delimitação dos campos divino e humano. O ser humano deve olhar para o modelo divino e procurar realizar esse modelo segundo as suas capacidades. De nada serviria a existência de uma cidade perfeita se por ela e através dela os homens não buscassem melhorar a própria realidade e não tendessem sempre à semelhança com o divino. É justamente porque a mítica Atenas não o fez,

¹⁵ As pretensões de Posídon sobre Atenas e sobre outras regiões são bem conhecidas. No caso da cidade de Atenas, foi dada razão a Atena, graças ao testemunho de Cérops, que dissera que ela fora a primeira a plantar uma oliveira no rochedo na Acrópole. Por esse motivo, Posídon, irado, inundou a planície de Elêusis. Mas Posídon perdeu também muitos outros “recursos em tribunal” contra outros deuses. Cf. Grimal, 1992²: pp. 389-391.

mesmo estando na condição de o fazer, que precisa de ser refeita e reconstruída por um esforço conjunto humano, e que o seu *fantasma* pode continuar a dar-nos as coordenadas para lá chegarmos, passando, pois, de um mar mitológico para um oceano dialéctico.

Bibliografia

- Adorno, F. (1970). *Platone Crizia*. Torino: Utet.
- Brisson, L. (1995). Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée*, D'une cité possible. Sur les *Lois* de Platon, sous la direction de J. F. Balaudé. *Le temps philosophique*, n. 1, 115-130.
- Casertano, G. (2007). *Paradigmi della verità in Platone*. Roma: Editori Riuniti.
- Casertano, G. (2007). Sapere, costrizione e dialettica: tra conoscenza e prassi (una lettura di Plat. *Resp.* VI e VII). in Carillo, G. (a cura di). *Unità e disunione della polis*. Avellino: Sellino Editore. 275-336.
- Cherniss, H. F. (1957). The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues. *American Journal of Philology*, n. 78, 225-266.
- Fronterrotta, F. (2003). *Platone Timeo*. Milano: Bur.
- Gill, Ch. (1979). Plato and Politics: the Critias and the *Politicus*. *Phronesis*, n. 24, 148-167.
- Gill, Ch. (1980). *Plato: the Atlantis story*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Gomes de Pina, M. da G. (2004). L'arrossire sorridente di Ippocrate. in Casertano, G. (a cura di). *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore. 39-64.
- Grimal, P. (1992). *Dicionário da mitologia grega e romana*. 2 ed. Linda-a-velha: Difel.
- Houaiss, A. (2003). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. v. II. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Montanari, F. (2005). *Vocabolario della lingua greca – greco italiano*. 2 ed. Torino: Loescher.
- Owen, G. E. L. (1953). The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues. *Classical Quarterly*, n. 3, 79-95.
- Platão. (2004). *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget.
- Plato. (1991). *Platonis Opera*. (texto grego) Edited by I. Burnet. Tomo IV. 7 ed. London: Oxford University Press.

PLATÃO: A CIDADE DAS LEIS E O PODER DO RUMOR

Plato: City of Laws and the Power of Rumor

Solange Norjosa¹

Resumo: No seu último diálogo, *As Leis*, Platão projeta a fundação em Creta de sua última pólis. Mantendo algumas semelhanças com a pólis d'*A República*, nosso filósofo com investidura de legislador inova em seu plano criando uma cidade das leis levando em consideração o poder do rumor. Demonstrar como a deusa *Phéme* (rumor) age na educação da cidade a partir dos coros de crianças, de jovens, de adultos e de anciãos é o propósito desta comunicação.

Palavras-chave: Leis, Rumor, *Paidéia*, *Mousiké*.

Abstract: In his last dialogue, the unfinished *Laws*, Plato projects his last cities in the foundation of Crete. Maintaining some similarities with the cities of *The Republic*, in his plan to create a city of laws, as an investor legislator he innovates the power of rumor. The objective of this paper is to show how *Pheme* (rumor) the goddess uses the choir of the children, adolescents, adults and the old men in the process of educating the citizens.

Keywords: Laws, Rumor, *Paidéia*, *Mousiké*.

Para compreender a questão do poder de *Phéme* em *Nomoi*, se faz necessário relembrar os primeiros livros das *Leis*, quando Platão põe um trio de anciãos: um ateniense, um cretense e um espartano para refletir em busca de uma definição de educação genuína ou educação para a virtude (*Lg.*, I, 643e), que seria o cultivo harmonioso dos sentimentos de prazer e amizade, de dor e ódio desde a infância. O Ateniense, porta-voz de Platão, diz que é necessário cuidar dessas afecções da alma com sábios hábitos, pois

(...) a educação consiste em puxar e conduzir a criança para o que a lei denomina doutrina certa e, como tal, proclamada de comum acordo pelo saber de experiência feito, dos mais velhos e virtuosos cidadãos. E para que a alma das crianças não se habitue aos sentimentos de dor e de prazer contrários à lei e ao que a lei recomenda, mas se alegre ou entristeça de acordo com os princípios válidos para os velhos, inventou-se o que se chama canto, em verdade, são encantamentos para a alma, destinados a produzir o acordo (*symphónon* a que nos referimos. Mas, como as almas dos jovens não suportam trabalhos pesados, esses encantamentos receberam a denominação de diversão e canto (*Lg.*, II, 659d-e).

É imprescindível saber puxar os fios das almas para conduzir as crianças e os jovens pela suavidade do canto e da diversão dos jogos. O caminho para realizar essa tarefa, sugere o ancião de Atenas, será à maneira do médico, que recomenda uma dieta saudável combinando bons alimentos e bebidas adocicadas por um lado, e os alimentos maléficos combinados com drogas de

¹ Professora Doutora de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba.

sabor amargo por outro, para que o enfermo se habitue aos alimentos saudáveis e repudie os que prejudiquem a saúde (*Lg.*, II, 660a). Esse será o modelo de aplicação do remédio (*phármakon*) para alimentar as almas das crianças e dos jovens com música e jogos.

Mas quem vai aplicar esse *phármakon* na juventude? Ora, os poetas, os principais educadores gregos para Platão, que é categórico quanto à sua função: “o legislador sensato convencerá o poeta a usar sua bela e recomendável linguagem, e o (...) obrigará a apresentar nos ritmos e harmonias de suas canções, varões temperantes, destemidos e de todo em todo virtuosos” (*Lg.*, II, 659d-e), para ensinar o que for agradável e não para o que causa repulsa, sem que ele possa se recusar a obedecer. O legislador imporá essa tarefa ao poeta que deve cantar somente a coragem e as virtudes dos homens.

Ora, talvez aqui se apresente uma razão para a escolha de Platão de elaborar leis com um cretense e um espartano, *póleis* famosas pelo excessivo rigor no cumprimento das leis, ambas são para o filósofo modelares na música e na educação em geral.

Lembremos da *República* e a famosa censura aos poetas que educam os helenos com uma linguagem que denigre a imagem dos deuses e heróis (*R.* II, 377a; *R.* III, 389b), semelhante censura permanece nas *Leis*. A mesma determinação de obrigar os poetas a enquadrar-se no seu projeto de educação para que só cante as belas qualidades dos deuses, heróis e homens.

Assim, os três caminhantes fazem um acordo sobre o que será deliberado pelo *nomothéta* para ser repetido pelo poeta, enquanto *phármakon*, para que possa vir a ser impresso na alma das crianças e dos jovens. O primeiro preceito medicinal diz: “Obrigai os poetas a proclamar que o homem de bem, pelo fato de ser justo e temperante, é feliz e justo (...) [mas] se for injusto então será desgraçado e levará uma vida miserável” (*Lg.*, II, 660e). Esse preceito deve ser cantado pelos poetas com o intuito de modelar uma postura acerca do justo e da virtude, como também para alertar a quem ousar transgredir esse modelo.

O segundo preceito *pharmakon* a ser cantado pelos poetas e gravado na alma se refere à aquisição de bens, a começar pela saúde, beleza, bens materiais, a glória, o poder (*Lg.*, II, 661a-b), todos esses bens devem ser aliados à posse e à prática da justiça.

(...) que todos esses bens são excelentes para os homens justos e piedosos, e para os injustos o pior dos males, (...) numa palavra, a vida em seu conjunto seria verdadeira calamidade para quem fosse imortal e possuísse tudo a que damos o nome de bens, mas carecesse da justiça e da virtude em universal, e o contrário disso, um mal insignificante se essa pessoa viver o menor tempo possível (*Lg.*, II, 661b-d).

O terceiro remédio em forma de preceito é para que o poeta sempre declare que “a vida do homem injusto não é apenas vergonhosa e lamentável, mas também menos agradável do que a vida justa e santa” (*Lg.*, II, 663d). O canto obrigatório desses preceitos pelo poeta na nova colônia terá êxito, inclusive pela

localização geográfica de Creta, por ser uma ilha, não sofrerá a interferência exterior. Dessa maneira, é mais vantajoso para o legislador obrigar, não só o poeta, como também todos os habitantes da pólis, a repetir esses preceitos; e uma punição exemplar com os piores castigos deve sofrer quem aventurar dizer que existem “indivíduos maus, porém felizes” (*Lg.*, II, 662b).

Todavia, nosso ancião de Atenas percebe que superestimou a realidade e os discursos, que estão longe de ser como eles desejam, e que somente com a ajuda das divindades poderiam impor aos poetas que repetissem esses preceitos. Porém, em benefício da ordem da pólis, o legislador poderá conceber mentiras úteis que persuadam espontaneamente sobre o que é justo e demais axiomas relativos à conduta particular e coletiva.

(...) mesmo que as coisas não se passassem como nosso discurso o demonstrou, se o legislador de préstimo, embora mínimo, na melhor das intenções nunca se permitiu dizer alguma inverdade aos moços, poderia conceber uma mentira mais útil do que esta e mais eficaz, para levá-los a praticar voluntariamente tudo o que for justo, sem constrangimento algum? (*Lg.*, II, 663d-e).

Assim, Platão recupera também da *República* a “nobre mentira” (*R.*, III, 414b -415e) e detalha com larga argumentação esse *phármakon* que só pode ser usado pelo governante, pois é “útil aos homens sob a forma de remédio, (...) por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar desse recurso” (*R.* III, 389b), e, somente aos chefes é dada a prerrogativa de mentir pela unidade da pólis.

Quanto à aplicabilidade da nobre mentira, não há consenso entre os anciões, pois para eles “A verdade, (...) é bela e durável. Porém não parece fácil de ensinar” (*Lg.*, II, 663e), como então educar com mentiras? Semelhante ao que ocorreu na *República*, o Ateniense lembra-se do crédito que tem a fábula sidônica,² e mil outras completamente inverossímeis. A fábula trata dos dentes de dragão que Cadmo semeou na terra e deles nasceram os guerreiros hoplitas (*Lg.*, II, 663e-664a). O exemplo dado é assentado na tradição, e é uma estória (mentira útil) por demais convincente. Assim, o porta-voz de Platão explica como persuadir uma pólis para a vida inteira:

...o legislador pode fazer as almas jovens acreditar no que se quiser que acreditem, basta descobrir a maneira de fazer o maior bem para a cidade por meio da persuasão e lançar mão dos recursos apropriados para que os membros dessa comunidade durante a vida inteira mantenham a mesma linguagem, tanto quanto possível nos cantos, nas fábulas e nos discursos (*Lg.*, II, 663e-664a).

Platão evidencia nessa passagem das *Leis* qual é seu mágico mecanismo que proporcionará a criação do *éthos* que se pretende para a nova colônia, ou seja, estabelecer preceitos em forma de axiomas persuasivos e lançá-los a toda comunidade com a mesma linguagem nos cantos, nas fábulas e discursos.

² Cf. *R.* II, 414d - 415a-d.

O Ateniense legislador lança mão do recurso do canto, pois julga que a música propicia o mais belo encantamento para a formação das almas dos jovens. É esse recurso é a criação de um conjunto de três coros e um quarto que conta fábulas, responsáveis pelo rumor (*Lg.*, II, 664b): o primeiro coro é dedicado às Musas e é composto por crianças que cantam máximas para toda a pólis (*Lg.*, II, 664c-d); o segundo coro dedicado a Apolo é composto de jovens até a idade de trinta anos, que cantam pedindo à divindade benevolência para as almas dos jovens; o terceiro coro dedicado a Dioniso é formado por cidadãos entre 30 a 60 anos. Note-se que esse terceiro coro, o de Dioniso,³ terá a função mais importante da nova colônia, pois entre as várias funções que lhe são atribuídas, uma delas é a de futuros dirigentes pertencentes ao chamado Conselho Noturno,⁴ esses anciões são considerados a “porção melhor dos cidadãos, que, pela idade e sabedoria, é a mais indicada para persuadir” (*Lg.*, II, 665d), esse conselho de magistrados será designado por lei como guarda e conservação da pólis, porque participe de toda a educação preconizada (*Lg.*, XII, 951a-952a). Há também um quarto grupo formado por cidadãos com mais de 60 anos que não cantam, mas que contam fábulas apoiadas nos oráculos divinos, obedecendo às mesmas regras sobre os mesmos sentimentos morais (*Lg.*, II, 664d5).

O desempenho fundamental dos coros como instrumentos educativos é imprimir na alma através do rumor, do murmúrio renitente dos axiomas morais possibilitando o exercício do hábito da boa lei. Pensamos que a função dos coros é realizável como mecanismo persuasivo, porque complementa e resulta na importante teoria da imitação de Platão. Essa teoria da imitação ou *mimesis*⁵ aparece na *República* e em outros diálogos⁶ como *Crátilo*, *Sofista* e *Timeu*.

Lembremos por exemplo o que Platão diz no *Crátilo* acerca da linguagem como imitação: “(...) nem todos os homens têm capacidade para impor nomes, mas apenas o fazedor de nomes, e esse, ao que tudo indica, é o legislador (*nomothéta*), de todos os artistas o mais raro” (*Cra.*, 388e-389a); pois com as palavras feitas de nomes, elaboramos a linguagem que é imitação das coisas, através da música e da pintura (*Lg.*, II, 667c-d). Para nosso filósofo, as artes da imitação, como a música, o teatro, a pintura, etc, proporcionam prazer (*Lg.*, II, 667c-d), por que produzem coisas semelhantes, ao se confeccionar essas coisas

³ Nesse sentido, conferir o artigo de Larivée (2003: 29-53), *Du vin pour le Collège de veille? Mise en lumière d'un lien occulté entre le Choeur de Dionisos e le νυκτερινού συλλογού dans Lois de Platon*. A intérprete faz uma interessante discussão de aspectos entre os livros II e XII das *Leis* comprovando que o coro dos velhos ou de Dioniso é o mesmo que do Conselho Noturno, o que concordamos.

⁴ Cf. também Morrow, “The Nocturnal Council” (1993, cap. IX, 500-515).

⁵ Podemos encontrar em *República*, *Crátilo*, *Sofista* e *Timeu*. Existe vasta literatura sobre a teoria da *mimesis*, mas não será aprofundada aqui. Um artigo inspirador de Gazolla (1999), *Platón y la censura a los poetas em La República: algunas reflexiones acerca de la técnica*.

⁶ Cf. algumas ocorrências: *República*, III, 393d, V, X, 598b, 604e, 606d, 607c; *Crátilo*, 423c, 424b; *Sofista*, 265b, 267a; *Timeu*, 39e, 80b; *Filebo*, 62c; *Leis*, II, 668b, IV, 706b, 719c, VII, 816a, 817b, VIII, 836e.

semelhantes se tem prazer, pois é agradável, porém a retidão “das obras consiste na perfeita semelhança com o objeto imitado, tanto com relação à quantidade como com relação à qualidade, não ao prazer” (*Lg.*, II, 667d). Assim, o prazer não pode comportar em seu critério a utilidade, nem verdade nem semelhança, esse é o prazer, brinquedo que não produz bem ou mal (*Lg.*, II, 667e).

Explicar o que agrada a alma a partir do essencial, do reto e da utilidade, enquanto alimento útil à saúde e ao conhecimento serve para afirmar “que nenhuma imitação ou relação de igualdade pode ser julgada segundo o prazer ou a opinião mal fundada” (*Lg.*, II, 667e), posto que a igualdade e a proporção não são formadas a partir da opinião nem tão pouco pelo prazer, mas pela verdade (*Lg.*, II, 668a).

Dessa maneira, Platão aplica sua teoria da *mimesis* nas *Leis* através da música, pois considera que a arte da música é para os poetas, atores e espectadores, enfim “todo o mundo convirá em que suas criações são imitação e representação” (*Lg.*, II, 668b-c), e considerando que a harmonia é o movimento da voz, que por sua vez, a “voz se estende até a alma e a educa para a virtude” (*Lg.*, II, 673a), quando se canta o que é belo.

O Ateniense busca a “imitação correta [que] é a que reproduz com fidelidade a grandeza e a qualidade de algum objeto” (*Lg.*, II, 668b), para garantir aos anciões, que são supremos juizes, os critérios para que possam julgar a arte musical enquanto arte imitativa por excelência, a partir de três aspectos: a) julgamento, b) técnica para imitar e c) valor estético e moral:

Nesse caso, para emitir um julgamento são a respeito de cada imagem, ou seja, na pintura ou na música ou em qualquer outro gênero de arte, será preciso conhecer estas três coisas: primeiro o que seja objeto imitado; depois, se for reproduzido certo, e, em terceiro lugar, se a imitação está bem-feita, quer tenha sido alcançada por meio da palavra, quer de melodias, quer de ritmo. (*Lg.*, II, 669a-b).

Nesse sentido, pensamos que Platão retoma sua teoria da *mimesis* nas *Leis*, para demonstrar, por um lado, que o legislador cria os melhores *nomoi* sempre voltado para a justiça, e por outro lado, como sua autoridade efetiva a aplicação dos *nomoi* na produção dos coros e seus efeitos na comunidade. O filósofo parte da seguinte consideração: o que é agradável ocorre por causa de sua essência, da sua retidão e por sua utilidade, por isso os alimentos que agradam pelo prazer de ser ingerido, de fato o que realmente importa é sua qualidade de ser saudável, por isso será necessário e útil (*Lg.*, II, 667b-c). Portanto, é preciso saber a natureza do modelo, depois a maneira correta de imitá-lo e enfim seu valor ou utilidade.

Platão, por sua vez, avança explicando sobre a música antiga dos cantos e hinos, pois tenciona pôr em relevo essa coincidência entre lei e *nómos*⁷ e rememora o que deve ser feito sobre música e canto, pois havia cantos que se chamavam:

⁷ Conferir em *Leis*, IV, 722e – VII, 799e.

(...) hinos, sob a forma de preces dirigidas aos deuses. Dava-se precisamente o mesmo nome de leis, ou *nómos*, a uma outra espécie de ditirambo, com a designação genérica de citarédica. Uma vez fixados todos esses cantos, não era permitido empregar uma espécie no lugar do outro. (*Lg.*, III, 700b).

Oposto a esses, continua ele, tinha o treno, o peã e os ditirambos, que celebravam o nascimento de Dioniso. Os trenos eram cantos de lamentação ou de duelo, opõem-se aos hinos, peãs e ditirambos, que são consagrados a Apolo e Dioniso (*Lg.*, III, 700b).

A atuação dos coros será por meio de “canções mágicas na alma tenra das crianças, repetindo as belas máximas que foram expostas e outras que serão formuladas” (*Lg.*, II, 664e) com o propósito de repetir permanentemente que “para os deuses a vida mais agradável é também a mais justa” (*Lg.*, II, 664b). Vejamos a função e a ação primordial dos coros:

Que todos os membros da comunidade, adultos ou crianças, cidadãos livres ou escravos, homens ou mulheres, a cidade em peso repita para toda a cidade falando para si mesma, sem parar, as máximas a que me referi, com todas as variações imagináveis, de forma que os cantores como que fiquem saturados de hinos e de prazer (*Lg.*, II, 665c3-5).

A música somente sobre bons augúrios e felicidade; o canto será em forma de orações para as divindades; e as composições poéticas só com o consentimento dos magistrados (*Lg.*, VII, 800b-802e).

Haverá a intervenção do legislador e do guardião da lei em matéria de dança para que se volte a praticar alguma modalidade de dança guerreira (*Lg.*, VII, 816c-817e). Uma vez por mês haverá combates festivos, dos quais a família inteira participará oportunidade para a distribuição de crítica ou elogios. Referindo-se aos cânticos para esses festejos, diz: “Só serão aprovados os poemas consagrados e reservados aos deuses” (*Lg.*, VIII, 829c-e). E, por fim, a regulamentação da literatura cômica feita pelo arconte da Educação, que é o cargo mais importante dessa nova pólis platônica (*Lg.*, XI, 935d-936b).

O legislador, diz nosso filósofo, deve procurar um artifício para interditar as inovações, para que as almas se sintam tomadas de respeito e temor (*Lg.*, VII, 798b- 800b).

Quando ao desempenho dos coros, reafirma o Ateniense, “só enunciará a estrita verdade, e conseguiremos persuadir mais facilmente a quem importar convencer, do que se recorrêssemos a argumentos diferentes” (*Lg.*, II, 664c). Eis o resultado da atuação ou *práxis* dos coros para o bem maior da pólis. Parece até que Platão esqueceu que a “estrita verdade” dos coros é para semear dentes de dragão ou mentiras úteis.

Assim, somente em forma de rumor é que a nobre e útil mentira de Platão é capaz de “levar os jovens para a virtude, com a magia dos belos cantos” (*Lg.*, II, 670), Platão recorre à deusa *Phéme*, a deusa do rumor, e com a ajuda da

deusa *Peithó*, da persuasão, do convencimento, pois é a garantia e fundamento para efetivar os *nomoi* no diálogo *Leis* de Platão. É a meta de Platão nas *Leis* como já observara M. Detienne:

O mais suave murmúrio, o menor “diz-que-diz” podem transformar-se em uma dessas histórias “que não cessamos de repetir e que obtém o assentimento de todos”. Como se uma das propriedades mais fundamentais do país da mitologia determinasse que lá todo rumor se metamorfoseasse em “mito” pelo efeito misterioso da repetição. Quando o ouvir-dizer se insinua tão francamente numa mitologia habitada pelas vozes mais anônimas, é a própria noção de cultura que muda o sentido. (Detienne, 1992: 166).

Bibliografia

- Detienne, M. (1992). *A invenção da Mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Gazolla, R. (1999). Platón y la censura a los poetas em La República: algunas reflexiones acerca de la técnica. *Jornadas de Filosofia de Córdoba*, Córdoba/ Argentina, 01-08.
- Jaeger, W. (2003). *Paidéia: a formação do homem grego*. (1986) Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes.
- Larivée, A. (2003). Du vin pour le Collège de veille? Mise em lumière d’un lien occulté entre le Choeur de Dionisos e le νυκτερινού συλλογοῦ dans *Lois* de Platon. *Phronesis*, Leiden: Brill NV, 48 (1), 29-53.
- Morrow, G. R. (1993). *Plato’s Cretan City: a Historical Interpretation of the Laws*. New Jersey: Princenton.
- Norjosa, S. M. (2006). *O homem como marionete dos deuses: uma leitura das Leis de Platão*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Campinas, Campinas, São Paulo.
- Pangle, T. (1976). The Political Psychology of Religion in Plato’s Laws. *The American Political Science Review*, NY, n. 70, 1.059 -77.
- Platão. (2001). *Leis - Crátilo - Filebo - Sofista - Timeu*. (1973). Belém: UFPA.
- Platão. (2007). *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 10 ed. edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platon. (1956). *Les Lois*. (1951). Paris: Les Belles Lettres.
- Schuhl, P-M. (1968). *La Fabulation Platonicienne*. Paris: Vrin.
- Strauss, L. (1990). *Argument et Action des Lois de Platon*. Paris: Vrin.
- Vanahoutte, M. (1954). *La Philosophie Politique de Platon dans les “Lois”*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.

(Página deixada propositadamente em branco)

ABREVIATURAS UTILIZADAS¹

- A. – Aeschylus (Ésquilo)
Adv. Col. – *Adversus Coloten* (Contra Colotes)
Adv. haeres. – *Adversus haereses* (Contra os Hereges)
Andr. – *Andromache* (Andrômaca)
Ant. – *Antigone* (Antígona)
Ap. – *Apologia*
Arist. – Aristoteles (Aristóteles)
Aristoph. – Aristophanes (Aristófanes)
Ath. Pol. – *Athênaiōn Politeia* (Constituição de Atenas)
Ba. – *Bacchae* (As Bacantes)
CIL – *Corpus Inscriptionum Latinarum*
Cim. – Cimon (Vida de Kimon)
Cra. – *Cratylus* (Crátilo)
Criti. – *Critias* (Crítias)
D. – Demosthenes (Demóstenes)
D.L. – Diogenes Laertius (Diógenes Laércio)
De Is. et Os. – *De Iside et Osiride* (Ísis e Osíres)
E – *Epigramata* (cf. Friedländer, 1987)
E. – Euripides (Eurípides)
Ec. – *Ecclesiazusae* (A Assembléia das Mulheres)
Epiph. – Epiphanius (Epifânio)
Eum. – *Eumenides* (As Eumenidas)
Euthd. = *Euthydemus* (Eutidemo)
GAe – *Gravestone and Epigram*
Grg. – *Gorgias* (Górgias)
GV – *Griechische Vers-Inschriften*
Hec. – *Hecuba* (Hécuba)
Heraclit. – Heraclitus (Heráclito)
Hes. – Hesiodus (Hesíodo)
Hom. – Homero
IA – *Iphigenia Aulidensis* (Ifigênia em Aulis)
Iamb. – Iamblichus (Jâmblico)
Il. – *Ilias* (Ilíada)
Lg. – *Leges* (As Leis)
Lys. – *Lysisitrata* (Lisístrata)
Mem. – Memorabilia (Ditos e feitos memoráveis de Sócrates)
Metaph. – *Metaphysica* (Metafísica)
Od. – *Odyssea* (Odisséia)
Ph. – *Phoenissae* (As Fenícias)
Phd. – *Phaedo* (Fédon)
Phdr. – *Phaedro* (Fedro)
Pl. – Plato (Platão)
Plu. – Plutarchus (Plutarco)

¹ As abreviaturas de obras e autores aqui relacionadas seguem os padrões de acordo com *A Greek-English Lexicon*.

Pol. – *Politica* (Política)
Prt. – *Protagoras* (Protágoras)
Quaest. conv. – *Quaestiones convivales* (No Banquete)
R. – *Respublica* (A República)
Soph. – Sophocles (Sófocles)
Supp. – *Supplices* (As Suplicantes)
Th. – *Theogonia* (Teogonia)
Thes. – *Theseu* (Vida de Teseu)
Tht. – *Theaetetus* (Teeteto)
Ti. – *Timaeus* (Timeu)
VP – *De vita Pythagorica* (Vida Pitagórica)
X. – Xenophon (Xenofonte)

CRÉDITOS DAS IMAGENS

Primeira Parte

Babel e a representação do sagrado na cidade antiga:

Fig. 1 – Mapa do Antigo Oriente Próximo. elaborado pela autora.

Fig. 2 – Mapa do Sul Mesopotâmico. Fonte: Wikimedia Commons. Permissão de uso nos termos de GNU Free Documentation License, Creative Commons Attribution ShareAlike 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>). Disponível em: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hammurabi's_Babylonia_1.svg>.

Fig. 3 – Reconstrução do portão de Ishtar Gate em Ur (1901). Domínio público. Autor desconhecido. Fonte: LIFE photo archive hosted by Google. Disponível em: <<http://images.google.com/hosted/life/?imgurl=928783bc3e18582a&q=ishtar%20reconstruction&prev=/images%3Fq%3Dishtar%2Breconstruction%26ndsp%3D18%26hl%3Dpt-BR%26client%3Dopera%26rls%3Dpt-BR%26sa%3DN%26start%3D18%26um%3D1>>.

Fig. 4 – Evolução Gráfica do Cuneiforme para o Sinal AN. Reescrito e adaptado pela autora com base em Labat e Malbran-Labat (1988).

Fig. 5 – Zigurate de Ur. Fonte: Wikimedia Commons. Domínio público. Disponível em: < http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ziggurat_of_ur.jpg>.

Fig. 6 – Tablete da Esagila. Fonte: ANDRÉ-SALVINI, B. *Babylone*. Paris: Musée du Louvre; Hazan, 2008, p. 195 (catálogo da exposição). Foto: Jean Schormans/ Réunion des Musées Nationaux (RMN).

Monumentalidade e representações do poder tirânico no ocidente grego:

Fig. 1 – Localização da Sicília. Fonte: Wikipedia. Permissão de uso segundo os termos da Licença de Documentação Livre GNU, sob a licença Creative Commons Attribution ShareAlike 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>). Disponível em: < <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:ItalySicily.png>>.

Fig. 2 – Templo da Vitória, em Himera. Foto: M. Beatriz Borba Florenzano. Gentilmente cedida por: Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga (Labeca/MAE/USP).

Fig. 3 – Athenaion de Siracusa, atual Duomo da cidade. Foto: Wagner Souza e Silva. Gentilmente cedida por: Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga (Labeca/MAE/USP).

Fig. 4 – Altar do Olímpieion de Agrigento. Foto: M. Beatriz Borba Florenzano. Gentilmente cedida por: Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga (Labeca/MAE/USP).

Fig. 5 – Olimpícion de Agrigento. Maquete do Templo de Zeus em Agrigento, do Museu Arqueológico Nacional de Agrigento. Foto: Clemensfranz. Fonte: Wikimedia Commons. Permissão de uso nos termos da GNU Free Documentation License (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>). Disponível em: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Agrigent_Model_Zeus-Tempel.jpg>.

Fig. 6 – Plano de Olimpícion de Agrigento. Autor: Bernhard J. Scheuven. Fonte: Wikimedia Commons. Permissão de uso nos termos da GNU Free Documentation License (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.5/>). Disponível em: <<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Agrigento-TempleB-Plan-bjs.png>>.

Fig. 7 – Olimpícion de Agrigento. Autor: Robert Koldewey (1855-1925). Fonte: Koldewey, R.; Puchstein, O. (1899). *Die griechischen Tempel in Unteritalien und Sicilien*. Asher: Berlin, v. 2 (Tables). Domínio público. Disponível em: Wikimedia Commons <<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Koldewey-Akragas-Olympieion-side-view.png>>.

Fig. 8 – Olímpia. Fonte: Wikipedia (Reprodução). Autores: Wilhelm Lübke, Max Semrau (1908). Domínio público. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Olympia-1.jpg>>. Acesso em: 19 ago. 2009.

Diálogos da vida comum: os espaços funerários e a Cidade Antiga:

Fig. 1 – Plano de Atenas. Fonte: Shepherd, William. Historical Atlas. New York: Henry Holt and Company, 1911. p. 22-23. Acervo da University of Texas Libraries. Domínio Público. Disponível em: <http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd_1911/shepherd-c-022-023.jpg>. Parte. Atenas c. 430 a.C. Por Velhagen & Klafing.

Fig. 2 – Foto do sítio do *Kerameikos*, visto a partir “de dentro”, na saída da Porta sagrada e da Via Sacra. Foto: Kevin Glowacki, The Ancient City of Athens (<http://www.stoa.org/athens>). Gentilmente cedida pelo autor.

Fig. 3 – Reconstituição dos portões Sagrado (esq.) e Dipylon (dir.). Fonte: Knigge (1991: 50) apud Argolo (2006: 82, fig. 6). Gentilmente cedida por: German Archaeological Institute in Athens, Karameikos excavation.

Fig. 4 – Reconstituição em 3D do *Dipylon* e do *Ierá Pyle*; vista externa. Fonte: Dimitris Tsalkanis, em Ancient Athens 3D (<http://ancientathens3d.com/index.html>). Conforme instruções constantes do site, o uso da imagem é autorizado desde que citados o autor e o site.

Fig. 5 – O banho público e o monumento aos espartanos (403 a.C.), na rota noroeste (*dromos*) a partir do portão do Dipylon em direção à Academia. Foto: Kevin Glowacki, The Ancient City of Athens (<http://www.stoa.org/athens>). Gentilmente cedida pelo autor.

Fig. 6 – Cruzamento da Via Sagrada com a Rua das Tumbas. Fonte: Knigge (1991: 9) apud Argolo (2006: 82, fig. 5). Gentilmente cedida por: German Archaeological Institute in Athens, Karameikos excavation.

Fig. 7 – Parte dos *tumuli* e dos peribolos entre a via sagrada e a “rua das tumbas”. Foto: Kevin Glowacki, The Ancient City of Athens (<http://www.stoa.org/athens>). Gentilmente cedida pelo autor.

(Página deixada propositadamente em branco)

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA

•



Archai
As Origens do Pensamento Ocidental
ἀρχαί

• U



C •

