

**Esta página será substituída pela 1ª Capa**

**“Ó CÉSAR!”**

**Sobre o COMITÊ**, no caso de trabalharmos com monografias, dissertações e teses, nós transformamos os membros de sua banca de defesa num **COMITÊ CIENTÍFICO**. Essa é uma informação pública que fica disponível para consulta e reprodução dentro do repositório da instituição formadora. Esse tem peso igual ou até maior que o EDITORIAL, já que é formado pelos professores aprovadores especificamente da sua pesquisa. Isso sustenta uma prática justa em defesa das parcerias com inúmeros programas e instituições, para ressaltar a autoridade científica/acadêmica da produção. Ainda assim, caso não queira, podemos ocultá-la ou submeter tua obra à alguma série que tem um comitê editorial próprio. **(este parágrafo não aparece na edição final)**

## ***Direção Editorial***

Lucas Fontella Margoni  
*(in memoriam)*

## ***Comitê Científico***

**Prof. Dr. X**

Nome da Instituição (SIGLA)

**Prof. Dr. X**

Nome da Instituição (SIGLA)

**Prof. Dr. X**

Nome da Instituição (SIGLA)

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> X**

Nome da Instituição (SIGLA)

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> X**

Nome da Instituição (SIGLA)

# **“Ó CÉSAR!”**

PODER, FICCIONALIDADE E NARRATIVA NA PÓS-ANTIGUIDADE

**Igor B. Cardoso**



**Diagramação:** Marcelo Alves

**Capa:** Gabrielle do Carmo

**Fotografia / Imagem de Capa:** X

**Revisão:** X



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhável 4.0 Internacional [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

---

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

XXX

XXX

“Ó César!”: poder, ficcionalidade e narrativa na pós-Antiguidade [recurso eletrônico] / Igor B. Cardoso – Cachoeirinha RS: Fi, 2023.

282p.

ISBN 978-65-5917-XXX-X

DOI 10.22350/978655917XXXX

1. XXX

CDU XXX

*À memória  
de Dalila e Júlio,  
em viagens de amor.*



## ADVERTÊNCIA

O presente livro é fruto da pesquisa de Mestrado realizada no Programa de Pós-Graduação de História da Universidade Federal de Minas Gerais entre 2013 e 2015. Contou, na ocasião, com financiamento da CAPES/PROEX. Alguns capítulos dessa dissertação foram publicados, com pequenas modificações, nas seguintes revistas científicas: *Clio*, *Em Tempo de Histórias*, *Em Tese*, *Nuntius Antiquus* e *Temporalidades*. A escolha de publicação neste suporte visou à circulação de algumas ideias e a busca pela interlocução com pares, ainda que, naturalmente, comprometa-se o diálogo entre os capítulos.

Daí o objetivo dessa publicação em livro visar à reposição da discussão em conjunto, na medida em que os capítulos ganham coesão no confronto uns com os outros. Passados alguns anos desde a defesa e a publicação dos capítulos na forma de artigo, compreendo, como é de se esperar, a necessidade de revisar alguns apontamentos. No entanto, a escolha aqui foi a de manter o texto apresentado originalmente, com algumas alterações a partir da conversa com a banca, composta por José Antonio Dabdab Trabulsi, Jacyntho Lins Brandão, Olimar Flores e Fábio Joly, a quem, mais uma vez, agradeço.





## LISTA DE ABREVIÇÕES

### **Apuleio**

*Asno de ouro* ou *Metamorfoses* Met.

### **Aristóteles**

*Poética* Poet.

*Política* Polit.

### **Artemidoro**

*Sobre a interpretação dos sonhos* Onirocrit.

### **Cáriton**

*Quéreas e Calíroé* QC

### **Díon Crisóstomo**

*The Rhodian oration* Rhodes Or.

### **Élio Aristides**

*Orações romanas* Orat.

### **Flávio Josefo**

*Guerre des Juifs* GJ

### **Heródoto**

*Histórias* Hist.

### **Homero**

*Ilíada* Il.

*Odisseia* Od.

### **Juliano**

*Lettres* Epist.

**Longo**

*Dáfnis e Cloé ou As pastorais* DF

**Luciano de Samósata**

*A sala* De Domo

*Como se deve escrever a história* Hist. Conscr.

*Das narrativas verdadeiras* VH

*Diálogo dos mortos* D. Mort.

*Diálogos marinhos* D. Mar.

*Eununco* Eun.

*Lúcio ou o Asno* As.

*Nigrino* Nigr.

**Marco Aurélio**

*Meditações* Medit.

**Platão**

*Apologia de Sócrates* Apol.

*República* Resp.

**Plutarco**

*Precepts of Statecraft* Praecepta.

**Políbio**

*Histórias* Hist.

**Tucídides**

*História da guerra do Peloponeso* Hist. Pelop.

**Xenofonte de Éfeso**

*Ântia e Habrócomes ou As efesíacas* AH

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>15</b>
<b>A POLIFONIA DE UM SÉCULO</b>	

### **PARTE I** **O SÉCULO II EM PERSPECTIVA**

<b>1</b>	<b>33</b>
<b>LIBERDADE, COMANDO E UNIÃO NO <i>IMPERIUM</i> DOS ANTONINOS</b>	

<b>2</b>	<b>57</b>
<b>CULTURA DE SI, SIMETRIA SEXUAL E RITO DE PASSAGEM NO INÍCIO DA ERA CRISTÃ</b>	

<b>3</b>	<b>77</b>
<b>PLURILINGUISMO, PROSA FICTÍCIA E CRONOTOPO NUM MUNDO <i>PÓS-CLÁSSICO</i></b>	

### **PARTE II** **UMA CORUJA PARA ATENAS: IDENTIDADES ENTRE** **FICCIONALIZAÇÃO E CIDADANIA**

<b>4</b>	<b>103</b>
<b>ULISSES NÃO É MAIS COMO ANTIGAMENTE</b>	

<b>5</b>	<b>129</b>
<b>O <i>GÉNOS</i> DESENCARNADO NA DEMOCRACIA DO IMPÉRIO</b>	

<b>6</b>	<b>161</b>
<b>IDENTIDADES <i>PÓS-ANTIGAS</i></b>	

## **PARTE III**

### **PIRATARIAS DO AMOR: TEMPO E NARRATIVA**

<b>7</b>	<b>197</b>
<b>A PÁTRIA E O DESEJO NO DESTINO DO PRESENTE</b>	
<b>8</b>	<b>227</b>
<b>O ZURRO DO BURRO: QUANDO SE DIZ O SILÊNCIO</b>	
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>259</b>
<b>ASPECTOS PARA UM REGIME DE HISTORICIDADE</b>	
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>267</b>
FONTES ANTIGAS .....	267
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	270



## INTRODUÇÃO

### A POLIFONIA DE UM SÉCULO

Quando James Holmes, apresentando-se como “o Coringa”, um dos vilões mais perturbadores do mundo da ficção, entrou numa sala de cinema da cidade de Aurora, no Colorado, onde era exibido *Batman – O cavaleiro das trevas ressurgue*, e assassinou 12 pessoas, além de ferir outras 58, em 20 de julho de 2012, boa parte da imprensa e da opinião pública logo se apressou em encontrar na violência fictícia a origem para um ato tão brutal.<sup>1</sup>

Em pouco tempo, como ocorreu em casos semelhantes, o excesso da violência nas HQ's, nos filmes, nos jogos de videogame virou alvo de proscrição a partir do argumento de que crianças e jovens – até mesmo alguns adultos –, sem conseguir distinguir efabulação de realidade, acabavam por se tornarem verdadeiros Quixotes cujos efeitos se faziam sentir tragicamente. Argumentavam que a fantasia invadiria a realidade de forma literal. Contra esse desvario, reivindicavam-se a interferência e o controle sobre o conteúdo das obras de ficção.

No Brasil, conhecemos recentemente essa interferência anunciada. O filme *A Serbian Film* (2010), do diretor sérvio Srđan Spasojević, foi proibido de ser exibido nas salas de cinema por quase um ano, pela Justiça Federal, a pedido do Ministério Público, por apresentar

---

<sup>1</sup> O filme foi dirigido por Christopher Nolan em 2012. O personagem que inspirou Holmes aparece no filme *Batman – O cavaleiro das trevas*, também dirigido por Nolan, em 2008.

cenar de violência sexual contra um recém-nascido. Na justificativa, o juiz Ricardo Machado Rabelo, da 3ª Vara Federal de Belo Horizonte, argumentou que o filme “subverte a ordem natural e lógica do que é razoável” (MOTTA, 2011).

O caso não é único: o grupo de rap *Facção Central*, anos atrás, também teve o videoclipe *Isso aqui é uma guerra*, dirigido por Dino Dragone em 2000, a partir do álbum *Versos Sangrentos* (1999), censurado por “incitar a prática de roubo a residências, veículos, agências bancárias e caixas eletrônicos, além de sequestros, porte ilegal de armas, libertação de presos mediante violência, latrocínio e homicídio, indicando sucesso nas operações criminosas” (LEITE, 2000).

Contra essa perspectiva, críticos de cinema, embora alguns declaradamente se apressassem em discordar do gosto do filme, reagiram; Eduardo Taddeo, compositor da música censurada, também discordou do posicionamento do juiz. Todos alegaram ter havido um desentendimento entre as obras e os magistrados, qual seja, as obras de ficção não patrocinavam os crimes indicados pelos magistrados, mas apenas diziam respeito a desejos latentes e realidades verossímeis. Um noticiário de TV não poderia ser censurado por exibir uma violência real... O problema, todos sabiam, girava em torno do estatuto da ficção.

A jornalista Eliane Brum também entrou na controvérsia ao lado daqueles que não veem na violência fictícia um passo para o crime. Argumentou, sob uma perspectiva freudiana, que a ficção “cumprir a função importantíssima de nos ajudar a lidar tanto com aquilo que nos aterroriza quanto com as pulsões de morte que nos habitam” (BRUM, 2013, p. 372). Com essas produções, podiam-se melhor enfrentar e elaborar os temores reais do vivido. Segundo a escritora, a confusão



entre ficção e real se dava, ao contrário do que alegavam os magistrados, com a espetacularização da violência nos noticiários televisivos, ao fazer da morte de um suposto traficante a comemoração sobre o fim de um humano tornado enfim não-humano.

Pode-se dizer que o que está em jogo nesse debate é uma *querela antiga*. Como nas perspectivas coevas, alguns filósofos gregos debruçaram-se sobre a temática de como a mimese (*mímesis*) e a narrativa (*diégesis*) foram capazes de afetar sensivelmente a vida das pessoas durante as festividades e os rituais das comunidades sob a diversidade de produções culturais, com a poesia, a comédia, a tragédia, o ditirambo.

De modo obtuso, mas que guarda alguma validade comparativa, Platão pode representar a posição dos magistrados, condenando as tragédias que faziam confundir as vozes enunciativas, sem que se soubesse onde se encontrava a posição do autor sobre o assunto nelas tratado. O teatro teria a função pedagógica de conduzir boas almas, mas somente se o espectador soubesse identificar com algum grau de clareza o que se devia reprovar e o que se devia assumir nas representações.<sup>2</sup>

Aristóteles pode representar a posição daqueles que acreditam que uma boa dose de identificação com o que poderia acontecer, mas que conscientemente sabe-se que não ocorreu, auxilia o público a encarar questões universais da vida, ao preparar os indivíduos, suscitando neles o temor (*phóbos*) e a piedade (*éleos*) por meio da imitação (*mímesis*) de uma ação de caráter elevado, para enfrentar possíveis vicissitudes no

---

<sup>2</sup> Longe de ter-se colocado contra a *mímesis*, como Derrida (2012), Rancière (2009) e tantos outros autores modernos o acusaram, Platão estava preocupado em inventar uma "antiga querela" entre poesia e filosofia a fim de torná-la organização de um programa ético para a vida em comunidade (cf. MOST, 2010).

futuro (*Poet.*, 1449b).<sup>3</sup> O teatro seria espécie de experiência catártica (não menos política) que anteciparia os perigos do viver.

Longe de ser filósofo, mas especialmente atento às produções culturais, Luciano de Samósata, no século II, criticou com severidade os habitantes de Abdera que, tal como os cidadãos atenienses denunciados por Platão, com a diferença de não representarem um período histórico, eram tomados pelas falas de Perseu, como se uma doença ridícula tivesse tomado conta de suas mentes, pois todos teriam ficados loucos com a tragédia encenada:

Causa disso me parece ter sido o ator trágico Arquelau, então famoso, que no meio do verão, no maior calor, representou para eles a *Andrômeda*, de modo que a maioria começou a ter febre à saída do teatro e, levantando-se no dia seguinte, escorregou para o interior da tragédia: Andrômeda ficou grudada à sua memória durante muito tempo, enquanto Perseu, com a Medusa, voejava em torno da mente de cada um (*Hist. Conscr.*, 1).

Tanto os magistrados, quanto os críticos de cinema, o cantor, a jornalista e os filósofos, bem como Luciano, colocavam em debate, de diferentes maneiras, esse escorregar para o interior da tragédia, no qual um James Holmes, acreditando-se Coringa, disparou como verdadeiro vilão contra um público que, incrédulo ao barulho vindo dos disparos, pensava estar diante de um “artifício promocional” do filme.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> “Por referir-se ao universal entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convém a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes aos seus personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu” (*Poet.*, 1451b).

<sup>4</sup> “Testemunhas disseram à polícia que o atirador disparou uma arma no ar e então começou a atirar contra adultos e crianças no escuro do cinema – muitos deles acreditaram inicialmente que sua entrada se tratava de um artifício promocional para o filme *Batman – O cavaleiro das trevas*” (HORWITZ; WILGOREN, 2012).

Brum tem razão, pois todos, com exceção de certos Holmes, sabem distinguir perfeitamente ficção de realidade. Os que não sabem, não sabem, e não é porque existem filmes, literaturas, HQ's que exploram a temática da violência, que alguns passam ao ato da violência. A loucura de um “Coringa” explicita a realidade doentia do mundo, ainda que, ao dizê-la, sacrifique várias vidas e também a sua, colaborando, sem que saiba, para manter tudo como está.

Mas a questão pode ser tratada por outro ângulo, o das vítimas, que num dado momento, ao meio do pacto de ficção estabelecido entre obra e público, não tinham como saber se o Coringa que viam era um impostor ou apenas um “artifício promocional” de *Batman*. É certo que constituem exceção os casos em que, ao entrar numa sala de cinema, deparamo-nos com “Coringas” ameaçadores, mas esses casos permitem que ao menos se indague pela confiança nas regras do jogo, no qual vozes estranhas perturbam-no e fazem-se nele con-fundir.

Acredito que Luciano e outros romancistas do século II encararam com seriedade a possibilidade de modificar as regras do jogo, investindo conscientemente na *loucura* para encontrar, ao contrário da esterilidade do “Coringa”, uma experiência de potência, perturbando a ordem estabelecida, tal como um Coringa é capaz.<sup>5</sup> Isto é, inventaram a possibilidade de elaborar um palco onde Perseus, Medusas e Andrômedas são convidados a atuarem politicamente no mundo, de modo que o pacto entre obra e público se fia na suspensão primeira do cuidado com as vozes narrativas, em nome do prazer.

---

<sup>5</sup> Foucault vê a possibilidade de encarar algumas produções culturais como próprias da arte cínica, antiplatônica e antiaristotélica, com a “rejeição perpétua de toda forma já adquirida”, a arte intensa de “um dizer-a-verdade que tem a coragem de assumir o risco de ferir” (FOUCAULT, 2011, p. 165).

Numa sociedade que amedronta e, por isso, vive amedrontada pelo *outro*, é curioso perceber que, além desses primeiros esforços para compreender o massacre, também se indagou se não era esse mais um caso de terrorismo internacional. Na era em que o poder econômico se instala globalmente com todas as forças por meio de guerras, golpes militares e midiáticos, era preciso descartar a hipótese do suposto terrorismo, sempre presente de antemão para qualquer situação colocada (mas, tragicamente, sem que se faça correlação entre os massacres e a produção e a venda de armas no país, assim como o Brasil, campeão na exportação de armas e incapaz de entender a violência social, sobretudo a estatal).<sup>6</sup>

Muitas vezes procurou-se encontrar no século II de Luciano a imagem de um império correspondente ao colonialismo inglês ou ao imperialismo americano, onde as regras dos bons costumes se instalavam junto a *Pax Romana* para a produção de um mundo mais civilizado, sob a égide dos bons governantes. De algum modo, nessas perspectivas, a democracia contemporânea estaria hoje para o “Estado Islâmico” como se os Antoninos estivessem para os bárbaros.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> “O FBI está ajudando na investigação, oficiais disseram, embora não haja evidências que o incidente tenha alguma relação com o terrorismo” (PEARSON, 2012).

<sup>7</sup> Para Hardt e Negri, vivemos hoje o mundo do Império, não mais do imperialismo: “O Império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de *decentralização* e *desterritorialização* do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão”. Com efeito, os Estados Unidos não são, “e nenhum outro Estado-nação poderia ser, o centro de um novo projeto imperialista. O imperialismo acabou. Nenhum país ocupará a posição de liderança mundial que as avançadas nações europeias um dia ocuparam” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 12; 14 – os grifos são dos autores). Não adotarei a marca de diferenciação que Hardt e Negri fizeram para analisar as diferentes formas de império no passado e o atual Império formado globalmente.

Argumento que de certo modo é reproduzido ao longo de séculos, cada qual servindo a finalidades distintas.<sup>8</sup>

O capítulo 1 “Liberdade, comando e união no *imperium* dos Antoninos” procura discutir esse caminho que permanece a fazer escola, a despeito de várias importantes inflexões na historiografia recente. Edward Gibbon é o condutor da trama, que fez de Roma a Inglaterra do século XVIII, até chegarmos a Pierre Hadot, para quem o imperador Marco Aurélio teria sido um bom governante ao aplicar algumas teorias estoicas em sua administração, o que lhe garantiria a alcunha de imperador-filósofo. Élio Aristides certamente foi um dos maiores apologistas que permitiria confirmar a assertiva.

Não é de se estranhar a dedicação do súdito ao poder imperial, encarnado nas figuras de Antonino Pio, Marco Aurélio ou Cômodo. Mas, nem por todas as benesses creditadas à dinastia, o imperador e também filósofo Marco Aurélio deixou de expressar a combinação tão diversa das sensações que sentia sobre o momento em que vivia: “Tudo que é do corpo é um rio; o que é da alma, sonho e desilusão; a vida, guerra e desterro; a fama póstuma, esquecimento” (*Medit.*, II, 17). É certo que o tempo estava assinalado pela estabilidade do Império, mas também pela fluidez de um rio.

Com efeito, não quero dizer com o primeiro capítulo que essa perspectiva tenha sido unívoca. Longe disso, como argumentou Schiavone, o século II deve ser visto como uma “longínqua polifonia de emoções”, na qual não só o mundo dos grandes homens e feitos marcaram

---

<sup>8</sup> Hingley, que estuda a história do Império Romano sob o conceito da globalização, acredita que “há uma específica razão que nos leva a estudar o imperialismo romano sob o comprometimento dos usos políticos do conceito no presente, a fim de assegurar a transparência a respeito de como nossos trabalhos encarregam-se de ideias sobre as quais certos jogadores dominantes procuram gerenciar e manobrar nosso mundo (HINGLEY, 2011, p. 107).

o período, mas também da esfera do particular, em que a onicrícia, a medicina, a filosofia e a literatura constituíram verdadeiros aparatos para o cuidado de si. Com Michel Foucault, Peter Brown e mais uma vez Pierre Hadot, entre outros, o capítulo 2 “Cultura de si, simetria sexual e rito de passagem no início da era cristã” mostrará um mundo diferente daquele evidenciado por Gibbon, mas sem antagonizar com ele.<sup>9</sup>

Assim, visto na distância do tempo, o período conhecido pela dinastia dos Antoninos foi compreendido como o século de ouro, no qual a justiça e a liberdade encontraram o momento de maior expressão em todo território romano. Por outro lado, sob um olhar atento aos ruídos dos círculos pessoais, da intimidade de seus concidadãos, houve quem sentisse certa insatisfação interior, mesmo sem saber bem o motivo – sensação expressa por sonhos, presságios e até por produções literárias que figuravam desvios e intensificações nos modos do relacionamento com o corpo, o erotismo, o outro.

Cada perspectiva tem avaliação deveras distinta acerca da consciência do tempo histórico e, mesmo assim, parece ser pretensioso dizer que somente uma delas corresponda às experiências vividas por parte da sociedade daquele período.<sup>10</sup> Também pouco avançamos nas questões se desejamos encontrar nos diferentes grupos sociais a origem de pensamentos antagônicos. Veremos, pois, em um mesmo indivíduo, o imbricamento entre essas duas perspectivas, o que descartaria a hipótese primeira.

---

<sup>9</sup> As ponderações de Pierre Hadot correspondem ao intercâmbio entre o grupo daqueles que narram o século II sob a linha condutora da *Pax Romana* e o grupo daqueles que preferem perceber as microrrupturas sociais vistas através do cuidado de si.

<sup>10</sup> “É impossível resumir num apanhado tão sucinto, que parte de tais documentos, o tom moral de uma sociedade tão vasta, tão diversificada e tão pouco conhecida por nós em sua vida cotidiana quanto o foi o Império Romano em seu auge” (BROWN, 1990, p. 32).

Sou tentado a supor que essas duas perspectivas compõem a contradição própria da historicidade do século II, marcada pela satisfação e realização de virtudes recônditas buscadas há tempo pelos filósofos da época clássica grega, ainda que se sinalizasse entre brechas e desapontamento com a insuficiência do modo de se estar no mundo. A escolha de um estilo de vida, de acordo com os melhores parâmetros culturais e identitários, no cuidado de si, com temperança e sabedoria, apresentava-se um imperativo entre a elite intelectual, da mesma forma que a temática da morte subsumia o comportamento em vida. Os tremores do porvir conviviam abertamente com o desejo do bem-viver.

A pesquisa de Richard Hingley será fundamental para desconstruir a perspectiva de harmonização social em torno do governo dos Antoninos, sendo um ponto de partida para o desenvolvimento dos estudos dessa pesquisa, que tem como objetivo primeiro investigar as representações discursivas construídas por diferentes enunciados acerca da historicidade de parte da sociedade romana no século II.

Não se trata aqui, como diriam alguns estudiosos da chamada tradição clássica, de dicotomizar o que é próprio dos valores representados na Antiguidade e o que é a apropriação deles.<sup>11</sup> Prefiro a posição de Hardwick, para quem a recepção da cultura clássica deve ser entendida pelos modos nos quais as produções gregas e romanas foram transmitidas, traduzidas, selecionadas, suprimidas, interpretadas, reescritas, re-imaginadas e re(a)presentadas (HARDWICK, 2008, p. 1-

---

<sup>11</sup> Gilbert Murray, em *The Classical Tradition in poetry* (1927), e Gilbert Highet, com *The Classical Tradition* (1949), são os nomes centrais para essa concepção historiográfica. Sob a crítica dos estudos da recepção clássica, a tradição clássica é questionada por selecionar histórias de textos particulares, estilos ou ideias, procurando privilegiar a influência da antiguidade, para assumir que o sentido da Antiguidade é fixo, não problemático ou ainda deslocado das marcas do *progresso* e do *presentismo* da modernidade.

9).<sup>12</sup> A busca desenfreada pela origem da voz, se no passado longínquo ou no passado recente ainda presente entre os pares, invariavelmente revela mais o historicismo da própria tentativa de distinção que a demarcação exata de dois tempos.<sup>13</sup>

Nesse sentido, percorrer algumas recepções modernas do século II mostra-se interessante não por depurar a historiografia a fim de aclarar o passado, mas antes por fazer dos discursos sobre o passado mecanismos de orquestração dessa polifonia de emoções, entendendo que o discurso sobre o passado não é algo mais que o passado; pelo contrário, é o passado *menos* algo, isto é, aquilo que não foi observado. Procuro, portanto, seguir os passos de Jacques Le Goff (1996), para quem todo texto comporta alguma intencionalidade produzida para a posteridade, pois é trabalho do historiador realçar do documento o que há nele de monumentalidade.

É com esse intuito que para encerrar a primeira parte da dissertação, cujo objetivo está longe de esgotar as diferentes interpretações sobre o século II, o capítulo 3 “Plurilinguismo, prosa fictícia e cronotopo num mundo *pós-clássico*” se deterá no estatuto das narrativas em prosa de ficção. Mikhail Bakhtin foi quem melhor

---

<sup>12</sup> Buldelmann e Haubold tomam posição mais equilibrada e acreditam que ambas as discussões devem ser complementares, atentando ao fato de que, embora toda tradição seja uma invenção, como diziam Hobsbawm e Ranger (1984), ela possa ser articulada para fazer importantes conexões, ao derivarem poder às pessoas de acreditarem e mobilizarem o passado de acordo com suas escolhas (cf. 2008, p. 13-25).

<sup>13</sup> Hoje, o debate entre recepção e tradição clássica já ganha contornos menos dicotômicos, mas ainda assim é possível perceber, já com várias reformulações incorporadas ao conceito para o estudo da tradição clássica, vestígios da divisão e hierarquização dos tempos passado e presente, como se pode apreender da explicitação de Kallendorf em *A companion to the Classical Tradition* sobre o objetivo *central* do guia: “estudar o impacto dos clássicos sobre a cultura pós-clássica” (2007, p. 1). O procedimento poderia ser pouco mais dialógico, pois se perde, às vezes, a oportunidade de também analisar como as produções “pós-clássicas” ajudam a reconstruir e melhor compreender o passado. Exemplos não faltam, como demonstrou Peter Burke (2004).



desdobrou os argumentos sobre um novo cronotopo (tempo e espaço caracterizados pelo isolamento do indivíduo que se agarra, na luta contra as vicissitudes da Natureza, à constância ficcional do tempo), denominando o período de pós-clássico. Essa parece ser uma avaliação que força um imbricamento mais tenso entre a visão apaixonada de Aristides e a melancólica constatação de Marco Aurélio.

A invenção da ficcionalidade como resposta à ambivalente percepção da experiência vivida pode ajudar a compreender de forma mais eficaz o período em que os indivíduos definiam-se justamente pela ausência de identidade única, o que os deixava quase sempre a meio caminho percorrido:

Ao centro, há algo que se assemelha a uma percepção desdobrada, ou ao menos ambivalente, do mundo. A mesma realidade da qual se celebravam as glórias – sua opulência, sua segurança, as amplas oportunidades de vida e conhecimento – mudava bruscamente de tom, passava a ser observada e vivida por meio de uma ordem de pensamento diferente, não mais pragmática e política, mas, por assim dizer, religiosa e metafísica. Esta ordem revelava-se subitamente como um universo sem significado, do qual toda presença divina havia dramaticamente se retirado: um espaço ocupado por uma civilização rica e refinada, mas espiritualmente vazia, e tanto mais árida e sem valor quanto mais se evidenciavam suas vantagens e disponibilidades materiais (SCHIAVONE, 2005, p. 23)

A intenção aqui não é de selecionar a perspectiva mais eficaz entre as expostas para a interpretação do século II. Ao contrário, procuro articulá-las como integrantes de um período contraditório, que traz em sua marca justamente a polifonia de emoções – pois a evidência do passado só passa a ser visível na medida em que é interrogada na

qualidade de fonte e, daí em diante, passa também a se compor pelas provas que o historiador faz nelas confundirem.<sup>14</sup>

Por isso, a parte I, intitulada “O século II em perspectiva”, procura dizer que sempre vemos e interpretamos as coisas de certo ponto de vista, segundo um interesse:

recortando um esquema de visão organizado, hierarquizado, um esquema sempre seletivo que, conseqüentemente, deve tanto ao engeguencimento quanto à visão. A perspectiva deve ficar cega a tudo o que está excluído da perspectiva; para ver em perspectiva, é preciso negligenciar, é preciso ficar cego a todo o resto; o que acontece o tempo todo. Um ser finito só pode ver em perspectiva e, portanto, de maneira seletiva, excludente, enquadrada, no interior de uma moldura, de uma borda que exclui. Conseqüentemente, deve-se cercar o visível posto em perspectiva com toda uma zona de engeguencimento (DERRIDA, 2012, p. 73).

A pergunta que se estenderá durante toda a primeira parte da pesquisa não poderia ser outra: o que faltou ser tratado de modo mais suficiente por cada uma das perspectivas? Mais do que discorrer sobre o assunto tratado por cada autor, gostaria de evidenciar o que foi excluído, negligenciado e invisibilizado na medida em que as diferentes perspectivas se aproximaram dos vestígios do passado.

Se faltou à primeira perspectiva o conteúdo dos jogos de poder e domínio que conformaram o Império em disputa, na segunda o estatuto da ficcionalidade, inventada pelos romancistas do período, parece pouco interferir nas conclusões dos autores que refletiram sobre o cuidado de si. Não que seja exatamente excluída ou ausente da análise de Bakhtin, a narrativa dos romances gregos merece, todavia, ser

---

<sup>14</sup> Keith Jenkins repassa brevemente por esse debate, apresentando os divergentes posicionamentos de Elton, Carr e Barthes (cf. JENKINS, 2009, p. 79-83).

revisitada, levando-se em consideração as implicações do cronotopo intermediário, quando se desenvolve a narrativa de piratarias, nos cronotopos de início e fim, quando se dá o enlace de amor.

Ambas as partes que se seguem são tomadas pelo entrelaçamento entre esse triplo *enceguecimento*, que antes de qualquer coisa constitui o que foi mais próprio do período em análise. Aldo Schiavone, uma vez mais, é certamente um dos historiadores que melhor compreendeu esse instigante e complexo imbricamento:

Se a civilização greco-romana deixou-se reduzir, pelos modernos, por tanto tempo, a um modelo de perfeição separada das bases de sua vida real; se conservamos, tão longamente, uma visão em que política, saberes, paixões, caracteres, arte, instituições pareciam cristalizar-se no vazio de um mero jogo de formas; se essa cultura continua a oferecer de si uma representação que encanta por uma perfeição estilística suspensa fora da história, este isolamento capcioso – em que se apóia a ideia de “clássico” – não é apenas o resultado de uma deformação perspéctica iniciada como o Renascimento. *A interpretação moderna apenas refletiu uma atitude já arraigada nas mentalidades antigas*, uma condição primária, uma marca que orientou a elaboração de textos e imagens (e, poderíamos acrescentar, de qualquer objeto) através dos quais aquelas civilizações ainda nos falam, e se escondem (SCHIAVONE, 2005, p. 61 – os grifos são meus).

Com efeito, o propósito é de questionar, a partir da conceituação de François Hartog (2013), se o século II não teria constituído um novo regime de historicidade, isto é, uma nova consciência do tempo histórico que já não fosse mais antiga, mas também não pudesse ser caracterizada como cristã. Procurarei viabilizar para esses fins o conceito de *pós-Antiguidade*, melhor desenvolvido até hoje por Brandão, através dos estudos de Bakhtin. Não se trata, evidentemente, de negar

quaisquer outras noções de historicidade, mas apenas de evidenciar uma específica que foi determinada por suas ambivalências.

Coloca-se então a pesquisa sob uma situação arriscada, onde o anacronismo fica a espreita de fazer do passado o presente. De todo modo, espero que ao menos a tradução dos vestígios passados, através de conceitos próprios do presente, possa auxiliar na transparência dos mecanismos próprios à investigação histórica acerca da historicidade no século II.

A parte II, “Uma coruja para Atenas: identidades entre ficcionalização e cidadania”, procura preparar o ambiente intercultural, global e desglobalizante das produções pós-antigas, fazendo uma análise comparativa entre alguns trechos de romances, diálogos e filosofias. Com ela, espero que se possa entender a identidade na pós-Antiguidade, sob a complexa relação de negociação, resistência e domínio presente na ideologia romana, que tanto buscou no passado grego meios para sua legitimação e transformação.

Em seguida, a parte III, “Piratarias do amor: tempo e narrativa”, consiste na investigação da historicidade da pós-Antiguidade a partir, sobretudo, de dois romances, a saber, *Quéreas e Calíroe*, de Cáriton, e *Lúcio ou o asno*, de Luciano de Samósata, sob o registro específico do tempo e do dizível. “Ó César!” diz respeito ao que só pode ser dito por meio da ficcionalização da ausência, a fim de revelar a presença ausente do poder. Veremos que o nome anunciado faz o silêncio dizer contra o domínio próprio do *imperium*.

Gostaria, por fim, de fazer três advertimentos:

1. Não se encontrará em qualquer parte ou capítulo da dissertação um espaço reservado exclusivamente para deslindar conceitos, teorias

ou metodologias históricas, uma vez que o arcabouço com o qual se compreende o passado se estende por todo o trabalho. Acredito que a validade do aparato teórico/metodológico apenas se faz ver na medida em que é ele empregado, no contato entre os indícios do passado e o tempo do historiador;

2. Os textos gregos correspondem a traduções feitas por terceiros sem modificação; a traduções feitas por terceiros com modificações minhas; e a traduções feitas por mim. Em todas elas, assumo a responsabilidade. Os textos em grego foram colocados ao lado das traduções somente nos casos em que julguei importante o confronto entre línguas em vista da argumentação;

3. Com Ricoeur, “devo admitir que não tenho regra fixa para o uso do ‘eu’ e do ‘nós’, com exceção do ‘nós’ de autoridade e majestático”, que, além disso, produz um “discurso falsamente desencarnado”, como lembrou Brandão (2014, p. 35). Assim, “digo de preferência ‘eu’ quando assumo um argumento e ‘nós’ quando espero arrastar comigo meu leitor” (RICOEUR, 2007, p. 19), buscando seu assentimento para argumentos sobre os quais assumo inteira responsabilidade.



**PARTE I**  
**O SÉCULO II EM PERSPECTIVA**





# 1

## LIBERDADE, COMANDO E UNIÃO NO *IMPERIUM* DOS ANTONINOS

Sob o título *Declínio e queda do Império Romano*, Edward Gibbon escreveu na segunda metade do século XVIII uma das mais importantes e célebres obras da historiografia moderna acerca do fim do Império Romano. A grandeza do passado investigado tinha apenas um único paralelo até então, o novo domínio colonial e mercadológico conduzido pela Inglaterra sobre a extensão de quase todo o mundo. O declínio e a queda de Roma deveriam servir de lição contra os perigos que o progresso industrial inglês viria a enfrentar no futuro.

Não se tratava do religioso alerta escatológico porvir, muito menos do aprendizado com o passado como a *historia magistra vitae* proporcionou aos antigos, mas da configuração de uma historicidade já moderna: o Estado deveria apropriar-se à força do monopólio da manipulação do futuro, qual o governo dos Antoninos teria se comprometido no século II a colocar o bem comum acima dos interesses particulares.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Entender o imbricamento entre tempos passado e presente, sob o pensamento moderno, é fundamental para situar o pensamento de Gibbon relativo à religião cristã. Segundo Reinhart Koselleck, em meados do século XVIII a sociedade industrial europeia vivenciou progressivamente a substituição da profecia cristã pelo prognóstico laico do Estado: “O prognóstico implica um diagnóstico capaz de inscrever o passado no futuro. Por essa qualidade futura continuamente garantida ao passado é possível tanto assegurar quanto limitar o espaço de manobra do Estado. À medida que o passado só pode ser experimentado porque ele mesmo contém um elemento de futuridade – e vice-versa -, a existência política do Estado é tributária de uma estrutura temporal que pode ser entendida como uma capacidade estática de movimentação. Assim, o progresso descortina um futuro capaz de ultrapassar o espaço do tempo e da experiência tradicional, natural e prognosticável, o qual, por força de sua dinâmica, provoca por sua vez novos prognósticos, transnaturais e de longo prazo” (2006, p. 36).

Gibbon descrevia o Império Romano a partir do testemunho da “mais bela parte da terra e do segmento mais civilizado da humanidade” (GIBBON, 2005, p. 32), que abrangia um domínio cuja extensão fazia inveja a qualquer governante moderno:

o Império tinha acima de 3 mil quilômetros de largura, desde o muro de Antonino e os limites setentrionais da Dácia até o monte Atlas e o trópico de Câncer; que seu comprimento era de mais de 4.800 quilômetros, do oceano ocidental ao Eufrates; que estava situado na parte mais bela da zona temperada, entre 24 e 56 graus de latitude norte; e que se supunha medisse mais de 4,1 milhões de quilômetros quadrados de terra, em sua maior parte fértil e bem cultivada (2005, p. 52).

A vasta extensão de milhares de quilômetros de largura, de outros tantos de comprimento, tendo como fronteira um rio oriental e um oceano ocidental, era preenchida por uma soma total de cerca “de 120 milhões de pessoas, uma população cujo número excede à da Europa moderna e forma a mais numerosa sociedade jamais unificada sob o mesmo sistema de governo” (2005, p. 67).

A política garantiria a territorialidade, caracterizando a noção de temporalidade da época de Élio Aristides como força ordenadora e transformadora do conjunto da civilização romana em seu apogeu e seu efeito sobre as condições da humanidade que deixavam os súditos dos Antoninos admirados: “extenso e amplo como é o Império, o poderoso governo é mais vasto que as fronteiras territoriais com o fim de engrandecê-lo” (*Orat.*, XIV, 206).

A “autoridade estabelecida dos imperadores” sobre os demais povos durante “um ditoso período de mais de oitenta anos”, cuja administração pública foi gerida pela “probidade e aptidões de Nerva, Trajano, Adriano e os dois Antoninos”, levaria o Império, segundo Gibbon, à paz e unidade

internas, “consequências naturais da política moderada e compreensiva adotada pelos romanos” (GIBBON, 2005, p. 32; 67).

Essa política moderada poderia ser observada, por exemplo, na “renúncia a todas as conquistas orientais de Trajano” como “primeira medida de seu reinado”. O imperador teria restituído “aos partos o direito de eleger um soberano independente”, retirando “as guarnições romanas das províncias da Armênia, da Mesopotâmia e da Assíria” e mais uma vez teria instituído “o Eufrates como a fronteira do Império” (2005, p. 39).

De caráter benevolente, Roma divergia frontalmente do que acontecia na Ásia, onde o “despotismo no centro”, “a cobrança de impostos”, “a administração de justiça reforçada pela presença de um exército” controlado por “bárbaros hostis estabelecidos no coração do país e sátrapas hereditários usurpando o domínio das províncias” deixavam o território propício para que súditos fossem propensos à rebelião, “embora incapazes de desfrutar a liberdade” (2005, p. 67). O Império mostrava-se igualmente distinto dos povos bretões, vencidos pelos romanos por terem “bravura mas não comando; amor pela liberdade mas não espírito de união” (2005, p. 35). De acordo com Gibbon, liberdade, comando e união seriam partes constitutivas apenas da cultura romana.

Sem desejar expandir as fronteiras, os Antoninos prefeririam recorrer ao “expediente honroso para aliciar a amizade dos bárbaros” e esforçar-se-iam “por convencer a humanidade de que o poder romano, posto acima da tentação de conquista, era movido tão-só pelo amor à ordem e à justiça” (2005, p. 40). Somente diante de algumas hostilidades de “bárbaros mais ferozes” teria sido necessário o uso da força militar,

composta de homens submetidos à “máxima inflexível da disciplina romana”, qual seja, “que um bom soldado tinha muito mais a temer de seus oficiais que do inimigo” (2005, p. 42).

Sob rigoroso treinamento militar, qualquer sublevação contra o poder imperial era combatida com “louváveis recursos” (2005, p. 42) e, por assim entenderem as nações vencidas, apenas “raras vezes” o “estado de segurança generalizada” (2005, p. 67) era instigado a se mobilizar: “o terror das armas romanas dava peso e dignidade à moderação dos imperadores” (2005, p. 40).

Gibbon desenhava o mundo romano, onde “a obediência era uniforme, voluntária e permanente” e, nesse sentido, não restavam aos povos subjugados mais que a renúncia à esperança “de retomar sua independência”, mal considerando “sua própria existência como distinta da existência de Roma” (2005, p. 67). A longa guerra contra a Pártia deveria ser entendida através da tradição das forças militares que, apenas sendo ostentadas por Adriano e Antonio Pio, tiveram de ser empregadas por Marco Aurélio como recurso último contra as contínuas hostilidades dos povos estrangeiros. A *Pax Romana* contava com a segurança virtual ou com a violência física das batalhas campais. De todo modo, segundo Gibbon, “tão logo os bárbaros eram reduzidos à obediência, suas mentes se abriam a todas as novas impressões de conhecimento e boas maneiras” (2005, p. 62).

Entendia-se que os “Estados e as cidades livres que abraçavam a causa de Roma eram recompensados com uma aliança nominal e acabavam por mergulhar aos poucos numa verdadeira servidão” (2005, p. 60). O domínio sobre o *outro* tinha conotação positivada para Gibbon, pois a cidadania e o que ela representava por meio da cultura, do saber

e da tradição poderiam ser difundidos a toda população. Com o título de cidadania, estendido “ao maior número de seus súditos” na época dos Antoninos, “o grosso das pessoas adquiria o benefício das leis romanas, particularmente dos atraentes artigos que diziam respeito a casamento, testamento e herança, e o caminho da fortuna estava aberto a quantos tivessem suas pretensões secundadas pela proteção ou pelo mérito” (2005, p. 61).

Depreende-se com a leitura de *Declínio e queda* que a liberdade entre os cidadãos deveria ser firmada com a segurança que o sistema político centralizado produzia e difundia. As cidades de governo democrático que mantivessem a multidão submissa mereceriam certamente, segundo a perspectiva do autor inglês, o “direito de cidadania com prudente liberalidade” (2005, p. 58), pois os povos subjugados “podiam ocasionalmente sofrer os desmandos e as injustiças da autoridade delegada”, mas não havia dúvidas de que “o princípio geral de governo era prudente, simples e benéfico” (2005, p. 53).

Em Atenas, tanto quanto em Roma, a “igualdade de cidadania” poderia, por exemplo, ser “representada nos majestosos edifícios destinados a uso público”, demonstrando que o “espírito republicano não foi de todo extinto pela introdução da opulência e da monarquia”. Democracia e republicanismo parecem pouco se diferenciar num mundo pleno de direitos garantidos e respeitados. Ou, de modo contrário, teria o historiador setecentista, em meio a um regime pouco afeito à plebe, ficado constrangido de pronunciar valores da cultura política participativa? Caberia ainda questionar se as experiências

democráticas de Atenas e de outras cidades do período clássico teriam sido inteligíveis aos olhos de súditos modernos.<sup>2</sup>

De todo modo, excetuando-se a breve, conquanto violenta, erupção de indisciplina militar com Calígula e Nero, os “dois séculos que se estenderam de Augusto a Cômodo” não teriam sido manchados por “sangue civil nem perturbados por revoluções”. Gibbon explicava que o “imperador era eleito pela *autoridade do Senado* e com o *consentimento dos soldados*” (2005, p. 98 – os grifos são do autor). A liberdade vacilava, a seu ver, entre liberalidade de um governante e anuência de outras esferas de poder institucionais. A semelhança entre a posição de Gibbon e as ideias republicanas de matriz inglesa não é fortuita.

Já em meados do século XVI, a República Romana e o governo dos Antoninos, que de certa forma era remetido aos tempos republicanos, eram conhecidos pelos revolucionários ingleses como o tempo de liberdade do povo, sob a égide da lei. Gibbon não escondia que a grandeza dos Antoninos residia no compartilhamento de poder entre as instituições políticas, fruto da qualidade de déspotas esclarecidos:

A vasta extensão do Império Romano era governada pelo poder absoluto sob a inspiração da virtude e da sabedoria. Os exércitos foram contidos pela mão branda, mas firme, de quatro imperadores sucessivos cujo caráter e autoridade suscitavam respeito involuntário. As formas da administração civil, cuidadosamente preservadas por Nerva, Trajano, Adriano e os Antoninos, justificam a imagem de liberdade em que eles se compraziam, considerando-se ministros responsáveis perante as leis. *Tais príncipes mereceriam a honra de restaurar a República, tivessem os romanos de sua época*

---

<sup>2</sup> Lembremos que o pensamento republicano há séculos já era reformulado sob o signo da garantia de liberdade e autonomia de um povo em relação a outro e, sobretudo, em relação ao poder papal (cf. SKINNER, 1996). Os autores clássicos, em especial Cícero, foram frequentemente mobilizados para legitimar o direito à resistência política (cf. BARROS, 2013, p. 132). Mas a participação direta da população nos rumos da cidade-república ainda estava longe de ser aceita ideologicamente.

*sido capazes de desfrutar uma liberdade racional* (2005, p. 104 – os grifos são meus).

Esse debate da mediação do bem comum pelos homens mais aptos para governar, sob o domínio da Constituição, foi o centro da discussão de vários republicanos ingleses, como John Locke, Robert Filmer e Algernon Sidney, para quem, por exemplo, a lei deveria impedir o domínio absoluto e arbitrário de um só homem, garantindo “o acesso às magistraturas aos cidadãos mais virtuosos, que se destacavam pelo seu valor, normalmente reconhecido no uso das armas” (BARROS, 2013, p. 170).

A visão de Gibbon que os imperadores romanos encarnavam os valores republicanos é eloquente. Na direção de garantia de direitos, para além da concessão de cidadanias aos novos povos conquistados, o “progresso dos costumes acelerou-se pela virtude ou pela política dos imperadores, e os éditos de Adriano e dos Antoninos estenderam a proteção das leis à parte mais abjeta do gênero humano”. Gibbon dizia respeito ao “direito de vida e morte sobre os escravos”, que graças ao esclarecimento dos imperadores do século II, esse poder há muito exercido e amiúde abusivamente “foi retirado de mãos privadas e reservado apenas aos magistrados”. Liberdade e segurança também combinavam com o valor de igualdade, consideradas as condições e os limites próprios à época, expressa com a abolição das prisões subterrâneas e, especialmente, quando o escravo injuriado pudesse obter “ou a liberdade ou um amo menos cruel”, depois de “queixa justa de tratamento intolerável” (2005, p. 65).

Haveria, ainda, no governo dos Antoninos, a garantia de liberdade religiosa, já que as províncias dominadas poderiam “cultuar a religião de seus antepassados, ao mesmo tempo que, no tocante a honras e

vantagens cívicas, eram promovidas, por graus equitativos, até a igualdade com seus conquistadores” (2005, p. 53). Tolerância, respeito, pluralidade de culto, conciliação, concórdia religiosa, mútua indulgência eram qualificações que evidenciariam a convivência de diferentes religiões em um mesmo ambiente político.

Essa “república de deuses” só poderia existir, de acordo com as ponderações de Gibbon, por haver “a mão moderadora de um magistrado supremo, o qual, por via do progresso do saber e da lisonja, foi gradualmente investido das sublimes perfeições de um Pai Eterno e de um Monarca Onipotente” (2005, p. 54). Assim, o século II seria iluminado suficientemente para que povo, filósofo e governante vissem na religião, cada um a seu modo, a concórdia para o bem viver em comunidade: “as várias formas de culto que vigoravam no mundo romano eram todas consideradas pelo povo como igualmente verdadeiras, pelo filósofo, como igualmente falsas e pelo magistrado como igualmente úteis” (2005, p. 53).

O embate entre os distintos projetos de cristãos e iluministas no século XVIII adentrava o século II projetando, sob a força irônica do autor inglês, um mundo pleno de mitos, crenças e interesses políticos que conviviam tranquilamente com a liberdade de pensamento. Conquanto os imperadores se comportassem como déspotas esclarecidos, o poder político estaria assegurado. Por isso, a “deificação dos imperadores” configuraria o “único caso em que estes se afastaram de sua prudência e modéstia costumeiras” (2005, p. 93). O prenúncio da superstição que se interporá à racionalidade do governo dos Antoninos é anunciado, sem que, contudo, coloque em xeque o período de ouro.



Embora a superstição estivesse dentro do lado cristão tanto quanto do lado pagão, ela não recebeu a mesma censura moral por Gibbon. Dabdab Trabulsi explica que na época do historiador inglês, o século XVIII, “os cristãos estavam ainda por toda a parte, e o paganismo, apesar de se tornar de novo relevante, estava limitado a uma espécie de miragem literária e filosófica. Não se cogitava a reintrodução do paganismo de forma séria” (DABDAB TRABULSI, 1998, p. 115).

A mudança de escala para a vida privada como investigação das explicações do mundo romano no século II visava às tensões anunciadas pelas intrigas fomentadas dentro da própria corte, pelos tremores das relações familiares. Apenas um olhar atento poderia encontrar brechas num século de ouro como esse. Por isso, talvez fosse “quase impossível que os olhos dos contemporâneos” descobrissem “na felicidade pública as causas latentes da decadência e da corrupção” (GIBBON, 2005, p. 80-81). O declínio da *Pax Romana* começava com as intrigas particulares promovidas em torno do filho de sangue de Marco Aurélio, escolhido o sucessor do Império, o que rompia com a tradição de adoção adotada pelos imperadores antecessores a ele.

Contudo, as responsabilidades não poderiam ser atribuídas ao “imperador filósofo”. De virtude “severa” e “afanosa”, colhida nas “pacientes leituras, de muitas e noturnas elucubrações”, Marco Aurélio teria feito de tudo para que seu filho Cômodo seguisse os mesmos passos que o estoicismo permitira-lhe caminhar, sendo “severo consigo mesmo, indulgente com as imperfeições alheias, justo e caritativo com todos” (2005, p. 103). Com tais disposições, Marco Aurélio e Lúcio Vero teriam construído um reinado conjunto que possivelmente seria “o

único período da História em que a felicidade de um grande povo se constituiu no único objetivo do governo” (2005, p. 102).

Nem sempre a virtude dos bons costumes filosóficos poderia ser conciliada com as demandas exigidas pela política.<sup>3</sup> Gibbon fazia observar os limites impostos à liberdade elaborada pela brandura dos bons imperadores, que “constituía a parte mais amável e ao mesmo tempo a falha” do caráter (2005, p. 109), pois, ao redor deles, sempre haveria “homens ardilosos” à espreita para sabotar o poder. Com a morte do pai, Cômodo teria se visto à volta “dos jovens servis e libertinos” que Marco Aurélio teria banido e que logo teriam reconquistado “seus postos e sua influência sobre o novo imperador” (2005, p. 112).

Sob forte influência da historiografia psicológica, Gibbon apresentava dramaticamente a tentativa de assassinato de Cômodo por Lucila, irmã do imperador e viúva de Lúcio Vero, pelo simples motivo de sentir ciúme ao secundarizar o poder na corte imperial. Esse fato teria um efeito intenso, imprevisível e indelével sobre o caráter vacilante de

---

<sup>3</sup> Ainda que a concepção de Maquiavel acerca da *virtú* de um príncipe não fosse compartilhada pelos seus contemporâneos, já no século XVIII a ideia de que aqueles que tenham mais elevada a *virtú* sejam capazes, quando a situação assim o exigir, de se conduzir de maneira absolutamente viciosa, já poderia ser encontrada de modo mais difundido pela sociedade europeia: “O ponto de partida dos teóricos mais convencionais era que, para o príncipe alcançar tais metas, deve estar certo de seguir os ditames da moralidade cristã, sob qualquer circunstância. Já o ponto do qual parte Maquiavel é que um príncipe ‘que agir virtuosamente em todos os casos’ logo descobrirá o quanto ‘há de padecer, em meio a tantos que não são virtuosos’. A crítica fundamental que assim dirige aos pensadores de sua época é o fato de não perceberem aquilo que, a seu ver, define o dilema que caracteriza o príncipe. Como observa, com não pouca aspereza, eles querem ter o direito de expressar sua admiração por um grande condutor de homens como foi Aníbal, mas ao mesmo tempo pretendem ‘condenar o que tornou possíveis suas façanhas’, em especial a ‘crueldade desumana’ na qual Maquiavel, com muita franqueza, vê a chave para o sucesso e a glória de Aníbal. A única saída para esse dilema, insiste ele, consiste em aceitar sem nenhuma reserva que, se um príncipe estiver empenhado seriamente em ‘manter seu estado’, terá de renunciar às exigências da virtude cristã, abraçando de todo o coração a moralidade em tudo diferente que lhe determina a posição que ocupa” (SKINNER, 1996, p. 155). A diferença marcada com Gibbon explicita a virtude fora mesmo da moral cristã.

Cômodo, que se relacionaria com todo o corpo senatorial a partir de então sob a impressão do temor e do ódio (2005, p. 113).

Após esse incidente terrível, com o espírito completamente transtornado, Cômodo chegaria ao “auge da depravação e da infâmia” (2005, p. 121). Abandonava as rédeas do Império, deixando-as aos cidadãos mais indignos, para então se entregar despidoradamente à “ilimitada libertinagem” e a servir apenas a “seus apetites sexuais” (2005, p. 118). Um gosto assaz pelas cotidianas diversões de morticínio impregnava o espírito do jovem Cômodo, consciente do ódio que alimentava dentro da corte contra si. Não havia dúvidas, para Gibbon, de que “os intervalos de luxúria eram preenchidos com os divertimentos mais vis” (2005, p. 119). Com efeito, até mesmo “o membro mais vil da população” teria se indignado ao ver “seu soberano entrar na liça como gladiador e gloriarse de uma profissão que as leis e os costumes dos romanos haviam justificadamente marcado como o ferrete da infâmia” (2005, p. 120).

Mas por que as vicissitudes comuns à maioria das vidas humanas infundiriam no caráter do imperador Cômodo tamanho destempero? Teriam as mesmas trágicas experiências infletido tão negativamente sobre o espírito de Marco Aurélio ou o de Antonio Pio? O que exatamente faria os bons imperadores terem a firmeza diante das situações mais difíceis? Poucas foram as pistas deixadas pelo historiador inglês para responder a tais questões, embora algumas evidências não deixem de ser relevantes por circunscreverem o ambiente cultural que caracterizava a brusca mudança de governo sob um imperador afável para outro vil.

Segundo Gibbon, “a influência de uma época culta e os esforços de uma cuidadosa educação jamais haviam conseguido infundir no espírito

grosseiro e embrutecido de Cômodo qualquer tintura de conhecimento”. Até mesmo Nero, descreve ele, “primava ou fingia primar nas artes elegantes da música e da poesia”. A educação filosófica que Marco Aurélio proporcionou ao filho teria sido ouvida com “desatenção e desagrado”; em compensação, “mouros e partos, que o ensinavam a lançar o dardo e a atirar com o arco, encontraram um discípulo que se comprazia em sua aplicação e cedo igualou o mais hábil de seus instrutores na firmeza do olho e na destreza da mão” (2005, p. 118).

Gibbon poderia concluir afinal que Cômodo teria sido “o primeiro imperador romano totalmente destituído de gosto pelos prazeres do espírito” (2005, p. 119). O fim a que chegou Cômodo não seria resultado, portanto, da negligência do “pai extremoso” para o desenvolvimento do “espírito acanhado do jovem” a fim de “corrigir-lhe os vícios crescentes e torná-lo digno do trono a que fora destinado”. É que o poder do ensinamento, que se revelava tantas vezes eficaz, por vezes, no espírito “daqueles afortunados temperamentos” mostrava-se supérfluo (2005, p. 110).

Temos, com efeito, no “gosto pelos prazeres do espírito” o argumento último que fundamentaria a liberdade, o comando e a unidade de todo o século II. Sem a disposição para o cultivo da própria alma, a “mais bela parte da terra e o segmento mais civilizado da humanidade” correriam risco de se verem desmanchados sob o governo de um imperador de temperamento dúbio (2005, p. 32). O gosto pela filosofia e por tudo o que ela representava asseguraria, com formação de espíritos fortes e temperados, a paz e a justiça no Império.

Da perspectiva distanciada ao olhar atento aos desejos particulares havia um fosso que separava a explicação da experiência temporal no

século II. Não se trata aqui de avançar a questão e falarmos acerca do *cuidado de si*, assunto desenvolvido séculos mais tarde, com Foucault, Hadot e outros. De todo modo, Edward Gibbon já na segunda metade do século XVIII imprimia na historiografia uma dupla forma de ver o século II, caracterizado pelo bom governo dos Antoninos e pelos tremores da vida particular.<sup>4</sup>

Certamente, Gibbon apoiou-se em fontes antigas e, em parte, na historiografia que o antecedeu. Por exemplo, Stephen Stertz (1977) demonstrou como o imperador Juliano, no século IV, já procurava recuperar os ditos e feitos de Marco Aurélio à semelhança do que Platão delineava como conciliação entre filosofia e os cuidados da *pólis*.

A ideia do governo dos cinco bons imperadores também mereceu a atenção de Nicolau Maquiavel, no início do século XVI, tendo escrito que “todos os imperadores que sucederam ao império por herança, exceto Tito, foram maus; os que o herdaram por adoção foram todos bons, assim como os cinco que vão de Nerva a Marco Aurélio; e, assim que caiu nas mãos dos herdeiros, o império arruinou-se” (MAQUIAVEL, 2007, p. 46-47). A sucessão hereditária, de pai para filho, do *imperium* de Marco Aurélio a Cômodo, evidenciava as causas do declínio de Roma.

Tendo apropriado ideias que já faziam parte das representações que as fontes antigas faziam de si mesmas, bem como de outras ideias

---

<sup>4</sup> Essa dupla perspectiva, cheia de ironias e ambiguidades, faz parte da construção narrativa tipicamente inglesa do século XVIII: “Este sutil equilíbrio, que atenua sem nunca obscurecer, consegue produzir um efeito singular, que aumenta ainda mais a contigüidade da reconstrução moderna com a imagem oferecida pelo discurso antigo, pois acaba por conferir ao século II retratado na *History* o mesmo revestimento solar e noturno que vimos formar-se quando situamos o julgamento político de Aristides no contexto da sensibilidade de seu tempo. Aquela que, para os contemporâneos, era uma visão de esplendor incerto, reflorescia com uma combinação de cores que repetia a tonalidade antiga: a luminosidade parecia esfumada por um tipo de “melancolia” historiografia (uma palavra usada por Gibbon), como se alguém avistasse a perfeição de uma paisagem, já conhecendo as proporções do desmoronamento que irá destruí-la. *Em todo caso, a época dos Antoninos permanecia para Gibbon o auge do império*” (SCHIAVONE, 2005, p. 35 – os grifos são meus).

que circulavam no ambiente cultural inglês, Gibbon parece ter sido o primeiro historiador capaz de reapresentar o século II através de uma configuração nitidamente moderna, que se perpetua de certo modo até os dias de hoje. É curioso observar que nem mesmo sob a severa crítica historicista, a alusão aos Antoninos com tamanhos qualitativos deixou de ser reproduzida por parte dos historiadores.

Paul Noyen, seguindo os passos aprendidos com Gibbon, reafirmava em 1955, em importante artigo publicado pela revista *L'Antiquité Classique*, a partir de estudos sobre a atividade legislativa no Império Romano, que havia significativa semelhança entre as *Meditações* de Marco Aurélio e os éditos do imperador. Um dos estudos mais revisitados da historiografia contemporânea em vista dos ditos e feitos de Marco Aurélio, o artigo de Noyen ajudou a ratificar as posições que situavam a política promovida pelo imperador como ações filosoficamente orientadas pelo estoicismo e que, em decorrência disso, ajudaram a construir as bases de um governo justo.

Assegurar a alimentação para as crianças do Império teria sido, por exemplo, atributo inerente à caridade do imperador filósofo (NOYEN, 1955, p. 374). Também em relação à mulher, embora Noyen tenha sublinhado que o programa de Marco Aurélio não tenha sido precisamente revolucionário, seu governo teria sido “progressivamente feminista” por fazer justiça às jovens contra os abusos recorrentes de tutores. Mas não somente de casos específicos o governo dos Antoninos foi marcado. Toda a legislação seria reformulada em vista da “fundação da seguridade social”, tendo como um de seus principais objetivos a abolição completa da escravidão, ainda que não tenha conseguido concretizá-los (1955, p. 375-376). Marco Aurélio encarnaria

definitivamente a figura do imperador de ação, aplicando a teoria estoíca ao cotidiano do governo (1955, p. 378).

Anthony Birley publicava uma biografia do imperador em 1966 na mesma linha de Noyen, asseverando que os preceitos estoícos teriam sido colocados em prática, o que fazia da administração do imperador filósofo um período mais fraterno para se viver.<sup>5</sup> No “mundo cosmopolita” dos Antoninos, de “população multilíngue”, haveria qualquer coisa “no ar” que lembrasse “o século XVIII” (BIRLEY, 2000, p. 23) – seu entusiasmo com o século II deixa entrever a referência historiográfica de que partiu para narrar a grandeza de um momento do Império Romano.

Algumas pequenas tensões na vida social, por isso mesmo, não deixariam de escapar aos olhos de Birley, que apontava, entre outras coisas, o fardo da “aristocracia rural e dos comerciantes citadinos” por terem de sustentar com os próprios bolsos “a autonomia de governos locais” (2000, p. 20-22). O cosmopolitismo anunciado pela *Pax Romana* de Birley reforçava a ideia de pluralidade de concepções políticas sustentada apenas por meio de um governo centralizado.

Embora G. R. Stanton tenha já em 1969 argumentado contra as posições de Noyen e Birley, relativizando a ligação precipitada entre os ensaios estoícos e a atuação política de Marco Aurélio, existe, sem muito exagero, certa hegemonia de publicações que reproduzem a concepção de que o governo dos Antoninos, ainda que matizadas as asserções da

---

<sup>5</sup> O estoicismo como mediação entre política e teoria seria relativamente matizado por Birley: “Marco, nas *Meditações*, nunca nomeou a si próprio como estoíco. Em certo sentido, ele é melhor descrito como um eclético, pois estava atraído por alguns elementos de outras filosofias. De todo modo, ele tinha pouco interesse nos aspectos mais técnicos do estoicismo, como a lógica e a física. Mas o estoicismo, unido com o melhor da tradicional perspectiva romana, personificado como característica dos Antoninos, deu a Marco sua filosofia de vida” (2000, p. 98).

historiografia precedente, representa o esforço da promoção de avanços morais em algumas práticas sociais no Império Romano. A avessa posição de Marco Aurélio às práticas de lutas entre gladiadores foi lembrada, com esse intuito, por Pierre Hadot em *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle*.<sup>6</sup>

A publicação de Hadot em 1992 merece especial atenção, por ser, a meu ver, a obra que melhor perfaz a intermediação entre o extenso e notável mundo descrito por Aristides e o “gosto pelos prazeres do espírito” de Marco Aurélio, agora sob o signo da *cidade interior*. Os contatos por vezes conflituosos da fortaleza espiritual do imperador diante das vicissitudes morais da sociedade romana revelariam o descompasso entre governo e povo, entre desejo de progressos filosóficos de um lado e entrega desenfreada aos desejos mais ímpios de outro.

Observada à escala intermediária, nem tão distante, nem tão próxima aos indivíduos do século II, Hadot percebeu que o Império a que Marco Aurélio sucedeu passava por graves problemas, de “catástrofes naturais, dificuldades militares e políticas”, além de “lutos familiares” que o sujeitavam ao empenho diário na condução do governo (HADOT, 1997, p. 15).

Entretanto, tais apontamentos não levavam a desqualificar a grandeza do que teria sido o período sob o comando dos Antoninos; pelo contrário, todas essas dificuldades evidenciariam de modo ainda mais veemente o esforço singular de conciliação entre teoria filosófica e ação política. Quanto mais conturbado teria sido o Império, maiores teriam

---

<sup>6</sup> “Quando Marco Aurélio recorreu aos gladiadores para combater no Danúbio, havendo uma interrupção dos espetáculos em Roma, o povo já dizia que o imperador, retirando-lhe os prazeres, desejava convertê-lo à filosofia. Em todo caso, Marco Aurélio deve ter considerado o caso como um pequeno progresso, não negligenciável, como obtém-se do que nos conta Dion Cássio” (HADOT, 1997, p. 323).



sido os esforços do imperador de reformular valores e concepções de vida em vista do bem comum.

Na Antiguidade, o filósofo deveria ser compreendido como qualquer um que vivesse filosoficamente, isto é, “que conduzisse uma vida filosófica” cotidianamente, “professando um modo de vida diferente de outros homens” (1997, p. 16-17). Marco Aurélio teria direcionado a filosofia para o cuidado com o mundo político assim assinalada:

Cuidado para não se *cesarizar* (Ὅρα μὴ ἀποκαισαρωθῆς), para não se imbuir; isso costuma acontecer. Preserve-se simples, bom, puro, grave, desafetado, amigo da justiça, piedoso, benévolo, afetuoso, firme no cumprimento do dever. Lute por permanecer tal qual se quis formar na Filosofia. Venere os deuses, socorra os homens (*Medit.*, VI, 30).

A lembrança do governo de Júlio César servia de exemplo histórico, forjado no seio da própria sociedade romana, como referência de governo injusto. O ideal platônico de constranger os filósofos, porquanto não lhes interessasse o poder, a se dedicarem à política, seria, portanto, um imperativo ético irrecusável:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de fazê-lo, não haverá tréguas dos males (...) para as cidades, nem sequer (...) para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos (*Resp.* 473c-e).

Sendo a melhor concretização possível desse ideal, Marco Aurélio teria se comprometido a transformar os valores, as opiniões, a maneira de enxergar o mundo que tanto fascinavam a “massa humana”, mas que

pouco contribuía para o progresso humano (HADOT, 1997, p. 322). Brando, o imperador filósofo saberia que a “humanidade jamais seria perfeita”, mas poderia ser feliz, se de tempos em tempos obtivesse, ao menos, pequenos “progressos morais” (1997, p. 323). E, com a resposta de Marco Aurélio para a pergunta “matam-no, espostejam-no, perseguem-no com maldições?”, poder-se-ia concluir que a fortaleza para enfrentar essas intempéries deveria ser encontrada dentro de si: “Que há nisso que impeça sua mente de conservar-se pura, sensata, prudente, justa?” (*Medit.*, VIII, 51).

Os méritos desses progressos não caberiam somente a Marco Aurélio, mas em parte aos *pepaideuménoi*, elite intelectual que gravitava em torno da corte romana, composta não apenas de cidadãos afeitos ao estoicismo. De acordo com Hadot, peripatéticos, cínicos, acadêmicos, dentre outros, fariam parte dessa constelação de filósofos que, juntos com o imperador, governariam toda a extensão do domínio romano (HADOT, 1997, p. 20-33).

Esse círculo de produção filosófica, literária e histórica procurava reconciliar, segundo Hadot, a monarquia com alguns traços perdidos da democracia grega. A liberdade (*eleuthería*) não significaria mais a possibilidade dos indivíduos de participarem da vida política da cidade, mas deveria agora ser compreendida como “proteção e seguridade dos indivíduos, liberdade individual (direito de se exprimir) ou ainda como possibilidade das cidades de conservarem suas tradições e certa autonomia municipal e, sobretudo, para o Senado, a capacidade de influenciar nas decisões do imperador” (1997, p. 318).

Temos, portanto, diferenças pronunciadas entre os apontamentos de Hadot e a extensa narrativa de Gibbon, embora sejam visíveis os

pontos de contato acerca do governo dos Antoninos. Em ambas as investigações, apesar de atualizadas com a investigação de *Meditações* e fundamentadas na descrição objetiva dos acontecimentos, permitindo a liberdade de julgamento prático, os cuidados filosóficos para o governo político com Marco Aurélio não ultrapassavam o pensamento hegemônico sobre os limites da igualdade social.

Remontando às teorias de Platão, Hadot tentava explicar que o estoicismo acreditaria que a repartição *igualitária* não poderia ser “proporcional ao valor”, mas em “função do valor e do mérito de cada um” (1997, p. 309). No campo político, a igualdade seria do mesmo modo apenas uma *igualdade geométrica*, isto é, “a distribuição seria proporcional à *areté*, que significava no passado a nobreza aristocrática” e no Império significava “para os estóicos a nobreza da alma, a virtude”.

Segundo Hadot, essa distribuição desigual de poder para diferentes espíritos não poderia ser atribuída à aristocracia, no sentido de conferir riqueza e poder distintamente; de modo contrário, ela deveria ser compreendida no sentido de “fazer intervir a consideração do valor e da responsabilidade morais em todas as decisões da vida política e privada” (1997, p. 235). Os exercícios espirituais consistiriam, antes de mais nada, na “disciplina da ação”, que implicava essencialmente no “serviço à comunidade humana, na devoção ao outro e no espírito de justiça” (1997, p. 324).

Sob o ponto de vista dessa perspectiva historiográfica, o pensamento acerca da igualdade, da liberdade e da participação política jamais toma a forma dos limites políticos experimentados pela sociedade romana. Do mesmo modo, a teoria da liberdade doada pelos imperadores, com a concessão e a ampliação da cidadania no Império,

não responde suficientemente às movimentações de estratos sociais mais baixos, que geravam frequentemente tensões, pressões e conflitos na estrutura de poder do *imperium*.<sup>7</sup>

Vemos, portanto, que há uma série de reinterpretações, reavaliações, nuances, desvios, matizações que reformulam parte das questões anunciadas por Edward Gibbon, mas que não alteram o quadro geral descrito por ele, o de que o século II, sob o bom governo dos Antoninos, deveria ser caracterizado pela liberdade em meio ao *imperium*, pelo comando generoso do governante e pela unidade que o sistema político imprimia à pluralidade cultural e territorial do Império Romano.<sup>8</sup> Não é de se estranhar que até o hollywoodiano filme de Ridley Scott, *O Gladiador* (2000), no qual Cômodo reaparece como a própria encarnação do mau governante no reino dos bons e justos, compartilhe essa tradição historiográfica.<sup>9</sup> Marco Aurélio, ao conciliar o saber filosófico com a prática política, seria o símbolo síntese do período e a *Pax Romana*, um fato dado e consolidado.

---

<sup>7</sup> Com a perspectiva de Hadot, é possível creditar ao século II certa dicotomia que acaba dividindo a sociedade romana entre os sábios que governam e os brutos de espírito que (mal) obedecem. Por isso, parece que Hadot tanto hesitou em encontrar as causas de declínio e queda do Império. Embora o período tenha produzido importantes interlocutores, seria preciso destacar o descompasso filosófico entre imperador e súditos, que evidenciava a desconfiança de Marco Aurélio face às “qualidades intelectuais e morais de seus subordinados” (HADOT, 1997, p. 314). Porém, com isso, voltamos, uma vez mais, às intrigas de corte narradas por Gibbon.

<sup>8</sup> O intuito aqui não é fazer uma extensa recapitulação das produções mais importantes que de algum modo ou de outro retomaram o modelo de Gibbon para narrar o século II. Certamente Rostovtzeff (1977) foi, por exemplo, um importante historiador que acompanhou os ensinamentos de Gibbon, acrescentando novas questões ao período dos Antoninos.

<sup>9</sup> Não se deve desconsiderar a importância da democratização da tradição clássica por meio de produções culturais de massa no século XX como forma de divulgação e circulação de saberes antes restritos à parcela da sociedade. Uma investigação mais atenta pode revelar surpreendente apropriação de temas, de acordo com questões próprias da contemporaneidade, e a partir disso uma consciência temporal específica sobre o passado. Martin Winkler (2009), a meu ver, é quem melhor trilhou tais caminhos de pesquisa.

O reconhecimento em Marco Aurélio na figura de um Sócrates, senão ideal, mas possível, parece em meu entendimento obstar a reflexão sobre os jogos de poder, as estruturas políticas de promoção e ascensão social, os personalismos políticos tão recorrentes em uma época em que os espaços de discussão já há muito tinham perdido a mesma eficácia dos tempos clássicos. Não que se corrobore aqui a imagem de que o Império Romano tenha abolido por completo os espaços políticos. Nesta pesquisa, o argumento vai à direção contrária... de ambas as formulações.<sup>10</sup>

Ao contrário do que Birley e Hadot procuraram afirmar, tentando aproximar as duas faces de Marco Aurélio, o imperador romano e o filósofo estoico, Stertz argumenta que o que Marco Aurélio pôs em prática pouco difere do que fizeram outros imperadores “não-filósofos” (STERTZ, 1977, p. 435). Na mesma linha, Stanton observou que as leis que diziam respeito à melhoria de vida das mulheres, escravos e crianças, tão alardeadas por P. Noyen, foram frutos não exatamente de Marco Aurélio, mas de seus antecessores (STANTON, 1969, p. 574). A perspectiva adotada aqui procura, contudo, ir além das críticas feitas por Stertz e Stanton, ao encontrar na representação dos modos do *bom governar* os mecanismos próprios de uma época para melhor negociar as tensões de um mundo marcado pelo desafio da interculturalidade globalizada.<sup>11</sup>

A admiração de Aristides pela grandeza do Império Romano poderá assim ser revista sob um novo ângulo, como sugere Schiavone:

---

<sup>10</sup> Peter Brown comenta que o século II, ao contrário do que muitos estudiosos afirmaram, presenciou um “mundo de pouca privacidade, onde a não participação era rapidamente reconhecida” (BROWN, 1993, p. 4).

<sup>11</sup> Na Parte II serão abordados os conceitos de interculturalidade e globalização no Império Romano.

Fica claro que o que chamava a atenção de Aristides, e que ele procurava expressar em uma construção literariamente eficaz, não dizia tanto respeito à grandeza dos príncipes e de suas tarefas. Era a força ordenadora e transformadora do conjunto da civilização romana em seu apogeu e seu efeito sobre as condições anteriores da humanidade que o deixavam estupefato e admirado (SCHIAVONE, 2005, p. 20).

Com efeito, acredito ser necessário deslindar a imagem de uma democracia mansa sob os bons governantes Antoninos, conduzida em grande medida pela auto representação feita por Marco Aurélio em *Meditações*.<sup>12</sup> Primeiro, porque essa representação acaba por naturalizar certos conceitos, vocábulos, termos, expressões que, ao passar dos anos, reapresentados em outras conjunturas históricas, sociais, linguísticas, políticas, mobilizam novas semânticas. Ou seja, é preciso estar atento sobre os deslocamentos de sentidos operados da Antiguidade clássica para a helenística. Segundo, porque a apropriação, a produção e a circulação da ideia de democracia imperial escondem e, por isso mesmo, revelam as tensões subterrâneas de uma sociedade em conflito.<sup>13</sup>

Não parece fortuito que Marco Aurélio tenha explicitado, sem o menor escândalo entre seus pares, a necessidade de intervir no regime de memória e esquecimento face aos desafios do domínio político, definido por Flower (2006) como constituição da cultura política romana desde a República:<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Como diz Whitmarsh, “Marco, o autor, controlador consciente que trouxe à luz tais palavras, está perdido de nós; o que nós temos é o ‘Marco’, a construção textual engendrada pelas palavras escritas na página” (WHITMARSH, 2001, p. 222).

<sup>13</sup> De modo contrário, seria possível que ficássemos impassíveis diante da construção discursiva de Gilberto Freyre sobre “democracia racial” brasileira? Não há dúvidas de que essa historiografia faz parte de projetos políticos bem delimitados, de interesses específicos para os quais a integração unilateral parece ser solução mais adequada que o impacto, por vezes, violento, entre as diferenças.

<sup>14</sup> Segundo Flower, no pensamento romano, “a memória não era tida como estado ou produto naturais. Ao invés disso, o esquecimento foi considerado condição mais normal, com o passado recuando e se desconectando do presente. Uma vez que a cultura da comemoração era cuidadosamente cultivada e

Quem se deixa fascinar pela glória póstuma não imagina que cada um dos que o hão de lembrar morrerá logo por sua vez, e depois também quem dele receber a lembrança, até se extinguir toda recordação na sucessão de fachos que se acendem e apagam. Suponhamos, porém, imortais os que hajam de recordar e imortal a memória. Que te adianta isso? Já não digo que não te adianta na morte; mas, em vida, de que te serve o louvor? Salvo, é claro, nos propósitos da administração (πλὴν ἄρα δι' οἰκονομίαν τινά, *Medit.*, IV, 19).

Procura-se desconfiar quando o assunto se trata de democracia e de seus valores correlatos (*isegoría, eleuthería, isonomía*), esses conceitos que hoje nos parecem indelévels. Pergunta-se, pois: democracia para quem? A definição de cidadania se dava sob que critérios? Em que condições materiais, organizativas, psicológicas e teóricas operava-se o sistema político? Indagar pelos seus limites equivale a observar com mais acuidade os diversos jogos de poder instituídos, os interesses subjacentes a cada posição, os pressupostos discursivos que alimentam e prescrevem determinados *status quo* e, não menos, as múltiplas tentativas de subversão que, sob um controle contínuo e insistente, são rigorosamente silenciadas, quando não proscritas, mas que por vezes acabam deixando suas marcas nas produções culturais.<sup>15</sup>

---

deliberadamente invocada, a memória romana (*memoria*) pode ser designada precisamente como oposição ao extenso esquecimento, no qual muito do passado era dado já como distanciado. Tal atitude era o resultado de um mundo onde a vida era frequentemente curta e impraticável, desembocando num tempo que parecia se mover rapidamente, mudando com o passar das gerações" (FLOWER, 2006, p. 2-3).

<sup>15</sup> Michael Grant em *The Antonines: the Roman empire in transition* (1994), responde bem a essas questões, ao trazer para o centro da história os bandidos, os setores pauperizados, os cidadãos endividados, apesar de sua temerosa visão sobre a "invasão de imigrantes" nos inícios da década de 1990 o tenha impedido de compreender o que significou a interculturalidade para a promoção política no séc. II.





# 2

## CULTURA DE SI, SIMETRIA SEXUAL E RITO DE PASSAGEM NO INÍCIO DA ERA CRISTÃ

É verdade que Foucault, apoiado nos estudos de Pierre Hadot, voltou-se para o século II a fim de refletir acerca dos exercícios espirituais cuja virtude da vida privada e o domínio das paixões colocavam-se em prática na atividade do poder político.<sup>1</sup> Marco Aurélio, uma vez mais, teria sido o melhor exemplo da formulação dessa experiência ao estabelecer os modos de governar a partir do cuidado de si, da moderação, do autocontrole, enfim, da constituição de um *éthos* próprio que conciliasse política e filosofia: “toda uma elaboração de si por si seria necessária para essas tarefas que serão realizadas tanto melhor na medida em que não se esteja identificado de modo ostentatório com as marcas do poder” (FOUCAULT, 1985, p. 97).

Essa conciliação fazia parte, no entanto, de um programa mais amplo. A sexualidade, ou melhor, as transformações em torno da sexualidade ao longo dos primeiros séculos de nossa era estariam no centro das questões filosóficas, mas também dos tratados médicos, da literatura e até mesmo da onirocricia. O conjunto de produção cultural revelaria não exatamente rupturas, revoluções, mudanças radicais com a tradição anterior, mas antes nuances, desvios e intensificações de

---

<sup>1</sup> Em meio de concordâncias, há algumas divergências entre Hadot e Foucault no que tange a “estética da existência”, isto é, a filosofia vista como metodologia terapêutica (cf. HADOT, 1987, p. 229-233).

comportamentos eróticos e conjugais já formulados pelos tempos de Platão, Isócrates e Aristóteles.<sup>2</sup>

Se antes Gibbon recorria às tramas de cortes e familiares para acelerar as mudanças ocorridas entre o século dos Antoninos e o mundo cristão, Foucault deslocava a história para o lento desenvolvimento de transformações no mundo privado, expresso nas interpretações dos sonhos, tão minuciosamente estudadas por Artemidoro, nos preceitos médicos de Galeno, nos conselhos matrimoniais de Plutarco, todos em vista do cuidado de si. O tempo já não era visto sob a extensão de todo um Império, mas das relações produzidas pelos indivíduos de sua elite. Cadenciado, o ritmo da vida cotidiana sofria ligeiras alterações, alguns sobressaltos levados por má dietética ou sonhos que anunciavam maus augúrios, mas nada que rompesse as experiências compartilhadas de modo abrupto entre um século e outro:

as inflexões são sensíveis: uma atenção mais viva, com mais inquietação a propósito da conduta sexual, uma importância maior atribuída ao casamento e às suas exigências, e menos valor atribuído ao amor pelos rapazes: em suma, um estilo mais rigoroso. *Estamos na ordem das evoluções lentas*. Mas, através de temas que se desenvolvem, se acentuam e se esforçam, pode-se perceber uma modificação de outro tipo: ela concerne à maneira pela qual o pensamento moral define a relação do sujeito com a própria atividade sexual (1985, p. 42 – os grifos são meus).

A constituição do ser moral, com os devidos cuidados sobre a sexualidade, poderia ser vista, por exemplo, na onirocricia. *Sobre a interpretação dos sonhos* de Artemidoro seria a um só tempo o desafio de

---

<sup>2</sup> A concepção adotada por Foucault a respeito do século II faz parte de uma historiografia representada especialmente por Peter Brown, com *The Making of Late Antiquity*, livro publicado em 1978. Com ele, Foucault junto a *História da Sexualidade III: o cuidado de si* serviu de inspiração para muitas outras pesquisas, a saber, as de Paul Veyne, David Konstan, Sophie Lalanne e as de muitos outros.

método utilizável como manual para a prática cotidiana e o “tratado de alcance teórico sobre a validade dos procedimentos interpretativos” (1985, p. 14). Para tanto, os sonhos eram divididos basicamente em duas categorias: “por um lado, os sonhos do desejo (*enúpnion*) dizem o real da alma em seu estado atual; por outro, os sonhos do ser (*óneiros*) dizem o futuro do acontecimento na ordem do mundo” (1985, p. 19). Assim, o que se passava nas noites de sonho guardaria sinais que, por meio da decifração metodológica, conseguiriam desvelar os sentidos do presente e anunciar o futuro.

Prostituição, matrimônio, relação sexual do senhor com escravos etc. eram objetos de interpretação e deveriam ser analisados à luz das condições sociais, isto é, por meio do “contexto dessa vida familiar, econômica, social, que ele se esforça em reencontrar nas imagens do sonho” (1985, p. 35):

quanto a ser penetrado por alguém de seu conhecimento, isso é vantajoso para a mulher, não importa quem a penetre. Já para o homem, se for penetrado por outro mais rico e mais idoso, é bom, pois se costuma receber algo de tais pessoas; mas se for mais jovem ou pobre, é nefasto, pois se costuma dar a tais pessoas uma parte do que se tem (ARTEMIDORO, *Onirocrit.*, I, 78).

Era preciso, pois, “a fim de conduzir a própria existência do homem, de dono da casa, de pai de família, saber decifrar os sonhos que então se produzem” (FOUCAULT, 1985, p. 35). Saber interpretar sonhos faria parte de um conjunto de exercício de atenção consigo mesmo, em vista do prognóstico que representava o estado da vida no presente ou o prenúncio do que estaria por vir. Nenhum detalhe poderia deixar de ser tomado em nota, já que cada informação auxiliaria nos cuidados de si.

Por isso, aquele que estivesse disposto a cercar todas as tramas de interferência na vida deveria ir além da orinocricia, consultando outros campos do saber. O conhecimento médico seria fundamental para a formulação desses exercícios e, assim, o “o aperfeiçoamento da alma que se busca na filosofia, a *paidéia* que esta deve assegurar,” foi tingida “cada vez mais com as cores médicas” (1985, p. 60), promovida, por exemplo, nos tratados escritos por Galeno.

Como diferença em relação a outros autores do passado que também escreveram tratados médicos, mas ainda compartilhando a ideia difundida por toda a Antiguidade sobre o isomorfismo entre os órgãos sexuais de homens e mulheres, Galeno procuraria entender o gozo sexual não mais apenas pela agitação do sangue, que formava o esperma.<sup>3</sup> Para o médico do século II, era o *pneûma* que inflaria os órgãos sexuais, mas também que procuraria “fugir violentamente para fora do corpo e que se escapa no esperma no momento da ejaculação” (FOUCAULT, 1985, p. 113).

O corpo seria um grande mecanismo em funcionamento, cuja unidade seria assegurada pelo *pneûma*. Nesse momento, deveria ser observada a cadeia de conexões causais que desde a “cosmogonia da reprodução a uma patologia das excreções espasmódicas” fundamentariam a natureza do *aphrodisios* (FOUCAULT, 1985, p. 115). Em razão dessa economia global do *pneûma*, era também a partir da análise

---

<sup>3</sup> Laqueur explica que “embora Aristóteles certamente considerasse os corpos masculino e feminino especificamente adaptados aos seus papéis particulares, ele não via essas adaptações como sinais de oposição sexual. As qualidades de cada sexo levavam à vantagem comparativa de um ou do outro com relação à casa ou ao revide de ataques, da mesma forma que para Galeno o calor menor das mulheres mantinha o útero para dentro e criava um local de temperatura moderada para a gestação. Mas essas adaptações não eram a base da diferenciação ontológica. Na carne, portanto, os sexos eram visões mais ou menos perfeitas um do outro. Somente na medida em que o sexo era nulo para a natureza da causalidade é que os tipos de sexo eram claros, distintos e diferentes” (LAQUEUR, 2001, p. 45).

da natureza que se deveriam encontrar os mecanismos causadores de temíveis doenças.

Na atividade sexual poderiam ser encontrados, portanto, as patologias de determinadas afecções do corpo. Não se trataria mais de analisar, no século I e II, o corpo como funcionamento ambíguo, em que “as relações sexuais podiam aliviar condições – um comportamento apático e indolente – causadas por excesso de fleuma, o humor úmido e pegajoso associado com o cérebro” (LAQUEUR, 2001, p. 50).

O entrecruzamento entre saúde e doença passaria, sob um olhar cada vez mais desenvolvido, sistemático e aguçado, por valorizações precisamente antitéticas sobre o sexo. Os perigos da prática sexual seriam agora descritos como “efeito de uma fragilidade geral do corpo humano e de seu funcionamento” e, com efeito, na abstinência sexual poderiam ser encontrados inúmeros remédios contra as doenças que avançavam sobre o corpo do indivíduo no século II (FOUCAULT, 1985, p. 126). Controlar o corpo sexual seria também um aspecto de dietética geral e de outras disciplinas corporais, que encontravam na afinidade fisiológica entre geração e nutrição, comer e procriar, a forma de lidar com os relacionamentos eróticos.

Por isso, também no ideal filosófico, a exemplo de Plutarco, os textos mostrariam que o homem deveria “regular sua conduta não somente a partir de um *status*, de privilégios e de funções domésticas, mas também a partir de um ‘papel relacional’ com respeito à sua mulher”. A constituição do sujeito ético no século II, segundo Foucault, sofreria um forte deslocamento da tradicional e hierárquica relação entre homem e mulher para o “jogo complexo de reciprocidade afetiva e de dependência recíproca” (1985, p. 87).

Ao se interrogar pela vulgarização da filosofia e, portanto, pela sua generalização, Hadot diria que essa seria uma característica da época comum entre todas as doutrinas filosóficas: “a filosofia está presente em tudo, nos discursos, nos romances, na poesia, na ciência, na arte”, o que constituía um deslocamento em relação à Antiguidade clássica, pois o fazer filosófico se instituía como modo de viver e pensar “segundo a norma da sabedoria, isto é, uma marcha, um progresso, de algum modo assíntota, para o estado transcendente” (HADOT, 1987, p. 205-206).

Todos esses cuidados com o corpo e com a alma, nos dizeres de Foucault, traduziriam uma época marcada pela *cultura de si*, expressão que anunciava:

o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo [e] é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber (1985, p. 50).

A cultura de si consistiria nos regimes de saúde, nos exercícios físicos sem excesso, na satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades, nas meditações, nas leituras, nas anotações de estudos, nas conversações, nas lembranças “das verdades que já se sabe mas de que convém apropriar-se ainda melhor” – ocupar-se de si, dizia Foucault, não seria uma sinecura, nem exercício da solidão, mas sim uma verdadeira intensificação das relações sociais (1985, p. 56-58).

Todos esses preceitos da cultura de si teriam significativa importância em relação ao comportamento sexual e erótico dos indivíduos no século II. Substância ética de moderação, controle dos excessos, dominação das paixões, o prazer sexual seria colocado cada vez mais “naturalmente na franqueza do indivíduo, na fragilidade, na necessidade em que ele se encontra de fugir, de escapar, de se proteger e de se manter abrigado” (1985, p. 72).

Contudo, não se deveria entender que as “exigências de austeridade sexual que foram expressas na época imperial” prenunciavam “a manifestação de um individualismo crescente”, apontando para um mundo cristão porvir. Peter Brown, anos antes, já insistia que a Antiguidade Tardia deveria ser compreendida através da redistribuição e reorquestração de componentes existentes há séculos no Mediterrâneo (BROWN, 1993, p. 8). Alguns anos depois, ironicamente anunciava que deveríamos descartar “a ideia romântica e difundida de que o mundo romano pré-cristão era um ensolarado Éden do não-recalcado” (BROWN, 1990, p. 29).

Ao contrário desse senso comum difundido, as exigências sobre o comportamento sexual no século II seriam antes de mais nada a caracterização de um “fenômeno de um bem longo alcance histórico, mas que conheceu nesse momento seu apogeu: o desenvolvimento daquilo que se poderia chamar uma ‘cultura de si’, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo” (FOUCAULT, 1985, p. 40). Foucault não deixava de alertar aos leitores que o período analisado ainda estava “longe de uma experiência dos prazeres sexuais em que estes serão associados ao mal, em que o comportamento deverá se submeter à forma universal da lei e em que a decifração do desejo

será uma condição indispensável para aceder a uma existência purificada” (FOUCAULT, 1985, p. 72). A intensificação dos exercícios da alma em vista de melhor controle sobre os desejos e os instintos, ao mesmo tempo que já evidenciava relativo deslocamento em relação ao passado antigo, ainda estava distante do ideal expresso pelo cristão Clemente de Alexandria, no final do século, para quem o desejo, muito além de ser controlado, deveria ser nem mesmo experimentado (BROWN, 1990, p. 36).

Teríamos, portanto, um Império “cuja tônica fora estabelecida desde longa data por pessoas austeras e cuidadosas” (BROWN, 1990, p. 29). A marcha da história é lenta, gradual, permeada de micro rupturas sociais vistas somente com muita acuidade no desenvolvimento da intensificação das relações pessoais já há séculos evidenciadas por filósofos, poetas e historiadores do período clássico.<sup>4</sup> É preciso qualificar as mudanças da vida privada na vida pública, identificadas nas relações conjugais.

Em contrapartida ao mundo clássico, no mundo helenístico a “posição do homem-cidadão” teria perdido “uma parte de sua importância política”, enquanto a mulher teria apreciado certa liberdade a partir do novo “papel econômico” e de “independência jurídica” que encarnava (FOUCAULT, 1985, p. 82). Cada vez mais, a moderação da conduta do homem casado deveria ser vista na soberania de si sobre si, manifesta na prática dos deveres com relação aos outros.

---

<sup>4</sup> Sobre o *modus vivendi* em torno do século II, Brandão lembra que os homens santos “evitam contato com homens, buscando o deserto; reúnem-se às atividades profanas e ao trabalho lucrativo, dedicando-se à contemplação; impõem-se um regime alimentar frugal, incluindo regras complicadas quanto ao que comer e beber em cada situação; purificam-se com frequência; dormem em leitos toscos; exercitam-se no controle dos desejos; dedicam-se ao estudo e à atividade literária” (BRANDÃO, 1991, p. 111-112).



A “intensificação do cuidado de si” seria expressa “com a valorização do outro”, sendo uma nova maneira pela qual a questão da “fidelidade” sexual testemunharia essas mudanças (1985, p. 150).

É assim que Foucault colocava a experiência conjugal, entre homem e mulher, nos termos de *simetria sexual*. Isso não significaria que a relação homoerótica tornar-se-ia uma figura condenada. O amor entre rapazes, ainda presente na poesia e na arte, sofreria um desinvestimento filosófico: “o interrogá-lo, em vez de procurar nele uma das formas mais elevadas possíveis de amor, vai-se objetar-lhe, como insuficiência radical, sua incapacidade para instaurar as relações de prazer” (1985, p. 192).

A relação entre sociedade romana, sexo e corpo se dava de acordo com o estatuto social dos parceiros sexuais, se ativo ou passivo. Veyne afirmava que a sociedade “prestava uma atenção exagerada a ínfimos pormenores do traje, da pronúncia, dos gestos, do modo de andar, para perseguir com seu menosprezo os que traissem uma falta de virilidade, independentemente de suas preferências sexuais” (VEYNE, 1986, p. 44).

Para Konstan, o relacionamento homoerótico sempre frustrado, representado pelos romancistas Xenofonte (*Ântia e Habrócomes*), Longo (*Dáfnis e Cloé* ou *As pastorais*) e Aquiles Tácio (*Clitofonte e Leucipe*), serviria de exemplo como experiência desigual ou assimétrica, em oposição ao relacionamento heterossexual. Organizado como gênero discursivo, o romance favoreceria a paixão completamente recíproca dos protagonistas (KONSTAN, 1994, p. 26-30).

Por isso, a intensificação do cuidado com a simetria sexual privilegiaria o casamento, que tomaria cada vez mais o valor de “um contrato desejado pelos dois cônjuges, que nele se engajam

pessoalmente”, num sistema de “deveres ou de obrigações que, certamente, não são iguais, mas são compartilhados” (FOUCAULT, 1985, p. 80-81). A igualdade se manifestaria na união de desejos recíprocos, ao invés de se dar apenas por contratos movidos por interesses econômicos e políticos.

O século II presenciaria, pois, a transformação da moral cívica para a moral do casal. Na velha moral cívica, explicava Veyne, “a esposa era apenas um instrumento da função de cidadão e chefe de família; fazia filhos e aumentava o patrimônio. Na segunda moral, a mulher é uma amiga; tornou-se a *companheira de toda uma vida*” (VEYNE, 2009, p. 47 – os grifos são do autor).

A infidelidade do homem casado, tão veementemente condenada por Musônio Rufo, passaria a ser desincentivada, embora não fosse punida legalmente como a infidelidade da mulher casada que se relacionasse com outro parceiro, ainda que o homem estivesse impedido de contrair qualquer relacionamento com uma mulher já casada. É certo que a maior parte dos casos de infidelidade de homens que se deitavam com suas escravas assumiria simplesmente uma afirmação, entre tantas outras, “do poder do senhor sobre o corpo de seus dependentes” (BROWN, 1990, p. 30).

Contudo, a simetria sexual, vista como harmonia interna de um casamento, deveria ser entendida como uma exigência ética. Segundo Foucault, “se, de fato, fosse permitido ao marido fazer com uma serviçal o que se pede à mulher para não fazer com um escravo, equivaleria a supor que a mulher é mais capaz do que o homem de se dominar e de governar seus desejos”. Assim, o homem deveria encarar o vínculo

conjugal com “um sistema que equilibra com exatidão as obrigações no uso dos prazeres” (FOUCAULT, 1985, p. 173).

Na mesma direção, Brown escrevia que o que tornaria significativo o século II seria “a frequência com que a harmonia doméstica associada à família nuclear era simbolicamente destacada, como parte de um desejo público, para enfatizar a harmonia desenvolvida da ordem romana” (BROWN, 1990, p. 24). O zelo para consigo próprio seria também a manifestação da concórdia nupcial, um “tranquilizador microcosmo da ordem social” (1990, p. 25).

A essa ordem social não deveria ser atribuída a intervenção por parte do poder público. Não se encontrará, diz Foucault, um “projeto para uma legislação coercitiva e geral dos comportamentos sexuais”. O que se evidenciaria nos textos dos primeiros séculos da nossa era, mais do que novas interdições sobre os atos, seria

a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo; a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; a importância de se respeitar a si mesmo, não simplesmente em seu próprio status, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando o seu uso ao casamento ou à procriação (FOUCAULT, 1985, p. 46).

Enfim, o casamento, segundo essa perspectiva, expressaria as mudanças do tempo no século II, não por se reinventar sob novo formato, mas por manifestar um relacionamento mais geral enquanto prática, “mais público enquanto instituição, mais privado enquanto modo de existência, mais forte para ligar os cônjuges e, portanto, mais eficaz para isolar o casal no campo das outras relações sociais” (FOUCAULT, 1985, p. 82).

A literatura romanesca deveria ser compreendida no conjunto desse lento desenvolvimento da vida privada, que implicava em fortes inflexões nas relações sociais. Tendo como centro do enredo o amor virginal entre dois adolescentes aristocratas, que deveriam passar por peripécias e infortúnios com o drama da separação e da ameaça da violação de seus corpos, o romance antigo culminava no final feliz, sob a “exigência de uma abstinência que se modela muito mais sobre a integridade virginal do que sobre a dominação política e viril dos desejos” (1985, p. 225).

Para Foucault, o resguardo da virgindade ou da abstenção sexual em meio à concupiscência sexual dos outros, deveria ser entendido como “uma escolha, um estilo de vida, uma forma elevada de existência que o herói escolhe, no cuidado que tem consigo mesmo” (1985, p. 227).

Os piratas, que interrompiam o enlace amoroso dos jovens amantes e que por vezes apaixonavam-se pelos protagonistas, ameaçando-lhes a vida e o relacionamento amoroso, jamais poderiam concretizar suas paixões juntos aos heróis sob suas posses. O poder que exerciam sobre suas vidas condicionaria a assimetria de um possível relacionamento erótico entre eles, pirata e herói/heroína, enquanto os infortúnios de existência dos jovens subjugados caracterizariam até nesse momento a igualdade da situação (KONSTAN, 1994, p. 30-45).

David Konstan argumenta que os heróis nos romances antigos teriam a marca do sofrimento e da passividade nas suas ações, ao contrário do modelo do herói épico, uma vez que a simetria sexual caracterizaria a submissão dos heróis diante dos infortúnios, não sob o signo da covardia ou da efeminação, mas da condição, na Antiguidade Tardia, de equivalência da opressão, entre homem e mulher, à qual se

encontravam submetidos (1994, p. 15-26). A fidelidade sexual seria a única forma de agir diante de um destino incerto.

A provação da “fidelidade” entre o casal seria, nos termos de Foucault,

muito mais a prova preparatória para essa união, o movimento que a ela conduz, e no qual encontrará sua realização. Amor, virgindade e casamento formam um conjunto: os dois amantes têm que preservar sua integridade física, como também sua pureza de coração até o momento de sua união, que deve ser compreendida no sentido físico mas também espiritual (1985, p. 228).

Em recente estudo, Sophie Lalanne procurou problematizar a provação dos adolescentes como constituição do rito de passagem para a idade adulta, tema comum a todos os cinco romancistas canônicos gregos, a saber, Cáriton (*Quéreas e Calírroe*) e Heliodoro (*As etiópicas*), além dos já citados Xenofonte, Longo e Aquiles Tácio.

As narrativas de amor representariam o rito de passagem sob três características: a formação de um casal heterossexual fundado no casamento ou destinado a ele; o exílio forçado que toma a forma de uma longa viagem marítima; e a preparação à idade adulta constituída de vicissitudes como características dramáticas. Diante desses três temas, residiria “a originalidade irreduzível do romance grego, em que se deve procurar a origem das mentalidades gregas à época do Império” (LALANNE, 2006, p. 13).

Segundo a autora, a resistência, por parte da moça, aos perigos do mundo bárbaro e à agressividade sexual de adultos, e a descoberta da coragem, por parte do rapaz, constituiriam o ritual de maturidade que os jovens aristocratas helenizados deveriam se submeter para encontrar, de volta à pátria, a integração social num estatuto superior,

que lhes permitiria aceder ao mundo dos adultos, posição social onde se usufruía o poder (2006, p. 101-128). Mais do que agir pela garantia da fidelidade sexual, o casal deveria passar por provações intensas a fim de amadurecer e assumir a responsabilidade nas estruturas políticas da cidade.

Embora a leitura de Lalanne evidencie certa discordância analítica da que é feita por Konstan e a despeito de que o repertório bibliográfico citado aqui seja reduzido em relação ao volume de publicações sobre o tema, acredito que a partir dos textos expostos não seja muito difícil de encontrar algumas regularidades de interpretação para o século II.

Konstan e Lalanne compartilham, por exemplo, da ideia proposta por Foucault, a *cultura de si*, como ponto de partida para a reflexão do estatuto da sexualidade no mundo romano helenizado. Seja qual for a interpretação escolhida, o leitor poderá compreender com ambas as pesquisas a lenta desagregação do mundo clássico que viria a ser sobreposto pelo cristianismo, constituindo um verdadeiro terceiro tempo revelado pelo imbricamento entre vida privada e pública: no Império Romano, a moral vigente teria passado pouco a pouco de uma concepção do “homem político” à de um “homem interior” (VEYNE, 2009, p. 72).

O tempo, sob essa perspectiva, se inscrevia nos corpos dos indivíduos e por meio deles narravam-se as graduais mudanças nas estruturas mentais do período clássico, pois não bastaria falar da “ascensão do cristianismo no mundo romano simplesmente em termos da passagem de uma sociedade menos repressiva para outra mais repressiva. O que estava em jogo era uma mudança sutil na percepção do próprio corpo” (BROWN, 1990, p. 35).

A extensão geográfica do Império pouco importava para a compreensão da sociedade romana no século II. Em compensação, o espaço da história devia ser encontrado nas relações cotidianas dos indivíduos. Não se procurava, como Gibbon, o desfecho de um bom governo nas intrigas familiares, isto é, não se transitava de uma escala a outra de análise *para* explicar as transformações sociais, pois elas eram a própria constituição do que significava o século II. Tempo de movimento, por certo lento e gradual, mas, de toda forma, tempo de mudanças. O mundo político, admirado por Aristides, pois governado com sabedoria pelos Antoninos, era então reconfigurado com a cidade interior. As histórias romanescas produzidas nesse período seriam a melhor expressão desse contexto, no qual o corpo e o desejo individual carregavam as marcas do mundo político possível.

As conclusões a que chegaram tais autores partem de pressupostos teóricos e metodológicos para a análise das fontes. Acredito que, caso entenda-se que a literatura deva ser compreendida de forma diferente de outros tipos de fontes, como os tratados filosóficos e médicos, é necessário dispor de outros instrumentos metodológicos para interrogar o passado. Ainda que Konstan tenha observado que Foucault pouco atentou para a construção *literária* das representações sobre o amor, parece que a perspectiva da qual compartilha falta com atenção em relação à qualidade fictícia dos textos literários. Para ser mais exato, existem fortes indícios que permitem creditar aos romancistas do século II o uso de um repertório temático, sob a construção da narrativa fictícia em prosa, com a finalidade de *enganar* os leitores – é sobre essa especificidade, ausente nessas análises, que acredito ser necessário nos debruçarmos com maior atenção.

Sob esse aspecto, as fontes literárias podem revelar-se polifônicas e, por isso mesmo, de leituras múltiplas possíveis. Por exemplo, de modo diferente das leituras foucaultianas a respeito do relacionamento homoerótico de Clínia, personagem do romance de Aquiles Tácio, Whitmarsh entende que a representação do amor homoerótico não-ideal, tendo um desfecho trágico, expressa a crueza de uma realidade vivida muito mais que o melodrama de conveniência dos jovens amantes Leucipe e Clitofonte (WHITMARSH, 2011, p. 162). Os diferentes relacionamentos sexuais poderiam despertar reações distintas em cada leitor.

Entendo, com Foucault, que a identidade discursiva varia de acordo com as funções enunciativas e, dessa maneira, acredito que uma perspectiva mais atenta às construções de representação e ficção feitas por meio da literatura possibilita ativar saberes locais, “descontínuos, desqualificados, não legitimados”, dando visibilidade a novas e outras vozes discursivas, estranhas ao mundo cultural hegemônico (FOUCAULT, 2008, p. 171).

É com essa disposição, em vista da sexualidade ficcionada pelos romancistas, que Simon Goldhill problematizou a cultura grega no século II, questionando as leituras foucaultianas a partir da irônica e sugestiva publicação *Foucault’s virginity*. Se a análise de Foucault e dos demais historiadores privilegiou a intensificação da austeridade sexual e a virgindade como elementos centrais para a compreensão do século II, Goldhill procurou compreender a “formação de uma cultura de negociação sobre a sexualidade” a partir de um olhar atento à construção *narrativa* dos romances (GOLDHILL, 2002, p. xi-xii).



Em primeiro lugar, a perspectiva de negociação permite que as identidades formuladas no século II sejam entendidas na constituição específica de cada situação, na qual as escolhas, as partilhas, as recusas, as resistências fazem parte de um jogo complexo e dinâmico, que, a despeito de ter regras próprias, comporta infinita possibilidade de ser mobilizado e atualizado. Isto é, a produção cultural pode ser vista como meio pelo qual “indivíduos e grupos controlam outros grupos ou resistem a esse controle, um meio para mudar a sociedade ou para impedir a mudança, para afirmar ou suprimir as identidades culturais” (BURKE, 1995, p. 41), o que caracteriza um entendimento flutuante da linguagem praticada socialmente.

As operações de negociação cultural jamais se referem a fronteiras permanentemente fixadas nem à teleologia estabelecida (BRANDÃO, 2014, p. 17). Nessa direção, mais do que definir as fronteiras que marcavam a diferenciação do tempo no século II, a respeito tanto da Antiguidade clássica quanto do período subsequente, com o nascimento da religião cristã, a aposta nessa pesquisa recai sobre o entendimento de que parte da sociedade do Império Romano, marcada pela interculturalidade, foi capaz de reinventar o mundo político, entendido sob uma nova dinâmica que se fazia, também, pela circulação da produção literária.

Em segundo lugar e conseqüentemente, os romances podem ser analisados para além da mera confirmação do que outros documentos “mais sérios” já nos disseram anteriormente. Se não se pode depreender da literatura um sentido nela mesma, mas apenas na relação mimética que se perfaz desde a experiência vivida à reconfiguração pela recepção, como diz Ricoeur, a negociação de identidades – e não só as identidades

sexuais estudadas por Goldhill – dificilmente poderá ser compreendida por uma metodologia universalizante e estanque.

Como nos alerta Koselleck, a diversidade do material analisado requer ferramentas metodológicas variadas para a compreensão articulada acerca das experiências humanas (KOSELLECK, 2006, p. 133). É preciso, então, estar atento à composição construtiva e à circulação social dos romances, entendidos como produtos *diferenciados* do período, no sentido de que constituem a invenção de um novo gênero discursivo.

Ao contrário do historiador, que se vincula sempre a um lastro de confiança do leitor, o que Ricoeur denominou por *representância* (RICOEUR, 2007, p. 274-296), o artista não está sujeito a narrar algo que aconteceu, sendo permitido que narre sobre o que poderia ter acontecido. Contudo, muito além dessa posição, deve-se atentar para o fato, como explicitou Luciano de Samósata, que o *poietés* tem *ákratos eleuthería*, isto é, “liberdade pura” que lhe permite, para além dos acontecimentos verossímeis, narrar coisas que jamais poderiam acontecer (*Hist. Conscr.*, 8). Essa perspectiva exige acautelamento em relação à *hýbris* do historiador em tomar a representação literária como discurso direto sobre a realidade (BRANDÃO, 2001, p. 33-55).

Com efeito, é mais que legítimo questionarmos se não há evidências do surgimento de uma nova consciência do tempo a partir de uma nova forma de narrar as experiências vividas, pois a literatura pode se mostrar espaço singular de expressão de desejos latentes ou até mesmo inexequíveis.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Sevcenko sintetiza bem a questão, tentando pensar a produção literária para o Brasil República: “produtos de situações concretas de carência e privação, e que encontram aí o seu âmbito social de correspondência, propenso a transformar-se em público leitor” (SEVCENKO, 2003, p. 30).

Reardon não mediu palavras para caracterizar o significado do chamado renascimento retórico e da invenção do romance no século II, tratando-os como verdadeira “revolução” ao fazerem da prosa fictícia um espaço, antes de mais nada, de prazer, de entretenimento, de diversão, ao invés de servir apenas à instrução de sua audiência (REARDON, 1971, p. 231-232).<sup>6</sup> Considerada “tópos quente” durante o século II, em vista de um entendimento *menos* tratadístico e, portanto, menos didático, sobre a produção literária, a virgindade pode ser compreendida por lentes que ultrapassam o mundo regulamentado pelo cuidado (GOLDHILL, 2002, p. 2).

A produção de um novo gênero discursivo, que procurou alçar o humor, a crítica, o complexo jogo que exigia do leitor lidar com seus valores, experiências e expectativas, será tomada, então, como parte fundante não apenas de uma expressão cultural mas também como expressão de uma nova consciência sobre o tempo. Vale notar que, apesar dos méritos “não desprezíveis na renovação dos estudos sobre a Antiguidade”, a historiografia que leu esse período a partir da lenta transição assim obscureceu um ponto essencial:

Insistindo no processo de formação do mundo tardo-antigo, e no inextrincável entrelaçamento de velho e novo que o acompanhou (sobretudo nas regiões orientais), uma parte dessas pesquisas acabou por sugerir mais ou menos explicitamente a ideia de uma transição calma e quase imperceptível entre o império do século II e a Europa da Alta Idade Média, ocultando, mesmo sem querer, o aspecto de ruptura e catástrofe que tal passagem apresentou, pelo menos no Ocidente (SCHIAVONE, 2005, p. 44).

---

<sup>6</sup> Mas nem sempre a posição de Reardon deve ser acolhida, como a de creditar ao romance antigo, face ao moderno, a infância de um gênero, marcado pela simplicidade expressa pela prosa (cf. REARDON, 1971, p. 310).

Refazer o caminho, agora pelo lado inverso, saindo da literatura para as relações sociais, talvez ajude a matizar alguns sentidos aplicados sob transferência às produções culturais do período helenístico, que foram amiúde, ao longo dos séculos, estigmatizadas como esteticamente inferiores daquelas feitas no período antecedente e, por vezes, relegadas ao segundo plano pelas análises históricas. Mas, se podemos avançar nas questões ora propostas, é porque há várias décadas outros autores insistiram na importância de estudar os romances.

# 3

## PLURILINGUISMO, PROSA FICTÍCIA E CRONOTOPO NUM MUNDO PÓS-CLÁSSICO

Mikhail Bakhtin parece ter sido o primeiro autor a tirar as consequências mais profundas e radicais dos romances gregos, vistos sob o caráter fictício da narrativa em prosa. Em *Questões de literatura e estética*, compilação de ensaios escritos entre as décadas de 1930 e 1940, o autor russo mergulhou no século II para lá encontrar a invenção de um gênero discursivo ideologicamente diversificado e popularmente enraizado. O nascimento do romance indicaria a expressão de uma nova historicidade já não mais reconhecível pela produção cultural clássica – tratar-se-ia de um tempo pós-clássico.

Com intuito de investigar a invenção do romance, foi preciso refazer criticamente um longo percurso de produção poética, desde Aristóteles e Agostinho, passando pela “poética cartesiana” do neoclassicismo, até o “ideologismo concreto” de Humboldt. Consideradas as diferenças e nuances, as produções teóricas sobre a poesia teriam canonizado certos “sistemas ideológicos”, junto a seus métodos de estudo e “ensino de línguas mortas”, servindo à mesma tarefa de “centralização e de unificação das línguas europeias” (BAKHTIN, 1998, p. 81).

Essa força centrípeta da “vida verbo-ideológica”, que teria unificado uma multiplicidade de línguas diferentes numa “língua-mãe”, seria melhor compreendida, assim, na hipervalorização do pensamento

linguístico e estilístico dos gêneros poéticos. Com a estetização das línguas sócio-históricas em torno da poesia, a pluralidade de visões sobre o mundo teria se limitado às “escórias do processo criativo”, já que “essa pureza monovocal e essa franqueza intencional, irrestrita do discurso poético acabado, é obtida a preço de uma certa convencionalidade da linguagem poética” (BAKHTIN, 1998, p. 113).

A língua do poeta, segundo Bakhtin, seria constituída exclusivamente pela sua própria linguagem, alheia à “sensação de historicidade, de determinação social e da especificidade de sua própria linguagem”, pois, para aclarar o mundo de outrem, o poeta jamais se valeria da “linguagem de outrem como sendo a mais adequada para este mundo” (1998, p. 93-95). As contradições, os conflitos, as dúvidas, inerentes ao mundo vivido, descobertas pelo poeta, teriam sido reinterpretadas por um discurso único, incontestável, que anularia as ambiguidades da dúvida: “na poesia”, o discurso sobre a dúvida seria “um discurso indubitável” (1998, p. 94). O poeta não faria, assim, mais do que um pobre discurso em si mesmo, ignorando sua posição social, sua posição externa, o seu destino (1998, p. 99).

Isso não significaria que ao entrar na literatura e participar da linguagem literária, os dialetos deixassem de perder, no solo dessa linguagem, “sua qualidade de sistemas sóciolinguísticos fechados”. De acordo com Bakhtin, os dialetos, nessa condição de artificialidade, seriam deformados e deixariam “de ser aquilo que eram enquanto dialetos”. Mas, ao contrário do discurso poético, a linguagem literária conservaria nela a “elasticidade linguística dialetológica” e a “condição de língua alheia”, que deformariam “igualmente a linguagem literária em que penetram”, deixando ao mesmo tempo “de ser aquilo que era” (1998, p. 101).

Bakhtin dizia que a linguagem literária seria um “fenômeno profundamente original, assim como a consciência linguística do literato que lhe é correlata; nela, a diversidade intencional (que existe em todo dialeto vivo e fechado), torna-se *plurilíngue*: trata-se não de uma linguagem, mas de um diálogo de linguagens” (1998, p. 101 – o grifo é meu). Essa ideia de pluralidade de mundos linguísticos que, inteligível e significativa na literatura, seria “inacessível para o estilo poético” (1998, p. 93). O autor russo não guardava, enfim, meias palavras para caracterizar a linguagem poética, essa “linguagem dos deuses”, “autoritária”, “dogmática”, “conservadora”, “fechando-se à influência dos dialetos sociais não literários” (1998, p. 90-103).

Diametralmente oposto à linguagem poética, o prosador-romancista não eliminaria as “intenções alheias da língua feita de diferentes linguagens de suas obras”, não destruiria as “perspectivas sócio-ideológicas (mundos e micromundos sócio-ideológicos) que se desenvolvem além das linguagens do plurilinguismo”; pelo contrário, ele introduzi-las-ia em sua obra, utilizando de “discursos já povoados pelas intenções sociais de outrem, obrigando-os a servir às suas novas intenções, a servir ao seu segundo senhor”. Por conseguinte, “as intenções do prosador *refratam-se* e o fazem *sob diversos ângulos*, segundo o caráter sócio-ideológico de outrem, segundo o reforçamento e a objetivação das linguagens que refratam o plurilinguismo” (1998, p. 105 – os grifos são do autor). O prosador mediria o seu mundo, portanto, com as “escalas linguísticas alheias” (1998, p. 95).

Também o dia “político” de “ontem” e o de “hoje” não teriam a mesma linguagem comum; com efeito, na miríade de linguagens alheias, coexistiriam contradições sócio-ideológicas entre passado e

presente. Ao contrário da poesia, que despersonalizaria os dias na sua linguagem, a prosa dar-lhes-ia “representantes em carne e osso”, e confrontando-os “dialogicamente em diálogos romanescos irreversíveis” (1998, p. 98). Seria como se o autor, explicava Bakhtin, “não possuísse linguagem própria, mas com seu estilo, com sua regra orgânica e única de um jogo com as linguagens e de uma refração nelas das suas autênticas intenções semânticas e expressivas” (1998, p. 116).

Não se deveria confundir os supostos autores e narradores numa mesma prosa fictícia:

O autor e o narrador supostos recebem um significado totalmente diferente quando eles são introduzidos como portadores de uma perspectiva linguística, ideológico-verbal particular, de um ponto de vista peculiar sobre o mundo e os acontecimentos, de apreciações e entonações específicas, tanto no que se refere ao autor, quanto no que se refere à narração e à linguagem literária “normais” (1998, p. 117).

O narrador deveria ser compreendido como ficção de outrem, pois seria sempre o discurso de outrem, numa língua de outrem, no tocante à variante da linguagem literária, à qual se opõe a linguagem do narrador. O autor também deveria ser entendido como categoria do fictício, não sendo confundido com o escritor:

O autor se realiza e realiza o seu ponto de vista não só no narrador, no seu discurso e na sua linguagem (que, num grau mais ou menos elevado, são objetivos e evidenciados), mas também no objeto da narração, e também realiza o ponto de vista do narrador. Por trás do relato do narrador nós lemos um segundo, o relato do autor sobre o que narra o narrador, e, além disso, sobre o próprio narrador. Percebemos nitidamente cada momento da narração em dois planos: no plano do narrador, na sua perspectiva expressiva e semântico-objetal, e no plano do autor que fala de modo refratado nessa narração e através dela. Nós adivinhamos os acentos do



autor que se encontram tanto no objeto da narração como nela própria e na representação do narrador, que se revela no seu processo (1998, p. 118).

Embora embaralhasse as fronteiras entre autor e narrador, Bakhtin era extremamente rigoroso quanto à distinção entre as duas categorias, alegando que não “perceber esse segundo plano intencionalmente acentuado do autor significa não compreender a obra” (1998, p. 118).

Haveria ainda um terceiro plano, no qual o autor não estaria na “linguagem do narrador nem na linguagem literária normal”, mas utilizaria de ambas para “não entregar inteiramente as suas intenções a nenhuma delas”: o autor permaneceria como que um “terceiro na disputa entre as duas”. Assim, no plano linguístico, o autor teria a possibilidade de “não se autodefinir, de transferir as suas intenções de um sistema linguístico para outro, de misturar a ‘linguagem comum’, de falar *por si* na linguagem de outrem, e *por outrem* na sua própria linguagem” (1998, p. 119).

Outros gêneros exerceriam especial função na estrutura dos romances, criando variantes particulares do gênero romanesco, tais como a confissão, o diário, o relato de viagens, a biografia, a carta (1998, p. 124). História, sociedade, ideologia, gêneros discursivos comporiam, assim, a linguagem do prosador-romancista que seria “diversificada e internamente dialogizada”, revelando a “transformação social plurilíngue” (1998, p. 132).

A invenção desse novo gênero discursivo, por volta do século II, possibilitaria perceber a consciência de um tempo “artisticamente visível”. Tendo utilizado e fundido em sua estrutura quase todos os gêneros da literatura clássica, os índices da temporalidade no romance

antigo, dizia Bakhtin, transpareceriam no espaço, e o espaço revestir-se-ia de sentido e seria medido com o tempo. A escala de análise não sai da imensa extensão territorial para a vida dos indivíduos; é a grandeza dos espaço mesmo que fala sobre as experiências temporais vividas pelos cidadãos. Tratar-se-ia do cruzamento de séries e de sinais que caracterizariam o *cronotopo artístico* (1998, p. 211).

O cronotopo dos quatro romances gregos, dito canônicos, excetuando-se *Dáfnis e Cloé*, seria caracterizado pela aventura de proações num mundo estrangeiro.<sup>1</sup> Toda a ação do enredo se desenrolaria entre dois polos de ação, que trariam em si o significado biográfico das personagens: por um lado, o encontro e a repentina paixão entre herói e heroína e, por outro, a chegada de volta à pátria do casal, unidos em matrimônio.

Embora a história se desenvolvesse em grande parte *entre* essas duas pequenas e importantes passagens biográficas, nada em absoluto modificaria o que elas representavam essencialmente, isto é, o amor entre o jovem casal permaneceria “absolutamente inalterável no transcorrer de todo o romance”, a castidade deles seria preservada, o casamento confundir-se-ia *naturalmente* com o amor dos heróis “apaixonados, desde o primeiro encontro no início do romance, exatamente como se entre esses dois momentos nada tivesse acontecido, como se o casamento tivesse sido realizado no dia seguinte ao encontro” (1998, p. 215-216).

---

<sup>1</sup> *Dáfnis e Cloé* representaria, segundo Bakhtin, um cronotopo distinto do de aventura: “No seu centro há um cronotopo idílico-pastoril, mas envolto pela desagregação; sua limitação e estreiteza estão destruídas, ele está cercado de todos os lados pelo mundo estrangeiro e ele mesmo torna-se meio estrangeiro; o tempo idílico-natural já não é tão denso, ele está rarefeito pelo tempo de aventuras. Indubitavelmente não se pode relacionar o idílico de Longo com um tipo do romance grego de aventuras. Essa obra terá sua linha própria também no desenvolvimento histórico posterior do romance” (1998, p. 227).

As peripécias aventurosas num mundo verdadeiramente hostil, repleto de raptos, fugas, prisões, libertações, mortes fictícias e ressurreições, em nada acrescentariam ou alterariam a construção das personagens dos jovens amantes. Entre os dois momentos biográficos, haveria um “hiato extratemporal” que não deixaria “*vestígio* no caráter e na vida dos heróis” (1998, p. 216). O tempo de aventuras do tipo grego teria “necessidade de uma extensividade espacial *abstrata*” (1998, p. 224), que fundaria o caráter dos heróis, excluindo “qualquer devir, qualquer evolução” (BAKHTIN, 1997, p. 226).

A ausência de historicidade, que qualifica a passagem de tempo e com ela as transformações físicas e psicológicas enfrentadas pelas personagens, estaria assentada na própria geografia atemporal descrita pelos romances, em que “cidades, construções e obras de artes” não teriam quaisquer “*vestígios de época*”, quaisquer ligações substanciais com “as particularidades de cada país que figura no romance, com sua estrutura sócio-política, sua cultura, sua história”. O espaço, no romance, entraria “na aventura unicamente como um prolongamento despojado e abstrato” da narrativa, o que explicaria, inclusive, a divergência entre os pesquisadores quanto à datação da origem de cada romance, variando “de cinco ou seis séculos” (1998, p. 217; 224).

Esse cronotopo abstrato revelaria também a imobilidade dos indivíduos, não havendo qualquer possibilidade de “constituição, crescimento ou transformação”; nada seria “suprimido, refeito, alterado, criado de novo, dentro do mundo em si”. O tempo de aventura não deixaria rastros. Todas as peripécias experimentadas durante todo o enredo apenas confirmariam “tão-somente a identidade de tudo aquilo que havia no início” (1998, p. 233). Definitivamente, dizia Bakhtin,

os cronotopos clássicos do tipo grego, em que o tempo histórico, concreto e localizado, entrelaçava-se estreitamente com o tempo mitológico, seriam “quase antípodas do mundo estrangeiro dos romances gregos” (1998, p. 228).

Temos, enfim, três perspectivas distintas acerca das transformações sócio-históricas por volta do século II e, conseqüentemente, da consciência do tempo por parte de seus cidadãos. Vemos que o tempo dos romances gregos descrito por Bakhtin divergia daqueles narrados tanto por Gibbon, quanto por Foucault. Por um lado, consideradas as diferentes fontes para análise, a descrição de espaço de longas extensões, abrangendo “países” inteiros, não seria traduzida como admiração de um *imperium*, mas antes como referência de localidades abstratas, tecnicamente (e mecanicamente) narradas, sem determinação e concretude dos tempos áureos do governo dos Antoninos; por outro, a vida dos indivíduos seria representada completamente ilimitada pelo tempo e espaço, alheia às vicissitudes e incapaz, por conseguinte, de interpor qualquer aprendizado e transformações de caráter por entre as aventuras que fluem com facilidade e velocidade espantosas, sucedendo-se umas às outras e obedecendo unicamente ao poder absoluto do acaso. Nesse cronotopo, os heróis poderiam ser apenas passivos e imutáveis; seus movimentos forneceriam as principais unidades de medida do espaço e do tempo.

Desse modo, seriam os romances gregos exceção dentro da teoria bakhtiniana sobre a prosa fictícia? Seria evidenciada, pela ausência de quaisquer características históricas nessas narrativas antigas, a germinação de um gênero discursivo que apenas séculos mais tarde

desenvolver-se-ia de acordo com o plurilinguismo sócio-ideológico? Vejamos adiante como Bakhtin tentou resolver o impasse.

O poder anárquico da *Týkhe* seria possível apenas porque a descrição atemporal do espaço e do tempo nos romances permitiria que o enredo fosse desenrolado de acordo com a coincidência casual, isto é, tudo aconteceria *de repente e justamente*, como se nada pudesse acontecer um minuto antes ou um minuto depois (1998, p. 218). As concomitâncias fortuitas e não fortuitas dos acontecimentos seriam estabelecidas de acordo com uma lógica divina, jamais ao alcance dos desejos humanos, privados de quaisquer iniciativas. Esse tempo do acaso das aventuras seria, segundo Bakhtin, o “tempo da intrusão das forças irracionais na vida humana” (1998, p. 220).

Porém, a passividade dos heróis diante dos desgovernos do destino não significaria simplesmente a movimentação de seus corpos físicos de modo aleatório pelo espaço; diante dos desvarios das vicissitudes vividas, os heróis procurariam *se resguardar* e, inalterados, retirariam desse jogo, “de todos os reveses do destino e do acaso, uma absoluta *identidade consigo mesmo*”, que seria o “*centro organizador* da imagem do homem no romance grego” (1998, p. 229 – os grifos são do autor).

A marca da atemporalidade descrita nos romances seria a característica histórica e sócio-ideológica mais singular da identidade dos indivíduos antigos, ou melhor, da sociedade pós-clássica, expressa pelos romances gregos, que estariam ligados “às profundezas do *folclore das sociedades primitivas*” (1998, p. 219 – os grifos são do autor). A imutabilidade da personalidade dos heróis guardaria a necessidade mais recôndita da sociedade antiga na luta contra os descaminhos da

Natureza justamente por demonstrar a representação da constância, da solidez de sua identidade:

Por mais empobrecida e desfigurada que esteja a identidade do homem consigo mesmo no romance, permanece nele, apesar de tudo, um grão precioso de humanidade popular, a fé herdada no poder indestrutível do homem em sua luta contra a natureza contra todas as forças inumanas (1998, p. 229).

Assim, “o martelo dos acontecimentos” não fragmentaria nem forjaria nada, ele apenas provaria “a solidez do produto já fabricado”, sendo esse o “sentido artístico ideológico do romance grego” (1998, p. 230).

A representação do indivíduo “privado e isolado” nos romances antigos significaria a falta de pertencimento a um “todo social”. Perdidos num mundo estrangeiro, os heróis dos romances diferenciavam-se fundamentalmente do “homem público [e político] dos gêneros antigos precedentes”, pois até mesmo as guerras receberiam seu significado “exclusivamente no plano das relações amorosas” (1998, p. 231). Os acontecimentos políticos adquiririam significado no romance somente através da vida particular e afetiva dos jovens apaixonados.

O cronotopo de provação de aventuras dizia, portanto, de um mundo pós-clássico, em que o indivíduo, inseguro diante das dificuldades vividas, fechava-se cada vez mais na esfera privada. Reafirmando o caráter idêntico, inalterável às vicissitudes, o final do romance asseguraria o gozo dos leitores, satisfeitos com a fictícia manutenção das identidades próprias, mas que saberiam, intimamente, que na vida tudo se transforma. A sociedade helênica sob o Império Romano não se sentia mais como pertencendo ao passado tradicional, ainda que se sentisse impedida de se repensar diferentemente de

outrora. Por conseguinte, o mundo pós-clássico guardava em si uma contradição explícita: a mudança em relação ao passado residia no desejo mesmo de inalteração.

Não que isso significasse o sentido totalizante da (in)consciência temporal vivenciada nesse período. Pois, em seguida ao cronotopo de aventuras de provação, Bakhtin apresentava outros dois cronotopos a partir do estudo de outros dois tipos de romance, a saber, o romance que transitava entre aventuras e costumes e o romance biográfico. A temporalidade pós-clássica era composta por múltiplos cronotopos.

No primeiro caso, Apuleio e Petrónio foram tomados como os melhores exemplos da crise e da transformação nas quais os indivíduos estavam submetidos numa constante metamorfose: “durante o rodameio dos costumes da vida privada, o tempo é isento de unidade e integridade. Ele está fragmentado em pedaços independentes que envolvem os episódios isolados da vida cotidiana” (1998, p. 249).

Embora o homem aqui, como no romance grego, fosse um indivíduo privado e isolado, sua atividade sem caráter criativo, pois igualmente submetido ao acaso, sofreria “uma metamorfose” totalmente independente do mundo; “e o mundo em si” permaneceria “imutável” (1998, p. 241).

Em *Asno de ouro*, por exemplo, o próprio mundo do cotidiano seria, em si, *estático*; nele não haveria porvir e, por isso, não haveria um tempo *único* da vida cotidiana. Entretanto, revelar-se-ia nele uma *multiformidade social*, cheio de contradições sociais ainda não evidenciadas: “se tais contradições se revelassem, o mundo entraria em movimento, receberia um impulso para o futuro, o tempo receberia plenitude e historicidade” (1988, p. 249).

Mas no tempo pós-clássico, sabemos, quase não há historicidade. O confronto inevitável quando a vida privada entra na literatura seria o registro mudo das transformações de um tempo. Desse modo, o aspecto público próprio da forma literária e o aspecto privado do seu conteúdo iniciariam um processo de elaboração de gêneros privados, inconclusos ainda na Antiguidade (1998, p. 244).

O romance biográfico seria a radicalização desse processo, no qual as autobiografias e as memórias romanas seriam documentos da consciência familiar e ancestral em que o “individual-pessoal e o público-estatal unem-se indissolúvelmente” (1998, p. 256). Assim, os detalhes da vida privada fariam com que o indivíduo se sentisse em casa, tendo como efeito a significação da consciência de si mesmo: “a imagem do homem” começaria a se mover por “espaços fechados, privados, quase íntimos,” onde ele perderia “sua plasticidade monumental e sua extroversão totalmente pública” (1998, p. 261).

Ainda que não compartilhassem de alguns pressupostos ou nem mesmo conhecessem substancialmente os estudos de Bakhtin, já que suas obras foram divulgadas na Europa Ocidental e EUA apenas décadas mais tardes depois das publicações na URSS, vários pesquisadores seguiram a linha de raciocínio desenhada pelo autor russo, procurando no mundo pós-clássico os contornos do recolhimento da vida pública para a vida privada. A publicação de Eric Roberston Dodds *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1968) é um bom exemplo do desenvolvimento dessa perspectiva historiográfica adotada.

Segundo Dodds, o ressentimento frente ao mundo hostil se converteu ora na interiorização do ressentimento contra si mesmo, ora no seu rechaço. Essa atitude cara ao século II indicaria o grande número



de representações de automutilação e até mesmo de suicídios (DODDS, 1975, p. 50). Marco Aurélio seria uma das melhores expressões dessa “neurose endêmica” socialmente difundida de intensa culpabilidade (1975, p. 51).

Assim, quando o imperador filósofo insinuava o desejo de morte, Dodds acreditava que se estava perdendo a confiança na realidade vista à luz do dia:

Se entrar em senilidade, não lhe faltará a respiração, o nutrimento, a imaginação, os instintos e mais funções congêneres; porém o dispor de si próprio, o acertar na conta das obrigações, o analisar as aparências e, a seu próprio respeito, o examinar se já não será tempo de retirar-se e demais cogitações análogas, que requerem um raciocínio absolutamente exercitado, apagam-se antes. É mister, portanto, apressar-se, não só por estar a morte cada vez mais próxima, mas também por cessarem, antes dela, a percepção e acompanhamento dos fatos (M. AURÉLIO, *Medit.*, III, 1).

Na filosofia do século II apareceria “marcada a tendência da teoria mística introvertida” (DODDS, 1975, p. 135):

Se algo te pode reter e prender à vida, seria apenas a concessão de conviveres com pessoas de princípios iguais. Vês, porém, quanto exaure a divergência de vistas no convívio a ponto de dizeres: Oxalá mais cedo venhas, ó morte, para que eu não acabe por me esquecer de mim mesmo (M. AURÉLIO, *Medit.*, IX, 3).

Não seria por acaso a perda do monopólio dos *prophêtai*, os intérpretes dos deuses dos grandes centros religiosos, com o aparecimento de vários oráculos regionais de práticas divinatórias. Essa crescente demanda refletiria “nada mais que a insegurança dos tempos” (1975, p. 84). A interiorização mística se daria como mecanismo de fuga de um “mundo intelectualmente empobrecido, materialmente

inseguro, tão cheio de temor e ódio”, característica do que viria a ser o século seguinte ao de Marco Aurélio (1975, p. 136).

Certamente Bakhtin discordaria da posição de Dodds no que se refere ao mundo intelectualmente empobrecido, mas não há dúvida de que ambos falam de um mundo onde os indivíduos se sentem inseguros suficientemente para encontrar no retiro de si o refúgio contra as instabilidades da vida política, da vida pública. Não se trata exatamente da “cidade interior”, expressão com a qual Hadot denominou o retiro espiritual de Marco Aurélio e dos *pepaideuménoi* do Império. Nessa terceira perspectiva, o movimento em direção a si é mais psicológico, mais religioso, mas também mais político. Uma verdadeira crise identitária, que fazia com que muitos já não se reconhecessem tanto nos saberes tradicionais, levando-os ao confronto com as forças irracionais do divino.

Não será necessário nos atermos às críticas feitas a Bakhtin, no que tange aos argumentos de imutabilidade dos heróis romanescos. Konstan e Lalanne são alguns dos principais críticos dessa perspectiva e acredito que o capítulo anterior abordou suficientemente de que modo as desventuras dos heróis seriam necessárias à passagem dos adolescentes apaixonados para o mundo adulto. Lawrence Kim (2008) analisou o desenvolvimento do tempo psicológico por meio do amor entre os jovens, do desejo dos rivais e da interação com um mundo estrangeiro, concluindo que ele possui concretude e duração, isto é, não seria tão abstrato quanto Bakhtin afirmava. Essa posição parece consolidada entre os atuais pesquisadores, sendo hoje difícil deixar de perceber as transformações das personalidades ocorridas ao longo da narrativa.

Mas, além disso, é preciso notar que ambas as perspectivas, foucaultiana e bakhtiniana, explicam apenas parcialmente o sentido do

final dos romances. De um lado, alguns concordam que o fim da narrativa, com a ratificação matrimonial entre os jovens aristocratas após suportarem inúmeros sofrimentos num mundo estrangeiro, teria função ideológica, expressa pelo autor, a fim de representar a perpetuação da condição social aristocrática. Por outro, o final evidenciaria a polifonia de uma sociedade insegura, denunciando a crise política e institucional de um tempo. Contudo, em ambas as perspectivas, o leitor e o humor faltam à cena narrativista.

Tendo estudado *Dáfnis e Cloé*, especialmente o trecho de iniciação sexual de Dáfnis com Licênion, uma mulher estrangeira cujo nome fazia alusão à prostituição, Goldhill observou que as instruções eróticas explícitas deixavam o leitor a meio caminho de entendimento, isto é, a narrativa do romance jogava com convenções sociais, saberes, ignorâncias, desentendimentos conscientes que contavam com a participação ativa do leitor para desvelar o véu de sua própria *sophrosýne* (GOLDHILL, 2002, p. 26). Em outras palavras, o aprendizado sexual do jovem virgem Dáfnis, antes de se relacionar com seu par simétrico Cloé, poderia suscitar embaraço em alguns leitores, mas, sobretudo, riso em muitos deles, já que a ingênua virgindade não estava nos horizontes de expectativa de quem estava pronto para o entretenimento com uma narrativa fictícia (2002, p. 44).

Os romances são corretamente compreendidos como mecanismos de afirmação da ideologia dominante, que legitimam não apenas o casamento, mas também o conjunto de valores cívicos, aristocráticos, por vezes “helenocêntricos”; mas, além disso, eles também dramatizam o processo pela qual a dominação é alcançada: isto é, ao narrar a história de amor entre um casal aristocrata, os romances acabam por

representar também alternativas possíveis ao amor ideal (WHITMARSH, 2011, p. 141).

A sexualidade, o desejo carnal, a inocência e o corpo nu na Antiguidade eram temas utilizados constantemente como meios de interação social, em que o humor e o leitor estavam implicados num complexo jogo narrativo: nem sempre o final feliz seria interpretado como acomodação de posições ideológicas estabelecidas, mas tampouco poderia ser entendido exclusivamente como força contradominante.

Entende-se, portanto, que os leitores do romance entram em contato a um só tempo com a inelutável teleologia da ideologia matrimonial ascendente no século II e com as ferramentas criadas pela ficção para desconstruí-la, já que o enredo é estruturado de modo a possibilitar ao leitor o trânsito por diversos caminhos narrativos (WHITMARSH, 2011, p. 168). A posição de Tim Whitmarsh tem a vantagem de não descartar nenhuma das perspectivas anteriores apresentadas; pelo contrário, ela permite que as contradições de uma cultura viva sejam afloradas a partir da relação *potencial* entre sociedade, autor, narrador e leitor (2011, p. 180).

A complexidade que se desenvolve entre a sociedade e a representação que ela faz de si, projetando novos horizontes de expectativas a partir de diferentes espaços de experiências, parece ser uma das melhores heranças da reflexão de Bakhtin. Quem soube tirar as melhores consequências dessa perspectiva foi Jacyntho Lins Brandão, denominando-a como *pós-Antiguidade*.

Com esse conceito, Brandão investigou a constituição do novo gênero discursivo e de que modo ele apropriou dos demais gêneros disponíveis, “representando suas características, em absorções ou

contrastest”, ao mesmo passo que os desagregava com um *narrador gramatofágico* (BRANDÃO, 2005, p. 207). Capazes de perceberem o rearranjo do conjunto referencial da tradição, os leitores compartilhavam de um imaginário no qual o “sentido antigo se perdeu, dando lugar não propriamente a uma falta generalizada de sentido, mas à livre experimentação de sentidos concomitantemente polivalentes” (2005, p. 209).

Trata-se, portanto, da recusa intencional de receber passivamente os eixos das engrenagens estabelecidas com os sentidos transmitidos pela tradição:

Recusa de sentidos, o que faz dele nem antigo, nem novo, apenas *pós*. É exatamente porque a ideia de pós-antigo é antes topológica que conteudística, que a estratégia principal de construção da narrativa do romance se assenta em deslocamentos, fazendo resvalar formas e conteúdos em diferentes direções (2005, p. 210).

Designar o século II por *pós-Antiguidade* tem a vantagem de evidenciar já na nomenclatura um debate que coloca a dificuldade de definição da identidade como cerne da questão: um período que se diz muito mais pelo o que já não é do que pelo o que é, ainda que a referência do passado permaneça fundamental para estabelecer a conexão de sentidos com o que ora se denomina por *pós*.

É verdade que, para chegar a essa conclusão, parte-se de uma premissa obrigatoriamente anacrônica. Mas o rigorismo científico não pode se acanhar de dizer que, frente a uma discussão que implode os sentidos *antigos* de dentro do próprio conjunto de referências clássicas, somente uma postura anacrônica poderia se estender de modo mais ou menos suficiente para compreender um período que deseja não se

autodefinir pelos mesmos termos do passado, a não ser a partir de deslocamentos cujos movimentos forcem continuamente o redirecionamento de sentidos.

Não é fortuito que o humor e a ficção, bem como a ficção do humor, sejam partes tão próprias da invenção da narrativa *para* entretenimento que façam confundir o entendimento do leitor, sobretudo do leitor despretenso, desarmado pela finalidade expressa dos romancistas de oferecer prazer e, se muito, algum ensinamento futuro. O conjunto de referência que antes garantia a comunicação cultural agora inviabiliza a relação direta entre autor, público e mundo, pois, fragmentada a *mimesis*, perde-se o controle sobre o signo. Não atentando para esse efeito, acredito que se corria o risco de ser justamente enganado pelo que havia de mais trivial, mais cotidiano, o que supostamente faria parte da vida íntima da sociedade romana helenizada no Império Romano – pois o entretenimento também desvela valores, ideias, ideologias, formas de dominar e de repercutir o poder.

Gostaria de, nos capítulos seguintes, estudar a forma pela qual os atores pós-antigos manifestaram a consciência da temporalidade histórica por meio das narrativas em prosa de ficção. Ou melhor, já é momento de precisar um pouco mais o vocabulário, pois se trata de analisar narrativas de *ficcionalidade* em prosa, expressas de modo mais consciente por Luciano de Samósata:

Usando a fecunda distinção proposta por Lima, poderíamos afirmar que Homero estaria na esfera do *fictício*, enquanto Luciano dá o salto para o *ficcional*. De fato, o pacto com o leitor, no primeiro, baseia-se na verdade da Musa; Luciano pretende um novo pacto, que parte da admissão da ficcionalidade de sua ficção, como decorrência do próprio reconhecimento da *ákratos eleutheria* como marca distintiva desta. Mais que a mera ficção

em prosa, é esse pacto que torna diferente o *lógos* luciânico. Os romancistas que, de igual modo, praticam a prosa de ficção no mesmo período, não escapam totalmente da esfera do fictício, embora o romance, desde as origens, seja um gênero complexo, em grande parte de segundo grau, que pretende criar toda sorte de relações com os gêneros anteriores (BRANDÃO, 2001, p. 270).<sup>2</sup>

Edmund Cueva estende sem ressalvas aos cinco romances canônicos gregos a característica de livre invenção, feita tanto pelo autor, como pelo leitor, num jogo complexo de ficcionalidade literária, que difere de outros gêneros, tais como história, poesia lírica e tragédia (CUEVA, 2007, p. 3). Certamente, Luciano foi o mais arguto de seu tempo a perceber as possibilidades de criação a partir do desenvolvimento de novas formas literárias; mas acredito ser possível abordar os romances gregos antigos de um modo geral por meio do que chamo, junto com Brandão, de *ficcionalidade*.

Embora tenhamos visto até aqui três diferentes perspectivas sobre as transformações sociais, culturais ou políticas ocorridas no século II, para além de algumas críticas a cada uma delas, há ao menos um traço compartilhado por todas, qual seja, o de que o período tratado deve ser caracterizado com uma historicidade singular, seja observado pelo bom governo dos imperadores-filósofos, seja pela intensificação do cuidado de si, seja pela internalização dos conflitos sociais. Os próprios atores daquele tempo não deixaram de observar a distância que o tempo presente já denunciava em relação ao passado:

Pensa, por exemplo, no tempo de Vespasiano; verá tudo isto: pessoas casando, criando filhos, adoecendo, morrendo, guerreando, festejando,

---

<sup>2</sup> Para compreender a forma com que Brandão analisa a expressão *ákratos eleuthería* (liberdade pura) formulada por Luciano de Samósata, ver BRANDÃO, 2001, p. 33-50; 2009, p. 185-206.

comerciando, ruscando, adulando, presumindo-se, suspeitando, maquinando, rogando a morte a diversos, queixando-se da situação, amando, amealhando, ambicionando o Consulado, o Império. Pois bem, o mundo vivo daquele tempo já não existe (M. AURÉLIO, *Medit.*, IV, 32).

Não é o caso de identificar se houve profundas – porém lentas – reformas na mentalidade do cidadão pós-antigo, ou se de fato houve rupturas e revoluções entre os séculos I e II. Também não interessa apontar o momento de virada, a fronteira que demarca o trânsito entre uma historicidade e outra.

O que mais interessa nesse trabalho é a identificação daquilo que singulariza um momento de *crise do tempo*, expressão que nos coloca de imediato diante de duas advertências, a saber: todo cuidado é pouco para não cair na armadilha de se tentar explicar um complexo, amplo e diverso Império com pouco mais de meia dúzia de fontes que sobreviveram até nós, deixando à margem tantas outras tão importantes para essa finalidade; existe um perigo real de banalização das transformações sociais, que exige que se faça a pergunta: quais são os critérios que possibilitam identificar a crise do tempo com características singulares?

Com efeito, procura-se aqui pesquisar alguns *aspectos* de uma consciência do tempo denominada como pós-Antiguidade, que não foi unívoca, nem hegemônica, pois as fontes revelam apenas perspectivas de uma realidade radicalmente mais diversa e, sobretudo, silenciada pela ótica daqueles que tiveram o privilégio de circular em camadas sociais abastadas.<sup>3</sup> Vale acrescentar, a história de um mesmo indivíduo

---

<sup>3</sup> “O rei marca as tradições reais, que têm seus especialistas, hábeis em manipular as categorias da cultura, funcionam como referência, até mesmo como história para a elite. Uma vez colocado e estabelecido esse quadro geral, o que acontece em relação aos súditos? Os estudiosos ressaltaram muitas vezes sua própria ignorância quando interrogados sobre ‘o costume’ ou sobre a ‘história’ desses



poderia evidenciar diferentes concepções acerca da historicidade. Além disso, a crise do tempo deve ser entendida como deslocamento da divisão entre o *antes* e o *agora*, isto é, deve-se observar que passado e presente já não eram mais identificados por meio das mesmas categorias. Pode-se, por fim, esclarecer que crise do tempo não é o mesmo que tempo de crise, pois não se trata de reduzir uma sociedade em crises psicológicas, econômicas, políticas, ou em quaisquer outras, ainda que pareça plausível e proveitosa a reflexão a respeito desses tempos de crise.

Por entender que pós-Antiguidade não é uma realidade dada, nem diretamente observável e tampouco registrada nos conceitos dos próprios contemporâneos, mas sim constituída pelo historiador, acredito que o uso da feliz expressão *regime de historicidade*, cunhada por François Hartog, pode auxiliar a explorar esse campo amplo e restrito a um só tempo, passando do micro ao macro-histórico e, também, no sentido oposto.

O regime de historicidade visa a traduzir, trair, enaltecer e contradizer as categorias de pensamento e ação que procuraram organizar as experiências humanas no tempo, chegando a tocar na possibilidade da produção de histórias: “de acordo com as relações respectivas do presente, do passado e do futuro, determinados tipos de história são possíveis e outros não” (HARTOG, 2013, p. 39). Aposta-se,

---

sujeitos, como se esses vivessem aquém da consciência histórica. Mas, na verdade, conforme Sahlins, sua cultura é principalmente algo de vivenciado, que diz respeito ao *habitus*. Além disso, seu conhecimento e sua maestria dos códigos culturais se manifestam de outra maneira, não por meio de genealogias intermináveis, de mitos cósmicos ou de lendas reais, mas por intermédio das notícias que os súditos trocam entre si, todos esses casos contados e que as pessoas contam (evidentemente, não importa como) sobre uns e outros, sobre parentes e conhecidos. Elas constituem os anais comuns dos pobres (HARTOG, 2013, p. 53). Whitmarsh aponta a tensão entre os usos de figuras do período clássico pelos *pepaideuménoi* no século II e a consciência da diminuição de identificação entre passado e presente (cf. WHITMARSH, 2001, p. 26-27).

aqui, que o conceito de Hartog pode ajudar a compreensão da consciência do tempo por parte da sociedade do século II, sendo um instrumento que “auxilia a criar distância para, ao término da operação, melhor ver o próximo” (2013, p. 11).

Em nosso caso, trata-se de refletir de que modo determinadas categorias produzidas pela historiografia acerca do tempo foram reelaboradas no século II por parte de narrativas ficcionais em prosa. Com isso, pode-se tentar fraturar a conexão entre dois regimes de historicidade, um antigo, representado pelo mundo de Ulisses, e outro medieval, tendo em Agostinho seu símbolo, a partir de uma historicidade já, em alguma medida, tateada pelo próprio Hartog em estudo anterior, ao reconhecer que, no Império Romano, quando havia crise, experiência de ruptura entre passado e presente, o modelo de *historia magistra* entrava também em crise. Isso se dava quanto mais se voltava para o passado (forçosamente idealizando-o), sendo mais necessária sua imitação e mais ainda impossível de ser conseguida (HARTOG, 2001, p. 220).

Quando Koselleck definiu a consciência temporal antiga pela fórmula encontrada por Cícero, com a expressão *historia magistra vitae*, estava se referindo ele não somente à cultura historiográfica, representada especialmente por Tucídides, que chamava a atenção para o proveito que emanava da obra histórica, legando-a para sempre como patrimônio, “como um bem inextinguível, para que se pudessem reconhecer os futuros casos semelhantes” (KOSELLECK, 2006, p. 44).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Assim dizia Momigliano sobre a historiografia Antiga: “O historiador grego quase sempre acredita que os acontecimentos passados têm uma relevância para o futuro. Na verdade, eles não seriam importantes se não ensinassem alguma coisa para aqueles que lêem a seu respeito. A história relatada tem sempre que prover um exemplo, constituir uma lição, servir de referência para os desenvolvimentos futuros dos negócios humanos” (MOMIGLIANO, 2004, p. 38).

Tratava-se, como reconheceu Hartog, de uma historicidade que fundava a distância do passado como fonte de conhecimento para o futuro. Ulisses, ao escutar do aedo Demódoco, na ilha dos Feaces, a *sua história*, “experenciava a distância de si consigo mesmo”, na qual já não poderia ser *mais e ainda* sendo Ulisses. Nessa distância sentida entre alteridade e identidade, instalava-se uma experiência do tempo: “o encontro com a historicidade” (HARTOG, 2013, p. 78-79).

Por outro lado, ainda muito distante de Agostinho, que se perguntava pelo jogo da *distensio* (distenção) e *attentio* (atenção) da longa viagem do tempo no espírito, Ulisses não disporia do modelo, senão da narrativa, que se perfazia entre memória e expectativa para ordenar as ações da sua vida. A extensão sem medida própria do tempo era concebida pelo cristianismo para ser vivida rumo à expectativa do fim, esse eterno presente escatológico, que instaura a tensão “entre o presente e o futuro, entre o acontecimento decisivo pelo qual *tudo já está concluído* e o desfecho final que mostra bem que *nem tudo ainda está acabado*” (2013, p. 90 – os grifos são do autor). O nascimento, a morte e a ressurreição do filho de Deus feito homem quebravam o tempo em dois, constituindo o presente como tempo plenamente messiânico e o passado continuamente reativado pelo ritual.

Acredito que as releituras historiográficas modernas, de Gibbon a Bakhtin e Foucault, se tomados os diferentes aspectos que cada perspectiva desvela, colaboram decisivamente no esboço do regime de historicidade que tem como característica principal a ambivalência das errâncias de um Ulisses já não mais antigo, tampouco cristão. É para essa viagem, marcada pela repetição na diferença, que aprumamos nosso barco.



**PARTE II**  
**UMA CORUJA PARA ATENAS:**  
**IDENTIDADES ENTRE FICCIONALIZAÇÃO E CIDADANIA**



# 4

## ULISSES NÃO É MAIS COMO ANTIGAMENTE

*"Luciano, querido dos deuses bem-aventurados, esta terra visitou e depois partiu para a sua querida pátria (phílen es patrída gaían)" (LUCIANO, VH, II, 28).*

Luciano autor, narrador, personagem, precisamente quem teria navegado errante por mares (espaços e tempos!) tão longínquos, para além das Colunas de Hércules, a ver e visitar povos e costumes estranhos, indo até a Ilha dos Bem-Aventurados, encontrando lá nada menos que Ulisses? Herói que outrora, em tempos épicos, escrutava a morte de seus queridos no mundo de Hades, agora se aproximava acanhado, longe dos olhos de Penélope, desse novo e curioso viajante<sup>1</sup> para pedir-lhe a entrega de uma carta a Calipso, sua divina e ex-amante da Ilha de Ogígia, assim redigida: "Agora me encontro na ilha dos Bem-Aventurados, bem arrependido de ter abandonado a vida que levava na sua companhia, bem como a imortalidade que me havia prometido. Se algum dia tiver oportunidade, fujo daqui e vou ter consigo" (LUCIANO, VH, II, 35). Ulisses, "guia e mestre" (*arkhegòs kai didáskalos*, VH, I, 3), para quem cuidava da liberdade de narrar histórias fantásticas (*en toi muthologeîn eleutherías*, VH, I, 4), confiava sua carta de foro íntimo a Luciano. O mais astuto dos heróis homéricos desejava recolher-se à vida privada, distante dos olhos mortais, em uma vida tranquila e sem sobressaltos, junto a uma deusa;<sup>2</sup> legava ao mais novo desbravador de infortúnios a tarefa de retornar à

---

<sup>1</sup> Causa e objetivo da viagem: a curiosidade intelectual, o desejo de experimentar novidades e a vontade de saber como é o fim do oceano e que espécies de homens habitam do lado de lá (LUCIANO, VH, I, 5).

<sup>2</sup> Luciano coloca em contraste o perfil de seu personagem ao de Ulisses homérico, que escolhe voltar para *tà oikeía*, uma vez tendo experimentado *tà exotikà* (cf. BRANDÃO, 2001, p. 261).

amada terra de origem e lá narrar coisas que não testemunhara nem experimentara e não soubera da boca de outrem (VH, I, 4). Um novo papel era destinado à narrativa e com ela surgia uma distinta sensibilidade de inscrição das experiências humanas no tempo, não mais percebido como antigo, mas também ainda não determinado.

A consciência da liberdade com que podia contar para *narrar* permitia-lhe lançar mão de recursos excepcionais, pois a imaginação criativa não era mais conscientemente constrangida pela filosofia nem mesmo pela grandeza do universo com que a poética deveria tratar os assuntos mundanos, programas explícitos por Aristóteles quando afirmava sobre a diferença entre poesia e história, isto é, por uma dizer o que sucedeu e a outra o que poderia suceder: “por isso, a poesia é algo de mais filosófico (*philosophóteron*) e mais sério (*spoudaióteron*) do que a história, pois refere aquela principalmente o universal (*tà kathólou*), e esta, o particular” (*Poet.*, 1451b).

Elaborada na superfície lunar ou no interior de uma baleia de 1500 estádios, a cognição da vida humana poderia permanecer aquém da exigência atemporal do saber e ganhar novas formas em que as possibilidades mostravam-se múltiplas (senão infinitas), pois respeitava apenas a invenção individual. Em certo sentido, a *dóxa* deveria ser compreendida não exatamente como opinião compartilhada socialmente, mas como aquilo que pertence exclusivamente ao domínio do poeta, isto é, o que parece, no processo de criação poética, aos olhos do poeta, livre de qualquer constrangimento que o historiador está submetido: “na poesia, com efeito, há liberdade pura (*ákratos eleuthería*) e uma única regra (*nómos*): o que parece ao poeta (*tò dóxan tói poietêi*)” (LUCIANO, *Hist. Conscr.*, 8).



Para Aristóteles, não seria ofício do poeta “narrar o que aconteceu; mas sim o de representar o que poderia acontecer (*oia an génoito*), quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança (*eikòs*) e a necessidade (*anagkaïon*)” (ARISTÓTELES, *Poet.*, 1451b). Já Luciano tem ideias bastante diferentes sobre os compromissos dos *poietai*: “Escrevo, pois, sobre coisas que não testemunhei nem experimentei, e que não soube da boca doutrem; mais ainda: que não existem em absoluto e que, de qualquer forma, não são susceptíveis de ocorrer” (LUCIANO, *VH*, I, 4).

Para além da materialidade vivida, atravessava-se, portanto, o universo da verossimilhança, dessa vez não com o que exatamente aconteceu ou com o que poderia ter acontecido, mas com o que jamais poderia acontecer. Tratava-se de ter liberdade pura (*ákratos eleuthería*), não mais restrita ao *imperium* da pedagogia ou da revelação catártica, para colocar em circulação o *pseûdos*, palavra tão irritantemente ambígua para nós modernos.<sup>3</sup>

Prazer para os ouvintes? Certamente, como vemos explícito em *Das narrativas verdadeiras*:

Efetivamente, o que nela os seduzirá reside não apenas na estranheza do tema, ou na minha intenção de divertir, ou no fato de eu ter inventado mentiras variadas que têm todo o ar de verossimilhança e de verdade, mas igualmente na circunstância de, à laia de paródia, cada passo da narrativa fazer alusão a certos poetas, prosadores e filósofos, que nos deixaram obras fantásticas e cheias de imaginação – autores esses cujos nomes eu

---

<sup>3</sup> Ao contrário dos antigos, nós modernos acabamos por entender a mentira em oposição à verdade, o que acabou por se tentar reconhecer na *alétheia* algo de universal, imutável, transcendente. Contra essa concepção, Bakhtin diz: “É um engano infeliz (herança do racionalismo) imaginar que a verdade [*pravda*] só pode ser a verdade [*istna*] composta de momentos universais; que a verdade de uma situação é precisamente o que é repetível e constante nela. Mais ainda, que o que é universal e idêntico (logicamente idêntico) é fundamental e essencial, enquanto que a verdade individual [*pravda*] é artística e irresponsável, isto é, ela isola a individualidade dada” (BAKHTIN, 1993, p. 55).

explicitaria, se a simples leitura não bastasse para que tu próprio os identificasses (LUCIANO, *VH*, I, 2).

Mas também se tratava do prazer de enganá-los: o *pseûdos* pronunciado poderia imiscuir-se em *alétheia*:

Como não havia nada de verídico para narrar (*alethés historéin*) – na realidade, não me tinha sucedido nada digno de registro –, virei-me para a mentira (*pseûdos*), mas uma mentira mais desculpável que a daqueles, porquanto numa coisa serei eu verdadeiro: ao confessar que minto (*légôn hóti pseûdomai*, LUCIANO, *VH*, I, 4).

ἐπεὶ μηδὲν ἀληθὲς ἱστορεῖν εἶχον – οὐδὲν γὰρ ἐπεπόνθειν ἀξιόλογον – ἐπὶ τὸ ψευδὸς ἐτραπόμην πολὺ τῶν ἄλλων εὐγνωμονέστερον· κἄν ἔν γάρ δὴ τοῦτο ἀληθεύσω λέγων ὅτι ψεύδομαι.

Fazer a viagem de volta à pátria para dizer *pseûdos* ou *alétheia* em forma de *pseûdos* não era exatamente a questão colocada por Luciano. Não saber se o que se diz é *pseûdos* misturado em *alétheia*, eis a maravilhosa trapaça empenhada pelos inventores do romance.

Personagem de si mesmo, Luciano introduz uma indefinição generalizada no próprio estatuto da obra, ao desrespeitar totalmente as normas que limitam o uso da primeira pessoa aos proêmios ou epílogos, isto é, às margens do texto (BRANDÃO, 2005, p. 153). Deslocada ao centro, a assinatura da obra desafia o leitor a duvidar das palavras introdutórias, sem atenuar, contudo, o estilo narrativo muito próximo aos modelos historiográficos, ao menos no âmbito da linguagem como Luciano aconselhava em *Como se deve escrever a história* (LEME-LOPES, 2010, p. 47).

Heródoto marcava sua narrativa na terceira pessoa, visando a certa objetividade: “Ao escrever a sua História, Heródoto de Halicarnasso teve em mira evitar que os vestígios das ações praticadas pelos homens se

apagassem com o tempo” (HERÓDOTO, *Hist.*, 1,1). Também Tucídides explicitava a assinatura em terceira pessoa:

O ateniense Tucídides escreveu a história da guerra entre os peloponésios e os atenienses, começando desde os primeiros sinais, na expectativa de que ela seria grande e mais importante que todas as anteriores, pois via que ambas as partes estavam preparadas em todos os sentidos (TUCÍDIDES, *Hist. Pelop.*, I, 1).

Enquanto o poeta disputava seu lugar com a Musa, o historiador prescindia dela para assumir o lugar de autor de um discurso particular e personalizado. Diferente da epopéia, supunha-se na escrita da história uma atitude explicativa, de inteira responsabilidade do narrador. Para obter reconhecimento dessa nova função, o historiador qualificava a veracidade do relato sobre o passado a partir das novas intenções de produção. Era preciso o historiador seguir uma série de passos, sendo diligente ao coletar os relatos tradicionais junto às testemunhas e livros; competente para criticar as informações; e imparcial para não mentir, seja por omissão seja por comissão (VEYNE, 1984, p. 24). A confiança entre historiador e público era mediada pelas regras próprias do discurso, fundamentadas na assinatura e promessa de um discurso *alethés*.

Já com o romance, a exemplo de *Quéreas e Calírroe*, a assinatura inaugural e modelar da historiografia antiga, garantidora da *alétheia*, porque quem narra viu e/ou ouviu os fatos acontecidos, é reorientada a dizer *pseûdos*: “Eu, Cáriton de Afrodísias, secretário (*hypographeús*) do retórico Atenágoras, narrarei (*diegésomai*) uma paixão amorosa (*páthos erotikón*) que se passou em Siracusa” (CÁRITON, *QC*, I, 1). Simples alusão à historiografia?; empréstimo da autoridade discursiva de um gênero já

estabelecido?; reminiscências discursivas? Difícil de saber... a representação de autor e narrador, confundidos conscientemente no prólogo, implica um embaraçoso jogo de marcas discursivas, no qual a veracidade das informações que transmite passa a ser ela também ficcionalizada.

Vê-se que, na primeira pessoa, o autor está na esfera do passado, sob a função de registrar por escrito narrativas amorosas; o narrador tem em vista o futuro da *diégesis* que terá início, abrindo com expressivo “narrarei”. O nome próprio, em que se somam referências às Graças (*Khárites*) e a Afrodite, alude a uma leitura de tipo primeiramente literário. O narrador se apresenta como *hypographeús*, isto é, escriba, notário, secretário, que, como observa Brandão, “dá à sua narrativa um certo ar documental, pretendido no próprio enquadramento histórico da mesma (...). Cáriton parece querer representar-se para o leitor como escritor, num processo em que a profissão de *hypographeús* deriva na função de *syngrapheús*” (BRANDÃO, 2005, p. 112), termo este comumente usado no século II para referir-se ao historiador.

Com Longo, em *Dáfnis e Cloé*, o jogo entre os diversos gêneros se imbrica ainda mais, pois a arqueologia tucidideana, em que a história se explica, é reorientada pela vontade de contra-escrever a pintura de um quadro, mediada por um exegeta local.

Em Lesbos, enquanto eu caçava no bosque sagrado das Ninfas, vi um espetáculo, o mais belo de quantos vi: era um quadro pintado (*eikóna graphén*), que contava uma história de amor (*historían érotos*). O bosque, sem dúvida, era belo; havia muitas árvores, flores, águas correntes; uma única fonte dava vida a tudo, às flores e às árvores, mas a pintura era ainda mais encantadora, pois atestava uma arte extraordinária e relatava uma aventura amorosa – assim, muitas pessoas, e mesmo estrangeiros (*polloí kai tôn xénon*), iam até lá por ter ouvido falar a respeito, em parte para

apresentar suas devoções às Ninfas, mas também para contemplar esse quadro. Na imagem havia mulheres dando à luz, outras cingindo bebês, criancinhas abandonadas, animais que as alimentavam, pastores que as recolhiam, jovens trocando juras, um desembarque de piratas, inimigos trocando juras, um desembarque de piratas, inimigos em vias de atacar. Lá vi ainda muitas outras coisas, todas referentes ao amor, e, em minha admiração, veio-me o desejo de contra-escrever a pintura (*antigrápsai tēi graphēi*). E, tendo encontrado um exegeta do quadro (*exegetèn tēs eikónos*), compus quatro livros – oferenda consagrada ao Amor, às Ninfas e a Pã, mas também patrimônio encantador (*ktēma terpnón*) para todos os homens: o enfermo nele encontrará um alívio, o aflito, um consolo, quem amou, a lembrança de seus amores, quem não amou, uma iniciação ao amor. Pois não existe absolutamente ninguém que tenha escapado ou deva escapar ao amor, enquanto houver beleza e os olhos tiverem visão. Quanto a nós, permita o deus que, mantendo-nos sensatos, possamos escrever (*gráphein*) os amores dos outros (LONGO, DF, *Praef.*).

Ἐν Λέσβῳ θηρῶν ἐν ἄλσει Νυμφῶν θέαμα εἶδον κάλλιστον ὧν εἶδον· εἰκόνα γραπτὴν, ἰστορίαν ἔρωτος. Καλὸν μὲν καὶ τὸ ἄλσος, πολυδένδρον, ἀνθηρόν, κατάρρυτον· μία πηγὴ πάντα ἔτρεφε, καὶ τὰ ἄνθη καὶ τὰ δένδρα· ἀλλ' ἡ γραφὴ τερπνότερα καὶ τέχνην ἔχουσα περιττὴν καὶ τύχην ἐρωτικὴν· ὥστε πολλοὶ καὶ τῶν ξένων κατὰ φήμην ἤσσαν, τῶν μὲν Νυμφῶν ἰκέται, τῆς δὲ εἰκόνης θεαταί. Γυναικες ἐπ' αὐτῆς τίκτουσαι καὶ ἄλλαι σπαργάνοις κοσμοῦσαι, παιδία ἐκκείμενα, ποιμνία τρέφοντα, ποιμένεες ἀναιρούμενοι, νέοι συντιθέμενοι, ληστῶν καταδρομῆ, πολεμίων ἐμβολή. Πολλὰ ἄλλα καὶ πάντα ἐρωτικὰ ἰδόντα με καὶ θαυμάσαντα πόθος ἔσχεν ἀντιγράψαι τῇ γραφῇ· καὶ ἀναζητησάμενος ἐξηγητὴν τῆς εἰκόνης τέτταρας βιβλοὺς ἐξεπονησάμην, ἀνάθημα μὲν Ἔρωτι καὶ Νύμφαις καὶ Πανί, κτῆμα δὲ τερπνὸν πᾶσιν ἀνθρώποις, ὃ καὶ νοσοῦντα ἰάσεται, καὶ λυπούμενον παραμυθήσεται, τὸν ἐρασθέντα ἀναμνήσει, τὸν οὐκ ἐρασθέντα προπαιδεύσει. Πάντως γὰρ οὐδεὶς ἔρωτα ἔφυγεν ἢ φεύξεται, μέχρις ἂν κάλλος ἦ καὶ ὀφθαλμοὶ βλέπωσιν. Ἡμῖν δ' ὁ θεὸς παράσχοι σωφρονοῦσι τὰ τῶν ἄλλων γράφειν.

A mediação nesse caso é de segundo grau, em que “se passa da história de amor acontecida para o quadro pintado, do quadro pintado para o discurso exegetico, da exegese para a diegese do narrador do romance, que a escreveu em livro que se entrega às divindades e ao leitor, respectivamente, como oferenda e como *patrimônio encantador* (*ktēma terpnón*)” (BRANDÃO, 2005, p. 120). Não por acaso, o termo *ktēma*

refere-se com clareza ao famoso enunciado de Tucídides sobre a história, um “patrimônio sempre útil (*ktêma es aiei*)” (TUCÍDIDES, *Hist. Pelop.*, 1, 22). Temos, portanto, no próêmio do romance, um debate sobre o estatuto próprio do gênero para evidenciar o prazer de uma narrativa erótica, certa de um didatismo a que todos estão sujeitos.

Como lembra Goldhill, a alusão de Longo ao historiador não deve ser vista apenas como mera criação zombateira ou irônica associação grandiloquente à prosa para assuntos sérios, mas precisamente como deslocamento da ênfase no adjetivo *terpnón* (agradável, encantador). Segundo o autor, “esse objetivo absolutamente não tucidideano de prazer marca o próprio posicionamento retórico em relação ao ponto central na disputa historiográfica do período helenístico – oposição teórica entre o agradável (e o “mítico”), por um lado, e a utilidade (e a pesquisa), por outro” (GOLDHILL, 2002, p. 6).

Em *Dáfnis e Cloé*, o prazer e a utilidade ironicamente se sobrepõem ao mesmo tempo em que se indefinem, lançando dúvidas a que tipo de didatismo o autor pretenderia com a obra. Por conseguinte, a mimese de mimese faz curiosamente até hoje os comentadores se interrogarem, se a representação do narrador evocaria a historiografia para aproximar ou distanciar o gênero do romance em vista dos desejos, das críticas, das sensibilidades do período e, não menos, da recepção.

Cueva faz um apanhado das perspectivas sobre o assunto, situando-se ao lado daqueles que acreditam que a referência tucidideana marca o desejo da invenção do romance de se distanciar do gênero historiográfico (CUEVA, 2007, p. 54-61). Como veremos adiante, essas diferentes posições têm implicações no que concerne ao entendimento da obra como expressão da ideologia dominante ou, pelo

contrário, de crítica a ela, uma vez que se coloca em questão o que deveria ser ensinado através dos romances. Parece que os romancistas pretendiam justamente colocar em evidência o papel ativo do leitor, forçando-o a se posicionar ao longo da narrativa, tanto a respeito do conteúdo quanto da forma.

Em termos de criação do novo gênero discursivo, fazer ficção em prosa, arte para assuntos sérios, esse jogo esmerado do período dos Antoninos permitia o que Sócrates platônico tanto rejeitou e foi tão bem produzido por Platão, isto é, “tornar-se semelhante a alguém na voz e na aparência”, em outras palavras, produzir narrativa (*diégesis*) por meio da imitação (*mímesis*, PLATÃO, *Resp.*, 392d-394a).<sup>4</sup> Ter o domínio das vozes narrativas foi uma das principais preocupações pedagógicas de Platão e uma de suas motivações para denunciar a aproximação entre poetas e governantes, cujos interesses e desejos incontrolados de dominação política projetavam-se a partir da poderosa arma de intervenção nas mentes e nos corpos descoberta pelos *dramatopoiói*, esses autores dramáticos dos quais nos falou Luciano (*Philopatr.*, 13).

A tragédia antiga foi marca desse jogo sutil, no qual se operou o consentimento e a alienação das massas em proveito dos aristocratas. Halpern (2011) argumentou que o teatro ateniense foi notável em conduzir infiltrações mutuamente políticas e socioeconômicas, a exemplo das frequentes conduções do corifeu por algum político aristocrático, que, após pagar pela função no teatro, aparecia nas assembleias discursando sobre assuntos mais importantes para a vida dos cidadãos. Por outro lado, o dionisismo tão presente no teatro

---

<sup>4</sup> Brandão lembra que para Platão a “constituição de um gênero próprio para a filosofia deriva de Homero que, em vez de enveredar pela via da Musa dramática, cria o diálogo filosófico, um gênero mimético sem dúvida, mas que tem sua finalidade não no prazer, mas na utilidade” (2006, p. 26).

ateniense também manteve em si, por algum nível, forças subversivas contra os equilíbrios dominantes (DABDAB TRABULSI, 2004, p. 55-123). A cultura nunca deixou de expressar particularidades de expressões identitárias e políticas que a mobilizam.

Não se diz, por conseguinte, que o século II tenha inaugurado a ficção das vozes narrativas ou que a expressão de múltiplas identidades seja exclusiva de um único período durante toda a Antiguidade, como se num dado momento emergisse uma sociedade evoluída com relação a seu passado. A diferença é colocada pela elaboração difusa e potencialmente generalizada de um novo gênero discursivo, no qual o entretenimento, o prazer, a leitura privada e o gosto pelas coisas fortuitas tomavam espaço da religião, da pedagogia e do universalismo. Vale o esforço de atentar para o abuso da *ficcionalização* e subversão da prosa pelos romancistas antigos em vista das enraizadas identidades de seus leitores.

Lembremos o argumento de Bakhtin, segundo o qual, ao contrário da poesia, em que o poeta se eleva do caos das diferentes falas e línguas marcadas pela historicidade, a prosa literária constitui sua linguagem para além de seu autor, pois é a própria concentração de vozes multidiscursivas, na qual coabitam contradições sócio-ideológicas entre presente e passado (BAKHTIN, 1998, p. 93).

Com a liberdade literária de se encarar a prosa narrativa, não mais a arte exclusiva do discurso sério (fosse retórico, filosófico, histórico), os romancistas do século II ofereciam a chance aos leitores de se perderem no que lhes era mais próprio, a tradição clássica, pois ali naqueles escritos o passado revelava-se desconfigurado, esvaziado de sua outrora grandeza, não por tê-la perdido, mas por manter uma nova relação com o presente, destituído aparentemente de coisas dignas de



serem narradas. O grande assunto agora não girava em torno de grandes questões filosóficas, históricas, literárias ou políticas, mas de rápidas e extraordinárias viagens e de erotismos “quentes”, sem finais trágicos.

Argumenta-se que o leitor era intimamente chamado a lidar com seus próprios prazeres, patrimônio individual, mas também fruto das construções sócio-históricas. Vemos, com Longo, que o leitor defronta a ficção da inocência entre dois jovens pastores, Dáfnis e Cloé, que descobrem na iniciação sexual o pertencimento original à aristocracia. Ao final, o narrador não deixa de lembrar que, após tantos obstáculos e invasões estrangeiras no mundo estável de Lesbos, Dáfnis finalmente defloraria Cloé, após se casarem, do mesmo modo como aprendera anteriormente com Licênion, mulher experiente quando o assunto tratava-se de sexo:

Dáfnis e Cloé se deitaram, totalmente nus, um junto ao outro, tomaram-se nos braços e trocaram beijos, sem fechar os olhos da noite, tal como corujas; e Dáfnis consumou o que lhe ensinara Licênion, e então, Cloé, pela primeira vez, entendeu que o que haviam feito no bosque (*tà epì tês hýles ginómena*) não passava de uma brincadeira de pastores (*DF*, IV, 40).

O uso de “o que tinham feito no bosque” (*tà epì tês hýles ginómena*) remete ao mito de Siringe, cuja incompleta representação teatral feita anteriormente no bosque pelo casal anunciava o que ainda estaria por ser finalizado, isto é, a metamorfose da inocente e virgem Cloé em uma mulher (*DF*, II, 37). Atenta a esse mito, no qual Pã busca violentar sexualmente Siringe (*DF*, II, 34), Lalanne observou que, para os efeitos narrativos de Longo, Cloé não poderia se tornar uma mulher “enquanto não aceitasse se curvar a certas regras que consagravam sua inferioridade em relação a Dáfnis, enquanto ele formava sua identidade

masculina na medida que aprendia a exercer a dominação sobre sua companheira” (LALANNE, 2006, p. 144).

Com mesmo entendimento, Winkler observou que o casamento entre Dáfnis e Cloé expressaria a longa preparação psicológica, num dinâmico autocontrole das emoções e dos desejos, frente à vulnerabilidade feminina (WINKLER, 1981, p. 101-126). A perda da virgindade como trauma não deixava de evocar com a citação do nome de Licênion o ritual de passagem necessariamente violento, preparando os jovens para a vida adulta:

Uma vez concluída esta lição de amor, Dáfnis, que havia conservado sua ingenuidade de pastor, estava saltando para correr para junto de Cloé e fazer-lhe imediatamente o que havia aprendido, como se temesse esquecer caso tardasse. Mas Licênion o reteve e lhe disse: “Há ainda uma coisa que você deve aprender, Dáfnis. Eu sou mulher, e hoje não tive dor, pois, outrora, um outro homem já havia me instruído e paguei com a minha virgindade; mas Cloé, quando sustentar consigo esta luta de amor, gemerá, chorará e ficará banhada em sangue. Mas você não receie o sangue; quando a persuadir a se entregar a si, traze-a nesse mesmo local, para que, mesmo que ela grite, ninguém possa ouvi-la, e, se ela chorar, que ninguém a veja e, se ela sangrar, que se lave nesta fonte, e lembra-se que fui eu que, antes de Cloé, fiz de você um homem” (DF, III, 19).

Para muitos, essas passagens não deixariam dúvidas de que os romances assegurariam definitivamente uma pedagogia erótica por meio da intensificação ideológica de uma sociedade patriarcal, ao elaborar a união do casal através da naturalização das diferenças masculino/feminino como se fossem complementares na constituição conjugal:

Podemos observar a pedagogia erótica, de Longo, em ação, nesse trecho, uma vez que, além de subverter a simetria, já que Dáfnis perde a virgindade antes

de Cloé, o sofista, portanto professor e filósofo, tenta preservar essa virgindade da mocinha até o fim do romance. Desse modo, fica patente que o intuito de Longo é refrear os ardores das jovens leitoras antes do casamento por meio das palavras de Licênion. Qualquer jovem inexperiente ficaria apavorada com a descrição de dores intensas e sangramentos com a perda da virgindade. Ora, olhando mais de perto percebemos que o idealismo e a inocência servem apenas como isca para os jovens desavisados! E, mais ainda, que a educação sexual de Dáfnis começa com Cloé, passa por Filetas e se fundamenta com Licênion, para que, desse modo, a jovem Cloé permaneça virgem até as justas bodas e, também, provavelmente, as (sic) mocinhas casadoiras e leitoras do romance. Não haveria uma razão para que Licênion, a não ser a educação austera, tecesse para Dáfnis um longo discurso de preservação da virgindade de Cloé. Observa-se que não só a voz de Cloé vai diminuindo dentro da trama, como atesta Pinheiro, por meio de Winkler, como, também, é negado à personagem feminina o direito sobre os prazeres do próprio corpo” (VASCONCELOS, 2011, p. 95).

Entrementes, acredito que se colocava diante dos leitores um jogo ambíguo, no qual a expressão de uma identidade patriarcal era ela mesma ridicularizada. Vejamos, pois, o quanto é exagerada a fictícia ingenuidade do jovem casa rural, que quase sempre confunde o mundo cultural com o mundo natural:

E como tudo à volta deles, encontrava-se pleno dessa bela estação, os dois meninos, em si ternos e jovens, imitavam o que ouviam e o que viam; ouvindo os pássaros a cantar, eles cantavam, vendo os carneiros a cabriolar, eles saltavam com ligeireza e, a exemplo das abelhas, colhiam flores que ora colocavam nas dobras de suas túnicas, ora trançavam em pequenas coroas que levavam às Ninfas (LONGO, *DF*, I, 9).

Em outro momento, ao julgar o banho de Dáfnis e a música por ele tocada na siringe como princípio de amor (*érotos arché*), Cloé já “não sabia o que estava sentido, pois era jovem, tinha sido criada nos campos, e nunca ouvira ninguém pronunciar o nome do amor” (LONGO, *DF*, I, 13).

Goldhill argumenta que esses dois momentos seriam exemplos de como os leitores urbanos, acreditando-se superiores aos personagens pastoris com relação aos saberes e controles das emoções, eram colocados, sem tomarem consciência, em uma incômoda posição de soberba. O romance pastoral revelaria antes a capacidade literária do autor de jogar com as sutilezas da ironia sobre o leitor (WOUTERS, 1987).

A linguagem utilizada requeria, portanto, que o leitor fosse cúmplice da ficção de inocência, forçando-o a se posicionar em relação ao que Goldhill denominou de “protocolos do desejo”. Isso porque, para alguém introduzido na cultura grega, a virgindade seria um termo inaplicável para a iniciação sexual de um homem tanto quanto seria risível o receio de um homem penetrar a amada. Isto é, um cidadão filosoficamente instruído com a autocontenção ante o prazer, da maneira como Hadot descreveu tão bem como modo de vida, provavelmente veria com comicidade o aprendizado sexual de um pobre pastor, após tanto observar a *phýsis*, que se fazia com a *téchne* de Licênion, cuja necessidade, entretanto, partia da natureza:

Dáfnis não poderia sentir mais prazer; como pequeno camponês, cabreiro ingênuo, jovem e enamorado, ele caiu aos pés de Licênion e suplicou-lhe que ensinasse o quanto antes a ciência (*tèn téchnen*) que lhe permitiria fazer a Cloé o que desejava [...]. Licênion, vendo-o mais cabreiro e mais ingênuo do que pensava, começou a dar-lhe a lição dessa maneira: disse-lhe que se sentasse juntoa ela sem mais tardar, e que lhe desse os beijos habituais, tão numerosos quanto dava a Cloé [...]. Quando ele se sentou, abraçou-a e se deitou, e quando ela viu que ele estava em condições de passar à ação, e teso, ela fê-lo, deitado como estava, erguer-se um pouco para o lado, deslizou para debaixo dele e guiou-o habilmente para o rumo que ele vinha procurando até então. A partir desse momento, ele fez apenas o que normalmente ocorre, pois a própria natureza (*phýsis*), a partir daí, ensinou-lhe o que devia fazer (DF, III, 18).

Segundo Goldhill, Longo manipulava as relações entre desejo e autocontrole do leitor em relação a sua própria *sophrosýne*, ao justapor na melíflua escrita o prazer sensual e narrativo (GOLDHILL, 2002, p. 40). Em minha avaliação, Goldhill parte do que Ricoeur denominou teoricamente acerca da relação mimética entre sociedade, produção narrativista e público, qual seja, “que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal” (RICOEUR, 1994, p. 85). Em outras palavras, o romance *Dáfnis e Cloé* operava como função mediadora entre as representações, os valores, as contingências, as cooperações e os combates já dados pela tradição e a reconfiguração pelo leitor a partir de seus prazeres, suas fantasias, suas experiências particulares vividas e mesmo seus horizontes de expectativas socialmente compartilhados.

Segundo Bowie, tratava-se de lidar com a identidade de gente culta, letrada, de posses, que provavelmente trabalhava na administração imperial: um “alto nível de educação deveria ser exigido de um potencial leitor do aticismo grego – educação esta adquirida com estudo de textos clássicos na juventude, reforçada com o reencontro de tais textos ou com escritores e falantes do período imperial na vida adulta” (BOWIE, 2003, p. 92). Alvarez matiza a questão, embora continue a descrever a audiência em termos muito restritos: “estamos falando de dois públicos, um leitor, minoritário, que poderia apreciar cabalmente todas as alusões literárias; e o outro ouvinte, para quem seria suficiente o relato mesmo da aventuras, ainda que não entendesse em sua totalidade toda a riqueza literária da obra” (ÁLVAREZ, 2006, p. 29).

É certo que os romances gregos tiveram um público alvo ideal, de elite culta. Luciano, por exemplo, ao afirmar que as alusões a poetas, prosadores e filósofos, em *Das narrativas verdadeiras* (I, 2), poderiam não ser explicitadas, já que a simples leitura deveria bastar para identificá-los, revela claramente a quem se destina a obra. Todavia, vale observar, seguindo Brandão, que “o ático – ou, se quisermos, o clássico – entende-se como este espaço de *xeniteía*, não de repetição ou imitação; isto é, o clássico é espaço de estranhamento” (BRANDÃO, 2001, p. 266).

Para além de repetir nossa fonte, cabe perguntar se a ironia, presente nessas narrativas, não evidencia uma questão de fundo: o reconhecimento das referências textuais seria suficiente para lidar com os sabores irônicos da narrativa ficcional? É difícil acreditar que as figuras do passado transmitiriam ingenuamente os mesmos sentidos, como a um estudo iconográfico, após serem apropriadas para outro espaço e tempo. Com efeito, a liberdade de inventar, deslocar, sobrepor, justapor as vozes narrativas e daí decompor a pretensa *alétheia* do discurso exigia do leitor uma atenção de segundo grau, em que os meios de verificação não eram exclusivos de *pepaideuménoi*, mas pelo contrário escapava-lhes de domínio, uma vez que a cultura deveria ser entendida como meio pelo qual a tradição era colocada insistentemente em movimento, em concorrência contra si mesma.

A atenção ao papel da recepção na constituição mesma da obra, em especial com relação aos erotismos quentes durante o século II, não parece ser absolutamente desprezível, visto, por exemplo, o proverbial relato de Luciano acerca dos espectadores de Abdera. Impressionados com a representação de *Andrômeda* de Eurípidés e ignorando o estatuto fictício do gênero, a maioria deles escorregou para o interior da tragédia,

de modo que “Andrômeda ficou grudada à sua memória durante muito tempo, enquanto Perseu, com a Medusa, voejava em torno da mente de cada um” (*Hist. Conscr.*, 1). Ao assistirem à encenação, os abderitas tomaram-na por verdadeira, como se tudo aquilo que se passava a suas frentes realmente estivesse acontecendo. Tratava-se, pois, de espectadores crédulos, sem senso crítico suficiente para distinguir o verdadeiro do falso, marcas das singularidades dos gêneros discursivos.

Os espectadores de tragédias e os leitores de romances, face à liberdade pura dos autores, ficavam responsabilizados em identificar o *pseûdos* e de reagir adequadamente ao *páthos*. Observemos que, nesse caso, não se trata de extingui-lo do teatro. Como Luciano diz, “um *páthos* ridículo tomava conta de suas mentes”: sendo assim, seria necessário que o expectador soubesse domar, antes que fosse tomado, pelo referido *páthos*. A exigência de um comportamento tão regrado, bem medido, que procura a melhor maneira possível de reagir, nas circunstâncias de uma encenação teatral, deve-se ao fato do necessário reconhecimento do *pseûdos* ao meio do calor do momento, das impulsões inevitáveis, das emoções que atingem todos.

O termo grego *páthos* é geralmente interpretado/traduzido em duas acepções, quais sejam, através da metafísica ou pela psicologia. O primeiro sentido do termo, segundo Ivan Gobry, é o contrário de ação (aquele que age, *tò poieîn*) ou, mais precisamente, “não o sujeito que pratica a ação, mas o objeto que a recebe” (*tò páskhein*), de uma casualidade provocadora de certos estados. Temos, portanto, a tradução mais próxima de *páthos* como afecção.

Interpretado como psicologia, o termo *páthos* é entendido como “fato de sofrer, de ser coagido e movido por uma força interior que

escapa à vontade”, sendo por vezes traduzido por sofrimento, dor, tristeza, ou mesmo, paixão (GOBRY, 2007, p. 109). Por meio dessa segunda acepção, o termo *páthos* foi deslocado para outro campo cognitivo, o da doença. O estoicismo foi a escola filosófica que melhor desenvolveu essa temática, a ponto de ter por objetivo extirpar as paixões, impedindo que a emoção se transformasse em uma tendência, uma vez que elas colocavam em evidência a fragilidade da vida e a precariedade dos bens que não dependem de cada um, sob os golpes imprevisíveis do destino – era preciso, portanto, como remédio aos efeitos do *páthos*, tornar-se *apático* (LEBRUN, 1986, p. 25).

Em Luciano, o termo *páthos* aparece com importância em outras duas passagens, referindo-se igualmente ao enlace de amor (*éros*) entre Perseu e Andrômeda (LUCIANO, *De Domo*, 22; *D. Mar.*, XIV, 2-3). Ao relatar o combate entre Perseu e o monstro marinho, Luciano observou que o autor da pintura logrou mimetizar “o pudor da virgem ao seu lado”, e principalmente, “a audácia amorosa do jovem”, misturando o *páthos* ao *mýthos*. Em outras palavras, o feito heroico se faz senão em nome do amor, dando a entender como, a partir do século I, sobretudo no século II, o erotismo passou a ser tema bastante explorado pelos escritores (BRANDÃO, 2000, p. 7).

Não é fortuito que Cáriton de Afrodísíacas, na abertura de *Quéreas e Calírroe*, afirma que narrará um *páthos erotikón*, o que poderíamos traduzir com certa dificuldade simplesmente por “história” ou ainda por “romance de amor”. Brandão explica que naquele momento a expressão sofria deslize semântico, podendo ser entendida como aquele que sofre de paixão, ou vive um romance de amor, como também pelo uso literário, isto é, como gênero discursivo (BRANDÃO, 2000, p. 5).



Dizendo de outro modo, o termo *páthos* que tinha uso geral de sentido passou a também comportar sentido específico, contrapondo-se por vezes ao mito.

Em *Como se deve escrever a história*, o *páthos* referido por Luciano em relação à encenação de *Andrômeda* em Abdera não pode ser entendido precisamente como gênero discursivo, isto é, como romance, tal como poderíamos imaginar em *A sala*, já que se tratava exatamente da encenação de uma peça teatral de Sófocles. Mas, talvez, seja possível associá-lo aos campos de construções discursivos nos quais existe *ákratos eleuthería*, uma vez que Luciano não parece preocupado nesse opúsculo com o entendimento de verdade (*alétheia*) ou mentira (*pseûdos*) que fosse ontológico aos acontecimentos, mas *simplesmente* com constructos de diferentes trocas linguísticas que remontavam à tradição clássica e que poderiam mediar a relação entre atores trágicos e públicos, bem como entre historiadores e leitores (ou ouvintes) ou ainda entre aduladores e generais, entre várias outras formas de relações.

O *pseûdos* devia ser atentamente observado. Se tomado como verdadeiro, era a própria liberdade que se perdia. Temos, então, o entrecruzamento entre o autor de liberdade pura e o espectador de altas responsabilidades.<sup>5</sup> O *páthos* que atravessa a encenação teatral colocava em dúvida a já difícil distinção entre o discurso verdadeiro e o falso, ao mimetizar o *pseûdos* de modo convincente. Se no teatro, espaço por excelência de contato com experiências imprevisíveis, a ficção desnudava a fragilidade humana, ao fazer os espectadores se

---

<sup>5</sup> A comparação é pertinente: "Como o Quixote, Luciano é uma espécie de leitor enlouquecido que abstrai do mundo exterior, movendo-se num mundo de narrativas. Ao apresentar-se assim, deseja um leitor capaz de fazer o mesmo percurso, apreciando o valor de uma narrativa que discorre sobre a própria narrativa (BRANDÃO, 2005, p. 125).

confrontarem com circunstâncias que os deixavam suscetíveis ao acaso (NUSSBAUM, 2009, p. 3-6), no romance, os leitores lidavam com o espetáculo sobre o impossível, desarmando-os para o completo deleite, mas que, guardando valores, ideologias e referências, contraditoriamente expunha-os diante das vicissitudes vividas.

Com um público afeito ao romance de amor, deve-se admitir ao menos que a proposta de leitura de Goldhill seja plausível. Tendo que agir de acordo com as regras empregadas no jogo de linguagem, o leitor seria provocado a se posicionar de acordo com suas convicções, seus valores, suas identidades. Mas justamente por sua interpretação consistir em “substituir uma expressão da regra por outra expressão” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 202), isto é, porque agir com a regra já é interpretar, nada mais irônico do que fazer emergir os desejos de quem o processo cultural estivesse naturalizado de tal modo a se tornar imperceptível: “se sigo a regra, não escolho. Sigo a regra cegamente” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 219). É por isso, como afirma Glock (1998), que não faz o menor sentido que uma pessoa necessite de consultar as regras, detendo-se no aprendizado, para se comunicar dentro de uma gramática; o aprendizado é antes feito dentro do próprio *jogo de linguagem*. Portanto, não seria aos leitores dos romances “mais difícil desafiar os protocolos do desejo que essa ficção da sensibilidade rústica” (GOLDHILL, 2002, p. 39).

Ademais, a indicação de que o público alvo tenha se ampliado a partir do século I d.C. com o crescimento do número de livrarias e livreiros, a despeito do contínuo e baixo letramento no Império Romano, sugere que a literatura produzida no período possa ter rompido o circuito fechado de circulação das obras entre amigos, além

de ter possibilitado o deslocamento mais fácil dos indivíduos entre os diferentes grupos sociais. A prática de queimar livros em Roma não colocava em suspensão a circulação dos textos em circuitos particulares, ainda que seus autores pudessem sofrer algum tipo de represália (STARR, 1987, p. 219-223). Não há vestígios de que esse tenha sido o caso dos romancistas gregos. Mas há de se observar que a ausência do controle social sobre a fruição e a recepção, em contraste com o espetáculo coletivo do teatro, tirava as restrições punitivistas contra a leitura individual dos romances.

Também nesse sentido, é curioso atentar que, séculos mais tarde à produção de Cáriton, Longo e Luciano, o imperador Juliano desaconselhasse seus sacerdotes à leitura de obras ficcionais (*plásmata*) com aparência de história (*en historías eídei*), as histórias de amor (*erotikàs hypothéseis*), que excitavam as paixões e os afetos (*Epist.*, 89b, 301b). Mais do que dizer que o amor era um elemento distintivo dos romances, como concluiu Futre Pinheiro (2014, p. 209), pode-se entender que nem sempre a compreensão sobre o *páthos erotikón* (CÁRITON, *QC*, I, 1,1) e a *historían érotos* (LONGO, *DF*, *Praef.*) foi ponto pacífico entre os circuitos de poder.<sup>6</sup> Ademais, como observou Morgan, “para além do conteúdo erótico, o problema de Juliano com os romances parece ter sido não somente o fato de eles serem ficcionais, mas também por eles se mascararem por meio da narrativa em prosa como história real” (MORGAN, 2007, p. 556).

---

<sup>6</sup> Não parecem ser de somenos importância as transformações da recepção de Longo ao longo dos séculos modernos. De modo bastante generalizante, durante o Renascimento o humor fazia parte da interpretação do romance, embora a temática idílica fosse ainda predominante; nos séculos XVII e XVIII a ironia já conduzia a temática de relacionamento conjugal; mas no século XIX a melancolia passou a predominar no enredo; por fim, a desilusão com o amor ideal estendeu-se como expressão cara à releitura de Longo no século XX (PATTONI, 2014, p. 588).

O pacto entre autor e público foi tão profundamente fraturado que até mesmo o artifício do espetáculo anunciado, cuja representação visava exclusivamente ao que jamais poderia ocorrer, era falseado. Whitmarsh (2011) tem razão ao dizer que o plurilinguismo refletido por Bakhtin (1998), para quem as vozes dissonantes ao mundo estável clamavam contra a vulnerabilidade social, coabitava nos romances com valores e ideologias ao gosto da aristocracia e, por isso, pode-se dizer, com Rancière, que o imperativo proposto ao leitor pelo autor exigia-lhe uma posição necessariamente de deslocamento, comportando tanto a acomodação com identidades tradicionais quanto a subversão contra a tirania do sentido, pois as artes:

nunca emprestam às manobras de dominação ou de emancipação mais do que lhes podem emprestar, ou seja, muito simplesmente, o que têm em comum com elas: posições e movimentos dos corpos, funções da palavra, repartições do visível e do invisível. E a autonomia de que podem gozar ou a subversão que podem se atribuir repousam sobre a mesma base (RANCIÈRE, 2009, p. 26).

Parece que o leitor de romance grego seria tanto mais capaz de percorrê-lo quanto mais dispusesse de um olhar crítico de estranhamento, típico de um estrangeiro, sobre a narrativa ficcional, prática certamente mais sinuosa para quem tivesse o que perder ao se deslocar com a leitura nas estruturas de poder:

Desejo não é simplesmente apetite, mas se desenvolve como conhecimento do poder mágico da narrativa para confrontar o leitor com outro mundo. O ponto crucial que deve ser realçado é que os modos do desejo, inevitavelmente veículos de definição moral e cultural – divididos em próprios e impróprios – podem ser confrontados e contraditos. Embora seja inegável verdade que a trajetória dominante anexe o desejo a uma teleologia inevitável do casamento civilizado, o enredo romântico é melhor

compreendido como espaço no qual múltiplos e divergentes desejos são orquestrados de maneira relativamente aberta. A identificação com desejos alternativos é parte da experiência do romance; e mesmo se tais identificações são, ao final, reprimidas, elas não são completamente neutralizadas (WHITMARSH, 2011, p. 176).

Com esse “poder mágico da narrativa”, o convite ao leitor para experimentar desejos próprios de uma identidade cultural e, periféricamente, outros tantos antagônicos a ela, como veremos adiante, partia de um desencarnado mimetismo do patrimônio clássico, no qual a constelação de fragmentos do passado deixava transluzir apenas vestígios incompletos. Convidado a lidar com a segurança que a tradição do passado conferia, o leitor contava, entretanto, apenas com a colorida representação de suas identidades. A descrição dos espaços nos romances gregos tinha na abstração sua principal característica, como observou Bakhtin, sinal de que o retorno ao passado revelava-se somente como fragmentação mimética, fazendo da presença da tradição senão a identificação da ausência.

Com a identificação simultânea da ausência e presença do passado clássico durante o século II, duas posições radicalmente opostas são colocadas. De acordo com a primeira perspectiva, melhor representada por Bompaire, “a autoridade dos antigos era também um dogma literário”, sendo difícil de dissociar “o aspecto social e o aspecto literário, já que o esquecimento dos costumes antigos era o que provocava o declínio das artes e das letras (...) O argumento de autoridade, a lembrança das opiniões antigas, era no escritor o aspecto mais frequente em relação ao passado” (2000, p. 46). Nessa linha argumentativa, Bompaire não poderia concluir de modo diferente que para Luciano o mundo dos livros sobreporia à realidade social vivida,

isto é, a mimese (2000, p. 126). Jones acredita que *Das narrativas verdadeiras* seria o melhor exemplo de que a imitação faria parte da dimensão cultural do século II, como uma homenagem ao passado, mas visando sobretudo às questões colocadas pelo presente (1986, p. 156-157).

Em ambos os casos, os autores reconheciam a hipervalorização mimética, sem concordar quanto ao que ela serviria, se ao passado ou ao presente. De todo modo, era esse pastiche mimético que permitia ao autor:

trabalhar toda uma tradição, mesclando, subvertendo, levando-a a seus limites até permitir ao novo produto se sustentar por sua própria força. Simplificando: se o leitor culto sorria ante um texto de Luciano é porque se fazia desencadear reminiscências e ressoar Homero, Platão ou Aristófanes; mas aos eruditos resultava ser impossível a determinação de um hipotexto singular (CABRERO, 2006, p.204).

Durante o período, como a um autêntico desgoverno, até mesmo a assinatura autoral, tão importante para os historiadores do período clássico, poderia ser caracterizada, no romance, como falsificada. Aliás, falso era até o espetáculo, que anunciava um programa que jamais poderia ser cumprido ou, ao menos, do qual não se podia ter certeza sobre as intenções. No confronto do passado por meio de suas próprias engrenagens, o presente se encontrava com certa liberdade anárquica, pois não mais mensurada *katà kósmon* (de acordo com a ordem) e *katà moïran* (conforme a parte devida), como no período épico.

Desde o mundo das personagens épicas, a serviço de uma nobreza ávida por louvores, o poeta era chamado a ordenar e ornar os feitos dos homens. Na *Odisseia*, de cooperação harmoniosa tanto com as Musas (*Od.*, 8, 62-64), quanto com o público, o aedo Demódoco cantava os feitos de Ulisses, que chorava ao ouvi-lo narrar (*Od.* 8.83-87). Prova de que as

Musas podiam ensinar os aedos de tal forma que pareceu a Ulisses que Demódoco, ao cantar *katà kósmon*, teria presenciado os acontecimentos ou sabido de alguém fidedigno (*Od.*, 8, 489-491). Ulisses incitava o aedo a narrar, *katà moíran*, o *kléos* vivenciado pelo herói na guerra, ao enganar os troianos, enganando um cavalo de pau cheio de guerreiros dentro. O que o poeta não viu era confirmado com fidedignidade por alguém que além de ter visto, vivenciou a própria ação – dava-se, assim, ao participante, a *moira* que lhe convinha. Com a ajuda do canto ordenado e justo de Demódoco, o Ulisses homérico legava à posterioridade o domínio do mundo com a descoberta de seus feitos como passado de si, criando marcas no tempo que permitissem ficcionalizar a distância entre passado e presente.

Mas Ulisses não era mais como antigamente. Não exatamente porque se recolhia aos braços de Calipso, deixando uma vez mais Penélope a tecer tramas, dessa vez pela eternidade. Mas porque, assim como a extraordinária viagem de Luciano, toda a tradição que se movia em torno da narrativa do herói mais afamado do passado era reconhecida como verdadeiro pastiche. Não haveria dúvidas de concluir que mais valeriam os braços prazerosos da divindade – mas não os cantos melífluos das sereias – do que receber a glória póstuma e vã com a narrativa do *kléos* humano. De modo contrário às Musas, as sereias representavam a celebração encomiástica dos feitos humanos, pois elas cantavam *pseúdos* de um passado inebriante, que impedia a fundação da distância temporal (PUCCI, 1998, p. 34-36). A *alétheia* opunha-se não à mentira, mas precisamente a *léthe*, carregando paradoxalmente na lembrança do próprio nome a marca do esquecimento: verdade que se perfazia na negociação com a memória. Sabemos com Luciano que

certos atores do século II não deixaram de ler a carta escrita por Ulisses: pois, para alguns, já não havia ilusões, sendo o retorno para a pátria um percurso para sempre incompleto.



# 5

## O GÊNOS DE ENCARNADO NA DEMOCRACIA DO IMPÉRIO

Sem ingenuidade representacional, a tradição helênica era mobilizada livremente como patrimônio ficcional. O que Schiavone denominou com astúcia de *indefinível cansaço da história* pode ajudar a compreender de que modo a ficcionalização foi instrumentalizada durante o século II para a renegociação de valores, símbolos, mitos e culturas políticas, já há muito apagadas, mas que ainda eram artificialmente mantidas ativas, sendo compartilhadas por parte da sociedade romana helenizada como produto de suposta identidade comum.

Os antigos, tanto os gregos da época de Péricles quanto dos Antoninos, interessavam-se pelo passado distante, mas apenas como saber que fundava uma identidade coletiva, capaz de dar sentido às tradições, línguas, dialetos e costumes. A pesquisa sobre o passado longínquo (que hoje é produzida pela história, mas não com exclusividade) se limitava à imitação de estilos e vocabulários, elementos próprios do ensino do discurso retórico. O historiador antigo, como Heródoto, Tucídides, Xenofonte, ou mesmo os historiadores da guerra dos romanos contra os partos, tão alardeada por Luciano, investigava de modo geral o presente, precisamente o passado recente, cotejando diferentes versões.

Certo constrangimento da historiografia no século II frente à multiplicidade de relatos contraditórios entre si coloca em questão a

crise do tempo imediatamente relativa ao presente, concebida como reinvestimento das representações. Flávio Josefo, judeu helenizado, não deixou de perceber e confrontar a diferença entre a ausência de exatidão das histórias gregas (*akribès tês historías*) e a perduração da memória que os registros (*anagraphai*) dos judeus permitiam (*GJ*, I, 1-8). Conforme Brandão, na visão de Josefo, a primeira comportaria “brechas, contradições, reescrituras e revisões”, ao contrário da memória arquivística judaica, justamente por ser “conservada em *arkheía* (arquivos) sob a administração do próprio Deus e de seus servidores” (BRANDÃO, 2014, p. 156). Na relação do cidadão grego com o passado, a liberdade com a qual se podia contar mostrava-se singular na reelaboração da tradição, algo que, visto por um judeu, era digno de represália, pois a retrospectiva genealógica assumia a garantia da continuidade do passado tradicional ao presente.

Essa discussão remonta às famosas palavras de Hecateu, que proclamou: “Eu Hecateu direi o que acredito ser a verdade; as histórias dos gregos são muitas e são ridículas”. Momigliano comenta que “por comparação com a tradição que não era grega, a tradição grega tornava-se ridícula (...). [Hecateu] parece dizer implicitamente que as tradições gregas, já que eram muitas, contradiziam umas às outras e acrescentavam ao seu próprio absurdo”. Assim, concluía Momigliano: “a importância real de Hecateu não reside nas interpretações individuais que ele propunha, mas na descoberta de que uma crítica sistemática da tradição histórica é tanto possível quanto desejável, e que uma comparação entre diferentes tradições nacionais ajuda-nos a estabelecer a verdade” (MOMIGLIANO, 2004, p. 58-59).

Memória coletiva e história não poderiam ser vistas, todavia, como categorias estanques e divorciadas uma da outra. Por vezes, o signo da cidade de Atenas ou outra que se equivalesse à democracia foi tomado de empréstimo pelos escritores do século II como ideal genealógico que autorizava a falar sobre o presente. Essas representações constituíam valores ambivalentes, uma vez que a cultura política de participação popular poderia ser naturalizada como intrínseca a uma organização social oriunda de e conectando-se diretamente ao próprio passado distante ou ainda de ser mobilizada para desqualificar determinados comportamentos típicos do presente, evidenciando justamente a distância temporal.

Com *Nigrino*, de Luciano, vemos um paralelo revelador entre as cidades de Roma e Atenas, por meio do diálogo entre duas personagens, uma das quais dá título à obra. A fim de se curar de uma cegueira, certo residente de Atenas vai a Roma tratar o problema de visão com seu amigo e filósofo Nigrino. Ao fim da conversa, após Nigrino vituperar bens tão queridos do visitante, tais como riqueza, dinheiro, poder, honra, ouro e fama, o ateniense acaba se esquecendo da doença, enquanto em sua alma a visão torna-se mais penetrante, percebendo que até então havia andado pelo mundo levando-a em estado de cegueira (*Nigr.*, 2-4). Sabemos que a enfermidade que a personagem apresenta não é estritamente da ordem física, mas do modo como vive.

A crítica passa então pela caracterização de comportamentos típicos das cidades de Atenas e Roma. Luciano expõe a oposição entre vícios e valores, situando Roma como a cidade de “adulação e servilismo”, onde os habitantes se entregam à “gastronomia refinada”, à “bebida e aos prazeres sexuais,” e se saciam de “trapaça, engano e

falsidade” (*Nigr.*, 15). Contrariamente a Roma, Atenas aparece como cidade livre (*Nigr.*, 13), onde os habitantes são nutridos de “filosofia e pobreza”, buscando repudiar a moleza introduzida pelos estrangeiros, além de procurarem viver de forma simples (*Nigr.*, 12).

Para Jones, ao contrário do que defendo aqui, as críticas dirigidas à cidade de Roma por meio de Nigrino não atacam precisamente as instituições de poder e governo (JONES, 1986, p. 85). Os ricos seriam os verdadeiros alvos da crítica, uma vez que o que está em jogo são seus hábitos e desejos absurdos. Jones lembra ainda que Nigrino também ataca seus bajuladores e clientes, entre eles “alguns que se autodenominam filósofos” (*Nigr.*, 24), mas que se comportam de modo mais ridículo que os homens abastados de Roma. Esse tipo de crítica é observado por Jones como um detalhe que parece particularmente característico do conjunto de acusações feito pelos *pepaideuménoi*, no século II (1986, p. 86). Nesse sentido, Luciano estaria longe de ser exatamente um *outsider* de seu próprio tempo (1986, p. 22). Mais do que isso, as poucas referências que faz a si próprio revelariam insuspeita fama e confiança, atestando integração ao poderio e à cultura romana (1986, p. 15; 19). Jones aponta que, embora ataque o glotonismo e o hedonismo, características convencionais do epicurismo, Luciano ainda segue amistoso com tal corrente filosófica, se compararmos às críticas feitas contra outras escolas (1986, p. 27).

Por outro lado, Brandão ressalta que Luciano mantém comportamento típico do cinismo, através de *Eunuco*, *Demônax*, *Cínico* e *Hermótimo*, uma vez que se apresenta uma “espécie de consciência crítica no interior do corpo social, capaz de sê-lo justamente porque, na prática, vivencia um intencional desprezo de riquezas, honras, glórias e

convenções, o que faz dele um marginal por opção, um verdadeiro “*clochard* da Antiguidade”, autêntico representante de um movimento de contracultura” (2001, p. 59). É relevante observar aqui a possibilidade de diversas leituras a respeito das influências filosóficas em Luciano, o que demonstra a pluralidade com que o autor aborda a denúncia contra o sectarismo filosófico e a incoerência entre doutrina e modo de vida. Vale lembrar que, através da figura de Nigrino, um filósofo platonista virtuoso, cujo nome dá título ao diálogo, fica claro como a crítica de Luciano não é direcionada precisamente contra os filósofos em geral, mas aos *schémata philosophon*, isto é, contra os filósofos pela metade (BRANDÃO, 2001, p. 55; FLORES, 1999, p. 73).

Em *Nigrino*, a Atenas não alude a do tempo do Império. Basta conferir outro diálogo de Luciano, *Enunco*, em que, sob a caracterização coeva de seu tempo, insinuada pela instituição das cátedras de filosofia (estoicismo, epicurismo, aristotelismo e platonismo) subvencionadas pelo Imperador, Atenas é dessa vez assemelhada à Roma de Nigrino, com filósofos que não praticam o que apregoam:<sup>1</sup>

Era essa, ó Pânfilo, a “Helena” pela qual eles lutavam um contra o outro em luta singular. Pelo menos até aqui, nada de caricato, a não ser talvez o fato de, embora afirmando serem filósofos e desprezarem o dinheiro, logo a seguir lutarem por este como [se lutassem] pela pátria em perigo, pelos templos nacionais ou pelos túmulos dos antepassados (LUCIANO, *Eun.*, III).

Em *Diálogos dos mortos*, a igualdade, elemento político fundador da democracia, aparece apenas como horizonte. Vejamos que não é de somenos importância que, a fim de transportar no barco os novos

---

<sup>1</sup> Para as diferentes construções de filósofos por Luciano, ver Clay (1997), que chama atenção para a dificuldade de identificação das vozes narrativas.

mortos que chegam para entrar no reino de Hades, Caronte pede-lhes que deixem tudo o que é supérfluo à margem do rio: é preciso que Carmóleo, “o querido cujo beijo custava dois talentos”, abandone para trás beleza, lábios, beijos, cabeleira, face rosada (*D. Mort.*, X, 365); Lampico, tirano de Gela, deve-se despir da vaidade, altivez, crueldade, insensatez, insolência (*D. Mort.*, X, 366); a Cráton, Hermes, que auxilia a entrada dos mortos no barco de Caronte, diz que também entre, ordenando que deixe a riqueza, a moleza, o gozo, e acrescenta:

Não traga consigo os sacrifícios fúnebres, nem os títulos dos antepassados. Deixe também a árvore genealógica (*génos*) e a glória e alguma proclamação que a cidade tenha feito a seu respeito e as inscrições das estátuas. E não diga que em sua honra levantaram um grande túmulo, porque tudo isso pesa, mesmo só mencionando (*D. mort.*, X, 367).

Nesse despojamento total, pobres e ricos, bonitos e feios, desconhecidos e afamados habitam um espaço comum. A conclusão a que chegam Diógenes e Menipo, dois filósofos cínicos - dado que é bastante esclarecedor - não deveria surpreender quem não reconhecesse a bela Helena, por quem muitos lutaram durante dez anos, agora apenas um esqueleto: a *isotimía* reina no mundo dos mortos, onde todos são semelhantes (*D. Mort.* I, 4; XXV, 2); e Quíron completa: “a *isotimía* é perfeitamente popular” (*D. Mort.* XXVI, 2). Isto é, o reino da *isotimía* é o lugar onde os ricos e poderosos são rebaixados à condição das pessoas comuns.

É justamente na condição de morto que um pobre Diógenes tem a possibilidade de falar com ousadia, sem medo, com franqueza, diante do mais forte dos heróis, ou diante mesmo de um imperador, como sugere

Edson Arantes Junior (2008).<sup>2</sup> Em uma crítica sobre o reino da *isotimía* no mundo dos mortos, proposto por Brandão, Arantes Junior aponta que Hércules não é obrigado, como todos os outros, a abandonar sua indumentária tradicional, nem a atravessar o rio que cerca os domínios de Hades (ARANTES, 2008, p. 264). As indumentárias que permitem Diógenes reconhecer Hércules são o arco, a moça e a pele de leão que carrega. Além disso, o corpanzil do herói também recebe destaque (*D. Mort.*, XVI, 1). O autor argumenta que Luciano estava atento ao uso político da mitologia e da construção de uma memória dominante pelo principado, posto que, a partir das narrativas sobre Hércules, os imperadores antoninos procuraram estender a si próprios o ritual de apoteose, numa sorte de manutenção e libertação da parte divina, e a eliminação de sua parte mortal:

segundo a crença grega, todos os corpos humanos vivos eram compostos por três partes: o corpo, o *pneuma* e o *eidolon*. Com a morte física, o *pneuma* dispersava-se e o *eidolon* seria levado ao palácio de Hades; não obstante,

---

<sup>2</sup> Em uma crítica sobre o reino da *isotimía* no mundo dos mortos, proposto por Brandão, Edson Arantes Junior aponta que Hércules não é obrigado, como todos os outros, a abandonar sua indumentária tradicional, nem a atravessar o rio que cerca os domínios de Hades (cf. ARANTES, 2008, p. 264). As indumentárias que permitem Diógenes reconhecer Hércules são o arco, a moça e a pele de leão que carrega. Além disso, o corpanzil do herói também recebe destaque (cf. *D. Mort.*, XVI, 1). O autor argumenta que Luciano estava atento ao uso político da mitologia e da construção de uma memória dominante pelo principado, posto que, a partir das narrativas sobre Hércules, os imperadores antoninos procuraram estender a si próprios o ritual de apoteose, numa sorte de manutenção e libertação da parte divina, e a eliminação de sua parte mortal: “segundo a crença grega, todos os corpos humanos vivos eram compostos por três partes: o corpo, o *pneuma* e o *eidolon*. Com a morte física, o *pneuma* dispersava-se e o *eidolon* seria levado ao palácio de Hades; não obstante, com Hércules, temos a única exceção, entre os heróis, dessa premissa narrada pela mitologia clássica. Seu *pneuma* ascendeu ao Olimpo e seu *eidolon* está no mundo dos mortos, dado que seu corpo foi consumido pelas chamas no Oeta. Por meio da incineração dos seus restos mortais, ocorre a sua apoteose, cerimônia que permitiu a eliminação de sua parte mortal e, assim libertou a parte divina do herói, o que explica sua dupla natureza e o duplo culto que lhe era oferecido” (ARANTES, 2008, p. 266). Não vejo, contudo, motivos para que se relativize o conceito de isotimia. Creio, ao contrário disso, que a passagem deixa ainda mais explícita a condição de *isotimía* no reino dos mortos. Além disso, vale lembrar, Arantes reavalia a igualdade do reino dos mortos referindo-se ao termo *isonomía*, diferentemente tanto do que escreve Luciano, quanto do que conceitua Brandão.

com Hércules, temos a única exceção, entre os heróis, dessa premissa narrada pela mitologia clássica. Seu *pneuma* ascendeu ao Olimpo e seu *eídolon* está no mundo dos mortos, dado que seu corpo foi consumido pelas chamas no Oeta. Por meio da incineração dos seus restos mortais, ocorre a sua apoteose, cerimônia que permitiu a eliminação de sua parte mortal e, assim libertou a parte divina do herói, o que explica sua dupla natureza e o duplo culto que lhe era oferecido (ARANTES, 2008, p. 266).

Não vejo, contudo, motivos para que se relativize o conceito de isotimia. Creio, ao contrário disso, que a passagem deixa ainda mais explícita a condição de *isotímia* no reino dos mortos. Além disso, vale lembrar, Arantes Junior reavalia a igualdade do reino dos mortos referindo-se ao termo *isonomía*, diferentemente tanto do que escreve Luciano, quanto do que conceitua Brandão.

Assim, após Hércules ameaçar Diógenes por lhe fazer troças, o filósofo cínico zomba: “mas eu, por que havia de receá-lo ainda, se uma vez já estou morto?” (*D. Mort.* XVI, 3). Além da abdicação dos bens materiais, cuja posse impossibilita a franqueza (*parresía*), a mesma que, segundo Luciano, faltava aos historiadores para escrever com a verdade, a genealogia (*génos*) também deveria ser despida: “Portanto, assim seja para mim o historiador: sem medo (*áphobos*), incorruptível (*adékastos*), livre (*eleútheros*), amigo da franqueza e da verdade (*parresías kai aletheías*); como diz o poeta cômico, alguém que chame os figos de figos e a gamela de gamela; alguém que não admita nem omita nada por ódio ou por amizade; que a ninguém poupe, nem respeite, nem humilhe” (LUCIANO, *Hist. Conscr.*, 41). Ao contrário do que afirmava Flávio Josefo, as genealogias também assumiam, para alguns gregos, a tarefa de assegurar os dados antepassados como argumento autoritário, ao sabor da conveniência e ao serviço do poder, e, inversamente, a história



também seria escrita pelos judeus, com a diferença de que os sacerdotes é quem teriam autoridade de transmitir a tradição fielmente (HARTOG, 2001, p. 264).

A queima de arquivos, onde se encontrava as genealogias dos hebreus genuínos e dos prosélitos de origem, por Herodes, fez com que se tivesse de trabalhar com a opinião, como os historiadores gregos, e o postulado de que o evangelho diz inteiramente a verdade:

É sintomático, assim, que a cronologia cristã, naquilo que teria de mais fundamental – comprovar que Jesus descende de Davi, de acordo com o que predisseram os profetas -, tenha de lidar com a queima de arquivos. O que pretendia Herodes com isso, apagando a memória corporal dos judeus em benefício próprio, era ocultar sua própria falta de genealogia. A consequência que ele não previa foi, num certo e fundamental sentido, libertar a cronologia cristã das injunções da memória judaica (BRANDÃO, 2014, p. 183).

No entanto, se estendermos a análise do *corpus* documental para os escritos do próprio Imperador à época de Luciano, veremos que o desejo de um mundo mais igualitário e justo fazia parte de um circuito mais amplo daqueles que criticavam as estruturas do poder imperial. Em que pesem as diferenças entre Luciano e Marco Aurélio, não me parece fortuito o retorno de um olhar visto a partir de gentes oriundas de diferentes escalas sociais da sociedade romana do século II aos valores da democracia grega, especialmente a ateniense.

Pois, também como denúncia dos tempos, mas inversamente ao cinismo bem-humorado de Luciano, Marco Aurélio reconhecia nos tempos idos de Atenas a marca de uma experiência mais elevada, quando um guia tinha condições de mostrar o caminho da justiça, da

verdade, da temperança, da coragem, para que o arbítrio do destino lhe fosse favorável:

O que, pois, pode servir-nos de guia? Só e única a filosofia. Consiste ela em guardar o nume interior livre de insolências e danos, mais forte que os prazeres e mágoas, nada fazendo com leviandade, engano e dissimulação, nem precisando que outrem faça ou deixe de fazer nada, acatando, ainda, os eventos e quinhões que lhe tocam, como vindos da mesma origem qualquer donde vem ele próprio; sobretudo, aguardando de boa mente a morte, qual mera dissolução dos elementos de que se compõe cada um dos viventes (*Medit.*, II, 17).

É preciso assim assinalar que ambos os autores viviam e falavam de um mesmo tempo, ainda que a partir de perspectivas distintas, pois é difícil deixar de perceber as diferentes posições quando as trajetórias de vida são, de um lado, de um jovem rico, pertencente a uma família de aristocratas, e de outro, a de alguém que precisou trabalhar para ascender socialmente.

Até a democracia, ou melhor, os valores fundamentais do governo ateniense de outrora, expressos em *isonómia*, *isegoría* e *eleuthería*, foram elevados pelo pensamento do imperador-filósofo a comungarem junto ao poder régio:

Com meu irmão Severo, aprendi o amor à família, à verdade e à justiça; graças a ele, admirei Tráseas, Helvídio, Catão, Díon, Bruto; [acolhi a ideia do governo de igualdade perante a lei (*politeías isonómou*), administrado conforme a igualdade de oportunidade e a de participação (*isóteta kai isegorian dioikouménés*)], também a ideia de um reino (*basileías*) que acima de tudo respeite a liberdade dos súditos (*eleutherían tôn archoménon*); dele, ainda, a constância e a mesma intensidade nas honras (*timêi*) à filosofia: a beneficência e a liberalidade copiosa; ser esperançoso, confiar na afeição dos amigos; a franqueza para com aqueles a quem acaso censurava e o não

precisarem os amigos advinhar o que ele desejava ou não desejava, porque ele deixava claro (*Medit.*, I, 14).<sup>3</sup>

Παρά τοῦ ἀδελφοῦ μου Σεουήρου τὸ φιλοΐκειον καὶ φιλάλληθες καὶ φιλοδίκαιον: καὶ τὸ δι' αὐτοῦ γνῶναι Θρασεάν, Ἐλβίδιον, Κάτωνα, Δίωνα, Βροῦτον, καὶ φαντασίαν λαβεῖν πολιτείας ἰσονόμου, κατ' ἰσότητα καὶ ἰσηγορίαν διοικουμένης, καὶ βασιλείας τιμώσης πάντων μάλιστα τὴν ἐλευθερίαν τῶν ἀρχομένων: καὶ ἔτι παρὰ τοῦ αὐτοῦ τὸ ὁμαλὲς καὶ ὁμότονον ἐν τῇ τιμῇ τῆς: καὶ τὸ εὐποητικὸν καὶ τὸ εὐμετάδοτον ἔκτενωσ' καὶ τὸ εὐέλπι καὶ τὸ πιστευτικὸν περὶ τοῦ ὑπὸ τῶν φίλων φιλεῖσθαι: καὶ τὸ ἀνεπίκρυπτον πρὸς τοὺς καταγνώσεως ὑπ' αὐτοῦ τυγχάνοντας: καὶ τὸ μὴ δεῖσθαι στοχασμοῦ τοὺς φίλους αὐτοῦ περὶ τοῦ τί θέλει ἢ τί οὐ θέλει, ἀλλὰ δῆλον εἶναι (ed. de Jan Hendrik Leopold).

Παρὰ Σευήρου τὸ φιλοΐκειον καὶ φιλάλληθες καὶ φιλοδίκαιον: καὶ τὸ δι' αὐτὸν γνῶναι Θρασεάν, Ἐλβίδιον, Κάτωνα, Δίωνα, Βροῦτον: καὶ φαντασίαν λαβεῖν πολιτείας ἰσονόμου, κατ' ἰσότητα καὶ ἰσηγορίαν διοικουμένης, καὶ βασιλείας τιμώσης πάντων μάλιστα τὴν ἐλευθερίαν τῶν ἀρχομένων: καὶ ἔτι παρ' αὐτοῦ τὸ ὁμαλὲς καὶ εὐτόνον ἐν τῇ τιμῇ τῆς φιλοσοφίας: καὶ τὸ εὐποητικὸν καὶ τὸ εὐμετάδοτον ἔκτενωσ' καὶ τὸ εὐέλπι: καὶ τὸ πιστευτικὸν περὶ τοῦ ὑπὸ τῶν φίλων φιλεῖσθαι, καὶ τὸ ἀνεπίκρυπτον πρὸς τοὺς καταγνώσεως ὑπ' αὐτοῦ τυγχάνοντας, καὶ τὸ μὴ δεῖσθαι στοχασμοῦ τοὺς φίλους αὐτοῦ περὶ τοῦ τί θέλει ἢ τί οὐ θέλει, ἀλλὰ δῆλον εἶναι (ed. de A. S. L. Farguharson).

Poderíamos concluir que a postura de Marco Aurélio dizia respeito à realidade da época, quando, no Império oriental, algumas cidades helenizadas ainda gozavam de certa autonomia dentro dos limites do poder romano. O apologista Aristίδes creditava justamente ao Império Romano um lugar onde a igualdade se fazia ainda com mais amplitude que em qualquer democracia anterior:

São selecionados para julgar, como um apelo dos cidadãos ao tribunal com medo quanto ao veredito dos assalariados (*dexaménon*) não menor do que dos que cometem injustiça. De modo que alguém diria que essas coisas atualmente são governadas pelos enviados, todas conforme agrada a eles. Como, então, isso não é nesses aspectos superior a toda democracia (*demokratías*)? De modo algum é possível ali um veredito de um caso acontecido na cidade ir para outro lugar nem para outros juízes, mas é

<sup>3</sup> A passagem entre chaves indica a omissão pela tradução de Jaime Bruna da *Coleção Os Pensadores*, embora, como se vê, as duas edições de *Meditações* não tragam qualquer suspeita sobre o entrecho.

necessário se contentar com o que foi determinado, exceto alguma cidade que seja pequena, de modo a precisar pedir juízes de fora [...] e aqui uma grande e decente equidade (*isótes*) entre o pequeno e o grande, entre o que não tem reputação e o de boa reputação, entre o pobre e o rico, entre o nobre e o de origem humilde. Como concorda Hesíodo “fácil torna forte, fácil faz o forte sofrer”,<sup>4</sup> esse juiz e líder, assim conduza o que é justo, como o vento no navio, sem de modo algum agradar ou proteger mais o rico e menos o pobre, mas que seja sempre útil a este da mesma forma que a aquele (*Orat.*, XIV, 208).

ἐκκλητοὶ δὲ ὥσπερ ἔφεσις ἐκ δημοτῶν εἰς δικαστήριον σὺν οὐκ ἐλάττονι τῶν δεξαμένων φόβῳ περὶ τῆς κρίσεως ἢ τῶν ποιουμένων γίνονται. ὥστε φαίη τις ἂν τοσαῦτα ἄρχεσθαι τοὺς νῦν ὑπὸ τῶν πεμπομένων, ὅποσα ἂν αὐτοῖς ἀρέσκη. πῶς οὖν ταῦτα οὐκ ἐν τοῖς ἐπέκεινα πάσης δημοκρατίας; οὐκ οὐν ἐκεῖ ἔξεστι μετὰ τὴν ἐν τῇ πόλει ψήφον ἐνεχθεῖσαν ἐλθεῖν ἄλλοσε οὐδ' ἐπ' ἄλλους δικαστὰς, ἀλλὰ στέργειν ἀνάγκη τοῖς ἐγνωσμένοις, εἰ μὴ τις ἐστὶ μικρὰ πόλις, ὥστε προσδεῖσθαι δικαστῶν ὑπερορίων [...] κἀνταῦθα δὴ πολλὴ καὶ εὐσχίμων ἰσότης μικροῦ πρὸς μέγαν καὶ ἀδόξου πρὸς ἔνδοξον καὶ πένητος δὴ πρὸς πλούσιον καὶ γενναῖον ἀγενοῦς, καὶ τὸ τοῦ Ἡσιόδου συμβαίνει. Ρεῖα μὲν γὰρ βριάει, βέα δὲ βριάοντα χαλέπτει οὗτος ὁ δικαστής τε καὶ ἡγεμῶν, ὅπως ἂν τὸ δίκαιον ἄγη, ὥσπερ πνεῦμα ἐν νηὶ, οὐ δὴ πού πλουσίῳ μὲν μᾶλλον, πένητι δὲ ἦττον χαριζόμενόν τε καὶ παραπέμπον, ἀλλ' ὅτ' ἔγενετο ἀεὶ, τοῦτον ὁμοίως ὠφελοῦν.

Ambas as comparações, seja de Marco Aurélio ou de Élio Aristides, instrumentalizam o passado para enaltecer a justiça no Império. Não há dúvidas de que essa perspectiva fundamente-se em uma prática que foi recorrente durante o período, em que as cidades a Oriente do Império conservavam a própria constituição, além do governo local. No que tange à administração das cidades helenizadas ao final da República, os conselhos e as assembleias ainda mantinham relativo espírito clássico antiaristocrático, com o mesmo padrão de cidadania: homens adultos e livres.

Não se pode negar, contudo, que houve um processo de desinvestimento das tradicionais instituições políticas durante o

<sup>4</sup> Christian Werner traduz: “Pois fácil fortifica, fácil ao forte limita” (HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, 5).

Império. Lintott mostra, por exemplo, que a *lex provinciae* pode ter sido um instrumento generalizado de regulamentação da autonomia das cidades helenizadas, interferindo na deliberação e na eleição (LINTOTT, 1993, p. 147). É igualmente revelador como Díon Crisóstomo relata a importância do *dêmos* para a vida política nas cidades do leste em fins do século I (*Rhodes Or.*, XXXI, 58) e Plutarco se refere à importância da democracia nas cidades helênicas, sob jugo romano, como sistema político que mantém o povo comum em ordem e tranquilidade (*Praecepta.*, 798-9; 813d).

Se ainda funcionava formalmente uma democracia em algumas cidades do Império Romano, era por que tal regime de governo já não incomodava as elites econômicas e políticas locais, muito menos as dominantes:

Na Grécia e na Ásia Menor a história começa com a famosa declaração de Titus Flamininus (...) na qual as cidades gregas ficariam *libertas (eleútheroi)*, em posse de suas próprias leis (*autonomoi*), livres das guarnições (*aphrouretoí*) e dos tributos (*aphorolegetoí*) (...) Contudo, a liberdade era condicionada à manutenção de boas relações com Roma. Além disso, qualquer liberdade concedida por um poder dominante tem implícita o elemento de dominação, e a maioria dos gregos não tinha dúvida de que permaneciam sujeitos a ele (LINTOTT, 1993, p. 37-38).

Não parece fortuito que a permanente militarização das sociedades submetidas pelo poderio romano tenha sido a marca da passagem da República ao Principado, sob o qual as cidades permaneciam em constante vigilância e controle (NIPPEL, 2003, p. 91). Como demonstrou Schiavone, mais do que nunca a rapina bélica revelou-se o único mecanismo de autoalimentação e sustentação

política da economia (SCHIAVONE, 2005, p. 122).<sup>5</sup> Com efeito, as impressões de Aristides com a grandeza do mundo romano, ainda que hiperbolizadas, fundamentavam-se no acúmulo concreto de mercadorias e no adensamento do transporte por volta dos séculos I e II d.C.

O que se questiona, portanto, é que papel o *dêmos* teve nessas instituições políticas, especialmente no que tange à vivência, à significação, ao valor que a democracia representava para cada um. É de se estranhar do mesmo modo que a democracia no período clássico jamais foi vista como sistema de ordem e tranquilidade; pelo contrário, tal sistema de governo foi visto como ameaça à liberdade da própria cidade, o que fez com que alguns filósofos projetassem constituições políticas alternativas àquelas sob as quais viviam. Colocam-se em dúvida, por conseguinte, os sentidos de uma cultura política democrática em meio de cidades já não tão democráticas.

Vemos que a democracia na Grécia Clássica tinha vínculos diretos com a situação da pobreza e riqueza, que, como nos mostra Finley, foram componentes que informaram durante toda a Antiguidade as divisões sociais e, a par disso, a circulação das ideias políticas. O pobre, denominado frequentemente pelo termo *pénes*, também era caracterizado por diversos filósofos e retores como “os muitos” (*hoi polloi*), “os mesquinhos” (*kheírones*), “os vilões” (*poneroí*), “a turba” (*ókhlos*), entre outros. Por outro lado, os ricos (*eúporoi*) eram considerados pelas elites de cultura grega como “úteis” (*khrestoí*), “os

---

<sup>5</sup> Somente como atribuição ficcional que a antiga mentalidade aristocrática permitiu expressar completamente, escondendo-se atrás da estranheza de um “outro”, líder bretão Calgaco, com Tácito, as ambições econômicas como motor da permanente manutenção de guerras e controles militares (SCHIAVONE, 2005, p. 129).

melhores” (*béltistoi*), “poderosos” (*dynatoi*), “notáveis” (*gnorimoi*), “os bem-nascidos” (*gennaíoi*) (FINLEY, 1985, p. 12). São essas divisões que alimentaram as diferentes práticas políticas, denominadas ora pelo caráter minoritário de governo (seja como monarquia, reinado, tirania, aristocracia ou oligarquia), ora pelo caráter popular (seja como democracia, *politeía* ou *oclocracia*).

Existem, porém, nuances dos sentidos utilizados com os termos *plóusios/pénes*, que poderiam ser empregados de duas formas, a saber, de “modo absoluto, como definição de classe, no qual o enunciador assumia um critério mensurável para os membros de uma classe e outra; ou de modo relativo, em casos em que o enunciador indicava que o *plóusios* era mais rico que o *pénes*, mas não necessariamente que *pénes* e *plóusios* pertencessem a diferentes classes econômicas” (OBER, 1989, p. 196).

A participação dos camponeses e trabalhadores citadinos nas assembleias atenienses significou não somente experiência única de vida política, mas também a possibilidade concreta de mudanças nos rumos da economia e da distribuição de riquezas. Segundo Ellen Wood, a “ideia grega de igualdade de expressão (*isegoría*) sintetiza as principais características da democracia ateniense: a ênfase em uma cidadania ativa; e seu enfoque sobre a distribuição do poder de classe” (WOOD, 2007, p. 421). Para os democratas atenienses, política e economia faziam parte de esferas distintas, mas eram entendidas em relação uma com a outra, de modo que a luta política só ganhava sentido na medida em que parte do poder econômico era também garantido:

Os atenienses acreditavam que parte do excesso da riqueza poderia ser empregada pelos membros das altas classes como maneira de promover a

seguridade do estado para benefício dos cidadãos. Ainda que o princípio de igualitarização econômica nunca ter sido imposto, o *demos* ateniense encontrou caminhos para estimular e, em última instância, coagir os ricos individuais a gastar certa porção de suas riquezas para o bem da sociedade como um todo (OBER, 1989, p. 199).

Não se diz aqui que nesse regime de governo, o *dêmos* estando no poder, tenha conseguido romper definitivamente com a lógica de produção com a extinção das antigas elites dominantes. Nem mesmo cogita-se a hipótese de que o capital comercial, mesmo se desenvolvendo de forma notável em períodos conseguintes, tenha penetrado a esfera de produção, tornando-se propriamente capital industrial.<sup>6</sup>

Pelo contrário, a democracia comportava em si uma contradição própria de tensionamento, ameaça entre classes não se referindo a uma revolução de redistribuição da propriedade, mas de redistribuição dos recursos a partir de confiscos individuais e pagamentos de impostos. Ober coloca bem a contradição que bem operava o governo democrático dos atenienses:

O sistema ateniense para controle da elite política funcionou precisamente porque foi fundamentado numa série de contradições. O orador tinha de ser simultaneamente da elite e da massa, sob a expectativa de provar ser membro em ambas as bases. As contradições implícitas na ideologia massa-elite de Atenas são exemplificadas no entrelaçamento dos sentidos de *charis*: o orador rico dava presentes materiais ao povo, protegia-os ao atacar seus inimigos, trabalhava muito para dá-los bons conselhos e, em contrapartida, o povo era grato a ele. Mas o orador também era grato ao povo: a todo tempo eles davam-no suas atenções quando ele falava em

---

<sup>6</sup> Segundo Schiavone, a alienação entre capital comercial e capital industrial foi a característica própria da economia Antiga (cf. 2005, p. 147).



público, votavam nele em um julgamento político ou davam apoio em propostas nas assembleias ou, ainda, permitiam que lucrasse materialmente com sua posição política: o orador estava em posição de débito com o *dêmos*. *Cháris* vinculava orador e audiência juntos em laços recíprocos de obrigação (OBER, 1989, p. 335).

O paradoxo entre permanência da desigualdade econômica, ainda que em declínio, e igualdade política poderia ser mantido, na medida em que se chegava a certos limites de tolerância, a partir do desenvolvimento ideológico do conceito de igualdade, elaborado constantemente por filósofos, retores etc (OBER, 1989, p. 197-200).

Platão, por exemplo, denunciou a democracia, regime no qual as multidões, ao ignorarem “as leis escritas ou não escritas” (*Resp.* 563d), embriagadas pelo excesso de liberdade (*eleuthería*), acabavam dominadas por tiranos e reduzidas, conseqüentemente, à mais “insuportável e mais amarga das escravidões, a escravatura dos escravos” (*Resp.* 569b-c). Segundo o autor, o transbordamento da liberdade na democracia culminava por levar o regime à tirania, o que levou Sócrates a dizer na *República* que o projeto da cidade justa só se tornaria possível com a coalescência entre o poder político e a filosofia parte da ideia da natureza própria do filósofo. De acordo com a argumentação, para que se possa fundar uma cidade justa é necessário que os governantes da cidade sejam incorruptíveis e não se desvirtuem com o passar das gerações, mas, sobretudo, que visem ao *bom* na *totalidade* da cidade, não somente em suas partes (*Resp.* 485b).

Esse comportamento reto, durante toda a vida, fundamenta-se em uma educação própria à natureza do filósofo, que busca voluntariamente o saber (*Resp.* 536e). A procura autêntica pelo conhecimento contrapõe-se diretamente à ambição por riquezas, que

compromete a ação humana baseada na prática de virtudes (*Resp.* 485e). Assim, não haveria ninguém mais justo para o governo que aquele que não estivesse empenhado em ter o comando da cidade (*Resp.* 520d). Nesse sentido, cabe ao filósofo, não mais ao cidadão comum, a capacidade de administrar e tomar as decisões na *pólis*.

Alguns autores chegam a concluir que Platão configura e representa um pensamento historicamente de caráter reacionário, que visava a destituir o cidadão comum de seu lugar na *ágora*. Com efeito, o povo perdia o domínio próprio da vida pública, cuja ideia de liberdade teria uma medida limitada correspondente à minimização da participação popular e a estabilização dos movimentos sociais. Os interesses e desejos individuais deveriam ser abdicados em favor do bem comum da coletividade, funcionando como medida a liberdade buscada pelos movimentos sociais que então impactavam a Grécia do século V e IV a.C.

Essa interpretação parte dos estudos feitos por Popper (1974) e Arendt (1983) a respeito das ideias políticas da *República*. Popper diz ser Platão um discípulo ambicioso pelo poder político que, apropriando os ensinamentos de Sócrates, distorceu a filosofia “humanista” do mestre, a ponto de coalescer filosofia e política em proveito próprio. Ainda para ele, a *República* seria sobremaneira uma teoria política de caráter totalitário, na qual a liberdade individual era subtraída pelas vontades do rei-filósofo. Já Arendt critica na obra não a vontade de poder sugerida por Popper, mas antes a vontade de Platão encontrar um substituto da ação, que permitia o exercício da liberdade no seio das relações humanas da *pólis*, ao separar governantes de governados (ARENDR, 1983, p. 188-259). Embora as duas interpretações sejam

divergentes em vários aspectos, ambos os argumentos questionam em Platão a ausência do lugar político para o indivíduo como lugar de liberdade de discurso e ação.

Contraposta a essa leitura, Maria das Graças Augusto (1989) argumenta que tais posições partem de considerações pejorativas ao conceito de utopia, vendo nele a tentativa de se elevar acima da realidade, donde poderíamos inferir seu papel alienante. Assim ela diz:

Ora, o que ambos [em consideração a Arendt e Wolin] não levam em conta é que Platão considera a “ação do político” uma *θεία μοίρα* e que nesse campo em que o acaso e a necessidade se complementam – e que é também o espaço da *πόλις* – o filósofo deve encontrar uma forma de *ação* capaz de intervir na *πόλις* através do seu *ἔργον* e de seu *λόγος*, das suas obras e de suas palavras. Assim, a construção da “cidade ideal” na *República* não representa, como Arendt e Wolin supõem, o *fim da política*, mas ela representa a forma possível da *ação política* do *φιλόσοφος* no seio da *πόλις* (AUGUSTO, 1989, p. 75-76).

Já Aristóteles apostou fundamentalmente na combinação dos diversos regimes existentes em seu tempo (tanto nas formas simples, quanto nas formas degeneradas), a fim de dirimir o problema concernente a cada um, posto que “a constituição (*politeía*) composta da combinação de numerosas formas é a melhor” (*Polit.*, II, 1266a). As formas degeneradas da monarquia, da aristocracia e da *politeía* (isto é, a tirania, a oligarquia e a democracia, respectivamente) não visam ao “bem comum”, expressão que seria repetida frequentemente pelos republicanos romanos; todas elas visam a interesses próprios, sejam de um só, dos ricos ou dos pobres. Eleitas as formas de governo mais comuns, Aristóteles buscou compor regimes mistos constituídos de

elementos democráticos, constitucionais, oligárquicos, aristocráticos e mesmo monárquicos.

A democracia foi medida, assim, tanto pelo desrespeito às leis, quanto pelo abandonar do bem comum, devendo ser corrigida, seja com as leis e um rei-filósofo que visem à virtude, seja com a combinação a outros regimes em respeito ao compromisso da construção de um espaço político e de equilíbrio, do justo meio (CARDOSO, 2008, p. 42-43).<sup>7</sup>

Em uma célebre passagem em *História*, de Heródoto, Otanes, que exorta os persas a repelirem a autoridade de um só, diz ter o regime democrático também o nome de *isonomía* (*Hist.*, III, 80). Do mesmo modo, Meândrio, senhor absoluto da ilha de Samos, tenta colocar o poder “no meio”, a fim de restituir a *isonomía* entre todos (*Hist.*, III, 142); também Aristágoras que, demitindo-se do cargo de governador, restabelece a *isonomía* em Mileto, com o propósito de captar as simpatias dos Milésios, faz da *isonomía* um segundo nome para democracia (*Hist.*, V, 37).<sup>8</sup>

Metonímia de democracia em Heródoto, o termo adquire outros contornos tanto em Tucídides, quanto em Platão. De todo modo, percebe-se que com eles *isonomía* liga-se à prática política, seja de uma oligarquia isonômica (*Hist. Pelop.*, III, 62), ou de uma *isonomía* para as massas (*Hist. Pelop.*, III, 82). O que importa é que o termo se refere sempre a uma prática concreta (*Resp.*, VIII, 563b) ou, ao menos, a uma possibilidade real de existência (*Hist. Pelop.*, IV, 78).

---

<sup>7</sup> Concordo com Cardoso (2008, p. 45) quando afirma que a *politéia* aristotélica teve perfil mais democrático que a de Platão, embora, em minha visão, ela ainda permaneça menos democrática que a *politéia* concreta, da vida comum do *demos* ateniense.

<sup>8</sup> A historiografia grega revelava-se, em geral, como rompimento contra a historiografia persa, centrada na atuação de reis ou heróis individuais: “a história política expressava a vida de sociedades que deliberavam com propósitos claros sob a liderança de homens de visão” (MOMIGLIANO, 2004, p. 36).

Momigliano atentou para o fato de que não foi por acaso que a historiografia se desenvolveu no século V a.C., durante a maturidade plena da democracia jônica e ática:

a vitória da democracia foi a vitória da mobilidade e da reforma social: foi a vitória da escolha livre e racional. Aguçou o interesse das teorias políticas e das mudanças constitucionais; convidou a comparação entre as instituições gregas e não gregas e entre os vários tipos de instituições (...). Ao criar a democracia eles também criaram um ambiente propício para que *nómos* – a lei – se tornasse objeto da *historia* (MOMIGLIANO, 2004, p. 45).

Os conceitos fundamentais da democracia, *eleuthería*, *isegoría* e *isonomía*, ainda que por vezes desacreditados, expressam, por conseguinte, uma cultura política em que as deliberações tomadas coletivamente faziam parte de um exercício cotidiano. O regime democrático grego deve ser tomado, portanto, como resultado de uma igualdade que provém da ação (DABDAB TRABULSI, 2006, p. 47). Isto é, tomar nas mãos o próprio destino, interferindo diretamente na sociedade, era algo tão próprio da prática e do pensamento político ateniense que muitos de seus concidadãos refletiram sobre como cadenciar, no limite, o afã pelo controle da cidade.

É interessante nesse sentido observar, por exemplo, como até o ostracismo na Atenas Clássica foi trabalhado mais no sentido de ser um instrumento em potência, regulador de possíveis golpes políticos, do que exercício inconsequente mobilizado indiscriminadamente, ainda que a punição de Sócrates tenha colocado em evidência os riscos a que todos estavam submetidos (DABDAB TRABULSI, 2001). Saber lidar com esse temor em nível virtual fazia parte de prática comum de uma cultura política marcada pelos jogos discursivos, de poder, de detalhes e nuances que podiam colocar a vida de determinados grupos políticos

em suspensão.<sup>9</sup> Essa experiência no tempo marcava a consciência da incessante promessa e busca de um porvir mais justo, realizadas em parte já no presente:

A originalidade da democracia é talvez, sempre condicionada pelo reconhecimento da inadequação ao seu modelo (o que não está inscrito na essência dos outros regimes e por isso a democracia não é verdadeiramente o nome de um regime), a historicidade, a busca pela perfeição infinita (essencialmente aporética), o vínculo originário com uma promessa, que fazem de toda democracia algo porvir (DERRIDA, 2003, p. 324).

Por isso, a desconfiança de que vários autores, sobretudo aqueles que participavam do poder institucionalizado no século II, passem a reviver identidades políticas outrora tão subversivas deve ser levantada, atentando para o fato de que ser um “democrata” na Antiguidade, no sentido de valorizar a liberdade e a igualdade do *dêmos*, nos tempos de Platão e Aristóteles, bem como nos tempos da República romana, não era uma virtude tão hegemônica quanto no tempo dos Antoninos.

Para o período republicano de Roma, podemos citar Políbio, que certamente se apoiou em Aristóteles, para marcar a força e duração da ideologia antidemocrática produzida pelos *pepaideuménoi*. Segundo esse autor, existem três espécies de regimes (*basileia*, aristocracia e democracia) e também outros três desviantes nascidos com eles (monarquia, oligarquia e oclocracia). A democracia não é considerada por Políbio, diferentemente de Aristóteles, uma *politéia* desviante, mas se assemelha, a princípio, aos problemas apontados por Platão. Assim, diz Políbio: “um governo em que a multidão inteira (*plêthos*) é livre para

---

<sup>9</sup> É revelador que Tucídides, ao meio da narrativa sobre a batalha que se inicia entre Atenas e Siracusa, procure explicar o motivo do constante medo ateniense de novas tentativas de aspirantes a tiranos e oligarcas e, por isso, de que suspeitassem de tudo, um dos motivos que levou Atenas à derrota (*Hist. Pelop.*, VI, 53-60).

satisfazer todas as suas vontades e todos os seus caprichos não é uma verdadeira democracia” (*História*, VI, 4, 4-5). A partir dessa passagem, faz ele uma crítica republicana à (e contraposta à) democracia ateniense, de modo que, segundo Ribeiro, “enquanto a *democracia* tem no seu cerne o anseio da massa por ter mais, o seu desejo de igualar-se aos que possuem mais bens do que ela, sendo portanto um *regime do desejo*, a *república* tem no seu âmago uma disposição ao *sacrifício*, proclamando a supremacia do bem comum sobre qualquer desejo particular” (RIBEIRO, 2008, p. 18 – os grifos são do autor). Políbio diz ainda que “somente a comunidade onde se observam a tradição e o costume de reverenciar os deuses, de honrar os pais, de respeitar os mais velhos e de obedecer às leis, e onde prevalece a vontade da maioria, pode receber o nome de democracia” (*História*, VI, 4, 4-5). A exigência de Políbio sobre o ideal de democracia deve-se em grande medida à releitura de um regime misto proposto por Aristóteles, de modo que pudesse pensar as relações das próprias estruturas de poder da República, baseada na historicidade do povo romano. A despeito da riqueza do pensamento político, o povo na República de Políbio continua a não ter atribuição de “comando ativo, imediato, da cidade. Potência maior da Constituição, ele não governa; reconhece os que são dignos do governo, pela realização de atos que ele aprecia como bons, como adequados às suas tradições e valores morais, dirigidos para a utilidade comum”. Ao povo resta-lhe apenas a “potência de legitimação, a forma viva da universalidade” (CARDOSO, 2013, p. 42).<sup>10</sup>

Como ser um democrata consistia no período clássico em “atuar reconhecendo que nunca se vivia numa sociedade suficientemente democrática” (DERRIDA, 2003, p. 325), dificilmente pode-se creditar ao

---

<sup>10</sup> Para estudo sobre o pensamento político de Cícero, ver WOOD, 1991.

porvir do século II a busca declarada pela ampliação dos espaços democráticos, a não ser por vias não institucionais, como pelo acordo nem sempre tácito inscrito pela produção ficcional. Esvaziado do conceito necessariamente subversivo que tanto incomodava a elite educada grega, “ser um democrata” pode ter sido valorizado justamente por não mais remeter à tensão vivida como antes.

Mas é também preciso dizer que o século II repetia seu passado com a consciência da diferença. Pois “um herdeiro fiel não deve também interrogar a herança? Submetê-la a uma reavaliação e a uma seleção constante, correndo o risco, de ser fiel a mais de um?” (DERRIDA, 2004, p. 324). Repetir a tradição é colocar em debate o estatuto da identidade que, construída em ambiente intercultural, implica nas “relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos” (CANCLINI, 2005, p. 17).

Os valores da democracia antiga só eram manipulados com tamanha liberdade uma vez que já não podiam ser identificados como integrantes de uma cultura política no Império. Era essa consciência de distância que permitia tanto a Marco Aurélio quanto a Luciano retornarem ao passado e repeti-lo na diferença, já não mais sendo cultura, isto é, deslocado de uma comunidade de sentidos que não precisa se explicar para se fazer entender. A democracia era assim desencarnada, desnaturalizada e historicizada, mas também ficcionalizada em vista de novos interesses: assim, o passado grego foi “remodelado e reflete a imagem de um presente ideal, em que a Atenas democrática é espelho da Roma imperial, por mais que os dois adjetivos sejam, por princípio, incompatíveis” (BRANDÃO, 2005, p. 270).

A despeito do domínio administrativo centralizado, a economia entre os séculos I a.C. e II d.C. funcionou como mecanismo de integração



e redistribuição de redes comerciais existentes ao longo do Mediterrâneo, resultando na incorporação de parte da população aos circuitos de poder do Império a partir da aquisição ou negociação de novos objetos, práticas sociais e bens de consumo (HINGLEY, 2005, p. 106). O entrelaçamento entre diversidades regionais e a imposição de um sistema político centralizado sublinha o interesse em certas relações de poder dentro de uma economia que se poderia dizer global:<sup>11</sup>

A integração da esfera do poder e da autoridade sobre um vasto território não pode ser minimizada. Por um lado, rompeu antigas fronteiras, sociais e espaciais, estabelecendo um espaço comum, um novo além-fronteiras, um novo mundo bárbaro. Por outro lado, reconfigurou as fronteiras internas, transformando a ordem da vida, senão em toda a extensão do Império, ao menos em boa parte dele. O poder local passou a depender do poder central e a ordem da vida se articulou à ordem central, os conflitos locais viraram rebeliões contra a ordem. Num processo a longo prazo e cumulativo, a ordem política romana instituiu uma nova comunidade da ordem vivida. As fronteiras políticas e sociais das diferentes regiões do Império foram progressivamente uniformizadas e a estabilidade do Império propiciou um trânsito de bens, informações, pessoas e técnicas sem precedentes (GUARINELLO, 2010, p. 124).

É preciso ter em mente que no Império Romano, em meados do século II, “a história da maneira como dez por cento da população (que vivia nas cidades e deixou a sua marca na civilização europeia) se alimentava da forma sumária, à custa do trabalho dos restantes noventa por cento que trabalhavam a terra” (BROWN, 1972, p. 12). Com o fim da República, o aumento e a consolidação das estratificações do poder beneficiaram apenas a manutenção dos privilégios sociais e as garantias

---

<sup>11</sup> No capítulo seguinte será discutido em nota o conceito de globalização para o Império Romano proposto por Richard Hingley.

de segurança pessoal do indivíduo (MENDES, 2006, p. 26). Por isso que, ao contrário de romper as amarras das relações de poder, a economia menos dicotômica no Império operou na construção de um padrão ainda mais intrincado de desigualdade (HINGLEY, 2005, p. 120).

As construções identitárias jamais são definidas em si mesmas, pois são sempre constituídas *na* relação que se instalam a cada nova mediação com o outro, embora no século II tenham recorrido ao passado para se fazerem nomear, para se fazerem entender, para se fazerem autorizar (WALLACE-HADRILL, 2010, p. 20-28). Assim, foram com essas novas formas de ascensão social que a fixação pelo *génos* podia até mesmo mostrar-se ridícula, como acreditava Luciano.

No mundo de Hades, Helena é desencarnada, deixa-se ver apenas em ossos, sem corpo e assim sem sua beleza, sem o que tornava-se Helena o seu próprio mito. Caronte não permitia que qualquer desejo, riqueza e poder entrassem no barco: a igualdade vem para todos. Há de se notar entretanto que no século II o reino dos mortos era precisamente um reino da *isotimía*, mas não da *isonomía* ou da *isegoría* como em tempos atrás... eram as honras, isto é, as mostras do exercício do poder que faziam pesar o barco para a travessia. A democracia como exercício permanente pela igualdade, tão criticada por Platão ou Aristóteles, já não era pensável como outrora. Não se tratava de retornar à Atenas: ou ao menos, não se tratava de um retorno sob o signo da fidelidade. Aqueles antigos valores da cultura política de participação eram formulados num termo que a um só tempo fazia ver o jogo pelo poder e o direito de participação, mas este somente como contundente silêncio ficcional.

Dentro de um regime hierárquico de poder sustentado por e através do Império Romano, um governo de *isonomía* no século II pareceria improvável ou, ao menos, remoto. A *isotimía* aparece, então, na poética de Luciano, como o lugar possível da igualdade, onde a verdade tem condições de ser expressa. É forçoso observar que tal possibilidade de igualdade estava presente sobretudo em lugares outros, isto é, *alótopoi*, essencialmente ficcionais, seja na cidade imaginada de Licino, em *Hermótimo*; seja nas festas periódicas no reino de Cronos, em *Saturnálias*; seja no reino subterrâneo de Hades, em *Diálogo dos mortos*. É no “reino da diferença que a igualdade se faz possível” (BRANDÃO, 2001, p. 153).

Wallace-Hadrill chegou a dizer que “as ondas de luxúria que cobriram Roma a partir do começo do século II a.C. representam o maior estímulo econômico numa sociedade dinâmica e flexível” (WALLACE-HADRILL, 2010, p. 346). A ascensão social pelo consumo, tão bem observada por Aristides, a despeito das promoções de cidadania frequentes nos primeiros séculos da nossa era, gerava uma tensão entre o discurso moralizante, proveniente já da época de Augusto, contra a luxúria que ameaçava a ordem social romana e o estímulo crescente da cultura material por meio da qual o signo e a ordem sociais poderiam ser atualizados – debate sobre o estatuto social que *Satyricon* revelou ser complexo no mundo Antigo:

Ainda que a relação com o mercado fosse um dado relevante, havia outros cuja importância não era menor: o *status* jurídico, a tradição familiar, a carreira pública, a erudição, as relações que se estabelecem com outros indivíduos, quer através da inserção em coletivos (*collegia*, *augustales*, exército, etc.), quer através de relações interpessoais, o conhecimento de um saber técnico, etc. (FAVERSANI, 1998, p. 89).

Havia um grave descompasso cultural provocado pela possibilidade de maior oferta de produtos, sem que isso significasse verdadeira transformação na vida política institucional, que ao final acabava impulsionando certos setores da sociedade a atribuírem maior controle sobre a luxúria, a *tryphé*, ou em outros termos, a encontrarem no cuidado de si um mecanismo de conciliar as disparidades sociais: a arte do bem viver, segundo a elite imperial romana, direcionada para acalmar as ansiedades do consumo proveniente do espólio de guerra.

A revolução do consumo revelava-se, pois, a contemplação de um volume inerte, fadado à opulência das camadas mais ricas, justamente porque era ela impotente para realizar mudanças na postura cultural com que tinha na renda, não na produtividade ou no reinvestimento, a manutenção das bases de seus privilégios políticos (SCHIAVONE, 2005, p. 150). Assim, as tentativas de Marco Aurélio ou Caracala de institucionalizar a cidadania devem ser entendidas como tão-só o próprio princípio de organização da desigualdade:

Em 212 d.C o imperador Caracala estendeu a cidadania para quase toda a população nascida livre do Império. Se tomarmos por cidadania a identidade romana, no início do século III d.C., a população romana se espalhou efetivamente por todo Império. Por essa época, contudo, cidadania era menos que o privilégio que outrora fora; isto porque o sentido do estatuto mudou e a desigualdade tornou-se mais um princípio de organização que atravessou o Império. A redefinição de cidadania depois do século II criou uma clara divisão entre *honestiores* e *humiliores* que destruiu a unidade de cidadania (HINGLEY, 2005, p. 57).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Grant ainda faz observar que *honestiores* eram isentos de tortura, enquanto *humiliores* não, o que apenas diz o quanto a igualdade era medida com diferentes escalas (cf. GRANT, 1996, p. 155).

Entendida de acordo com Rancière, a justiça é a “escolha da própria medida segundo a qual cada parte só pega a parcela que lhe cabe” (RANCIÈRE, 1996, p. 20). Por isso não é de se estranhar a postura beneficente dos imperadores. Se os valores da democracia haviam sido desnaturalizados, a desigualdade social como fundamento da natureza política era organizada de forma ainda mais convicta como se pertencesse a tempos imemoriais, cabendo aos imperadores redefinirem a parte desigual de justiça que caberia aos novos cidadãos entendidos não como iguais, mas como diferentes *possíveis* na igualdade.

Segundo nos mostra Neal Wood, a igualdade geométrica (*isótes*), de Platão a Cícero (que como Marco Aurélio também fora estoico), entendida no plano político, não ajudava a erradicar as distinções sociais e econômicas; pelo contrário, esse ideal de igualdade contribuiu para instituir e manter a hierarquia social, correspondendo a uma escala diferencial de direitos políticos (WOOD, 1991, p. 149). Uma vez que o serviço à comunidade estaria associado à natureza humana (M. AURELIUS, *Medit.*, VIII, 12), o governo deixava de ser espaço de lutas para a diminuição das desigualdades sociais.

A intensificação da helenização da auto representação imperial nesse período remete à longa tradição de apropriações da *paideia* grega, que pode ser entendida como “construção e reificação de identidades idealizadas para gregos e romanos, um espaço privilegiado de complexa interação cultural entre ideologia romana e identidade grega, uma fundação sobre a qual ambos os povos construíram seus próprios sentidos de lugar no mundo” (WHITMARSH, 2001, p. 16).

Se Luciano, que via no *génos*, na tradição, nas relações de poder apenas mecanismos para atuação em vida, dispensáveis diante da

morte, fazendo do filósofo Nigrino apenas uma autoridade para dar visibilidade à ausência de justiça e de liberdade no Império, o mesmo não pode ser dito sobre Marco Aurélio. A cena pode ser vista como o encontro entre Alexandre, o Grande, e Diógenes, o cínico. A *paidéia* grega transmitida pelos mestres Severo, Tráseas, Helvídio, Catão, Díon, Bruto e outros faz entender, como bem lembrou Brandão, que Marco Aurélio jamais precisou se converter à filosofia, pois já nasceu filósofo (BRANDÃO, 2001, p. 195).<sup>13</sup> O imperador-filósofo é, assim, a própria encarnação do ideal que faz confundir as esferas da filosofia e da política, naturalizando o *gênos* que o faz rei, seja pela hereditariedade que o investe do cargo pela adoção, seja pela *paidéia* que lhe permite exercer a monarquia.

Não se trata aqui de pensar na naturalização como parte de um programa fundado na *phýsis*, como é também o pensamento cínico (“a vida de acordo com a natureza”, que rejeita as barreiras convencionais de família, gênero nascimento posição, raça ou instrução), mas como ato, para ficarmos na metáfora de Wittgenstein, de ocultar a escada pela qual se fez subir, isto é, esconder o artifício da ficção.

Ademais, como entendeu Foucault, o filósofo, na tradição estoica, era em certo sentido quase um rei, ou melhor, seria mais que um rei “aquele que é capaz não só de se governar a si mesmo (ele guia sua própria alma), mas de governar também a alma dos outros, e não simplesmente dos outros tais como são delimitados e vivem dentro de

---

<sup>13</sup> “Em relação à referência a Díon, há relativo consenso que inclina para o nome de Díon de Siracusa, amigo de Platão que (de acordo ao menos com as cartas) procurou implementar um reino filosófico em Siracusa. Este Díon poderia parecer anônimo numa lista de estóicos romanos que se opuseram à autocracia (Tráseas e Helvídio eram os mais proeminentes da chamada ‘oposição estoica’ contra a dinastia flaviana; Brutos e Catão eram os celebrados oponentes de Júlio César) [...]. Mas como Trajano, Marco Aurélio se auto representou íntimo aos exemplos de Díon” (WHITMARSH, 2001, p. 217).

uma cidade, mas a alma dos homens em geral, do gênero humano” (FOUCAULT, 2011, p. 241-242).

A política, por conseguinte, começaria no Império justamente quando a igualdade que reina na comunidade fosse distribuída segundo o valor de cada parte que dá de deter uma parte do poder comum, o direito de estar em comunidade. Mas os democratas gregos bem demonstraram que a política só começa quando a igualdade é distribuída de uma forma radicalmente diferente daquela segundo a qual as mercadorias se trocam e os danos se reparam, isto é, quando as dívidas deixaram de fazer dos corpos falantes escravos. Do contrário, estaríamos falando apenas da administração dos privilégios e da distribuição do valor que confere o direito ao poder comum. A liberdade que vem do litígio pela redistribuição do poder procura impedir que os ricos governem pelo simples jogo aritmético dos lucros e das dívidas.

Concordo com Foucault, quando diz que:

em vez de uma redução ou de uma anulação das atividades políticas, pelos efeitos de um imperialismo centralizado, convém pensar na organização de um espaço complexo; muito mais vasto, muito mais descontínuo, muito menos fechado do que poderia sê-lo o espaço das pequenas cidades-Estado, ele também é mais flexível, mais diferenciado, menos estritamente hierarquizado do que, mais tarde, será o Império autoritário e burocrático que, após a grande crise do século III, tentar-se-á organizar. É um espaço onde os focos de poder são múltiplos, onde as atividades, as tensões, os conflitos são numerosos, onde eles se desenvolvem de acordo com várias dimensões, e onde os equilíbrios são obtidos por meio de transações variadas (FOUCAULT, 1985, p. 89).

Mas parece ser completamente equivocada a dedução de que “a política de municipalização constituiu uma linha bem constante cujo efeito era o de estimular a vida política das cidades no quadro mais

amplo do Império” (1985, p. 90), o que garante a política em seu confinamento jurídico, longe do litígio pela redivisão dos lucros e das dívidas. De modo diferente, a liberdade do *demos* não deve ser apreendida como propriedade determinável, mas facticidade pura:

por trás da “autoctonia”, mito de origem reivindicado pelo *demos* ateniense, impõe-se esse fato bruto que faz da democracia um objeto escandaloso para o pensamento: pelo simples fato de ter nascido em tal pólis, e especialmente na pólis ateniense, depois que a escravidão por dívidas foi abolida, qualquer um desses corpos falantes fadados ao anonimato do trabalho e da reprodução, desses corpos falantes que não têm mais valor do que os escravos — e menos até, já que, diz Aristóteles, o escravo recebe sua virtude da virtude de seu senhor —, qualquer artesão ou comerciante é contado nessa parte da pólis que se chama povo como participante dos negócios comuns enquanto tais. A simples impossibilidade, para os oligoi, de reduzir à escravidão seus devedores transformou-se na aparência de uma liberdade que seria propriedade positiva do povo, como parte da comunidade (RANCIÈRE, 1996, p. 22-23).

Luciano deixa entrever que a historicidade do *génos*, tão sutilmente naturalizado pela elite educada de Roma, fazendo ver a natureza comum do gênero humano diante da morte, mostrava que a democracia de um povo que se acreditava autóctone era também ela uma prática política (mais do que um sistema político) inventada, bem como eram as narrativas sobre o passado, pois só assim podia o presente ser capaz de ser verdadeiramente fiel à sua tradição, fazendo dela um espaço de plena disputa.



# 6

## IDENTIDADES PÓS-ANTIGAS

Depois de mais de 200 anos de hostilidades, Roma conquistava uma vitória em 166 sobre os Partos, última fronteira a oriente do Império. Seria momento de glória e fama a ser perpetuado por uma poesia épica digna de Homero ou, quem sabe, por uma história qual Tucídides escrevera a fim de torná-la “patrimônio sempre útil”, auxiliando as decisões do porvir da humanidade? Certamente que sim, mas tal perspectiva era acompanhada de opiniões também muito distintas, segundo as quais o século II vivia de produções mesquinhas, feitas exclusivamente de adulações aos imperadores, com intuito de tirar proveito delas, sem o menor cuidado com as descrições geográficas ou militares.

Luciano dá a ver o cenário reclamando, por exemplo, do autor que falseava os próprios lugares, “confundindo-se não só por poucas parasangas, mas por dias inteiros de marcha” (LUCIANO, *Hist. Conscr.*, 24). Ainda outro historiador, seguia ele, “não conhecia nem as armas, nem as máquinas de guerra quais são, nem os nomes das tropas e destacamentos, pois tinha todo cuidado de chamar falange-oblonga à que avança de flanco – e avançar de frente ao avançar em colunas” (*Hist. Conscr.*, 29). Mais do que erros, Luciano arrolava as coisas extraordinárias narradas pelos historiadores com fins evidentemente adulatórios. Veja-se que um deles chegou a descrever “ferimentos de todo incríveis e mortes estranhas, como a de alguém que, ferido no dedão do pé, logo morreu, ou como, com um só grito de Prisco, o general,

pereceram vinte sete inimigos”. A grandiloquência é igualmente notável: “em Europa morreram setenta mil duzentos e trinta e seis inimigos – e, dentre os romanos, só dois, havendo mais nove feridos” (Hist. Conscr., 20).

Poderíamos afirmar que estava em ação aqui uma forma ardilosa de esquecimento, por meio do que Ricoeur denominou de *história autorizada* (RICOEUR, 2008, p. 455-459), essa história oficializada celebrada, comemorada, imposta difusamente, que contava com a generalizada cumplicidade semipassiva e semiativa de escritores, leitores e ouvintes, enfim, uma (in)consciente estratégia disseminada por um querer-não-saber. Nesse caso, a denúncia de maus historiadores revelaria antes de tudo a crise do gênero historiográfico diante da crise de uma época.

Pode-se, contudo, perceber a questão por outro ângulo, sem fazer da escrita da história a crise como pressuposto, e tomar o próprio modo como a escrita da história foi representada nesse período para refletir que tipo de concepção sobre o tempo era pressuposto na elaboração dessas narrativas, ainda que sem a explícita intenção. A aposta aqui é de que a narrativa “testa a capacidade de uma ficção cultural de prover os eventos reais com os tipos de sentido que a literatura põe à disposição da consciência através de seu modelamento de padrões de acontecimentos *imaginários*” (WHITE, 1991, p. 74-75), isto é, a subversão dos gêneros discursivos evidencia as fronteiras de se pensar uma época.

Acredito que a existência de historiadores tais no século II expressaria antes os interesses, desejos e anseios de uma época, pois não haveria a possibilidade para muitos de narrar uma guerra tão grandiosa quanto a de Tróia, a dos gregos contra os Persas ou a do Peloponeso.

Tácito, no âmbito latino, também percebia não haver matéria elevada a ser tratada em seu tempo:

“Não ignoro que a maior parte dos fatos que narro poderão parecer insignificantes e indignos de memória; mas estes anais não devem ser comparados com os escritos dos que celebraram os antigos feitos do povo romano. A estes era dado memorar as grandes guerras, as expugnações de cidades, os reis vencidos e aprisionados, e, quando para o interior se voltavam, tinham amplo assunto nas contendas entre os côsules e os tribunos, nas leis agrárias e frumentárias, nas lutas entre a plebe e os patrícios. A mim toca um trabalho restrito e inglório, contar uma paz constante ou apenas levemente perturbada, a vida angustiada da cidade, o descaso do príncipe em dilatar o império. Entretanto, não será sem utilidade conhecer fatos na aparência tênues, nos quais está muitas vezes a origem de grandes acontecimentos” (TÁCITO, *Anais*, IV, 32).

Como se igualar a Homero, Platão ou a Ésquilo, se nem mesmo o imperador acreditava na potência de se reinventar o presente frente ao passado? Dizia ele:

Revendo o passado e as múltiplas transformações do que existe no presente, podemos antecipar a contemplação do futuro, pois será absolutamente semelhante e incapaz de sair do ritmo dos fatos atuais. Daí, tanto faz estudar a vida humana por quarenta anos como por dez milênios. Com efeito, o que verás a mais? (M. AURÉLIO, *Medit.*, VII, 49).

Contrariamente ao imperador, Élio Aristides, sob impacto otimista da grandeza romana, veria apenas no presente um tempo digno de ser narrado, conclamando os romanos:

Vocês pensarão que estou fazendo oposição aos poetas eólicas. Mas sempre que os poetas desejavam desmerecer qualquer coisa contemporânea, eles comparavam [seu tempo] com algo grandioso e com a glória antiga: por certo, acreditavam que a condenavam com isso. Ao contrário, eu não tenho outro caminho para demonstrar a extensão de sua superioridade senão com

a comparação com as ninharias antigas. Com suas excelências, vocês ofuscaram tudo, inclusive os maiores. Espero limitar minhas observações ao que é grandioso, mas vocês deverão achá-las risíveis (ARISTIDES, *Orat.*, XIV, 201, 17-27).

Aristides demonstra estar ciente do nítido processo de diferenciação na relação entre passado e presente e, por isso, acaba ironicamente por compartilhar a ideia do imperador de que as cores vivas de um tempo não são mais compatíveis com o desbotamento do de outro, embora, para tanto, precisasse inverter os sinais – há, por certo, em ambos os casos, uma fratura entre o *antes* e o *agora*.

Para reconhecer esse movimento, basta retornar aos historiadores clássicos e perceber a que finalidade se destinava legar o passado ao presente e ao futuro. Diferentemente de Marco Aurélio e Élio Aristides, Heródoto explicitava que escrevia *História* para “evitar que os vestígios das ações praticadas pelos homens se apagassem com o tempo e que as grandes e maravilhosas explorações dos gregos, assim como as dos bárbaros, permanecessem ignoradas” (*Hist.*, I, 1). Também Tucídides dizia que a guerra que narrava era “o maior movimento jamais realizado pelos helenos, estendendo-se também a alguns povos bárbaros – a bem dizer à maior parte da humanidade” (*Hist. Pelop.*, I, 1). Tratava-se da *historia magistra vitae* da qual nos falou Cícero, destinada a jogar luzes para o futuro.

Declarando uma nova forma de se inscrever a experiência humana no tempo, Heródoto e Tucídides investiam o passado de potência em vista da majoração do passado recente, um quase presente. No período clássico, o historiador continuava a fazer obra de memória como os poetas, mas não exatamente do mesmo modo, pois ele não contava mais com o jogo que se fazia entre escritor e musas (HARTOG, 2000, p. 14).

Rivalizando com a tradição épica, o historiador anunciava novos objetivos e métodos, ao mesmo tempo em que introduzia no novo gênero discursivo aspectos próprios da epopeia, além de técnicas narrativas próprias da poesia (NICOLAI, 2007, p. 18). Talvez a permanência dessa apresentação literária na historiografia tivesse relação com o gosto grego daquilo que durava muito ou que pelo menos era muito antigo (MOMIGLIANO, 2004, p. 39).

Já no século II, a paradoxal relação entre ausência e presença do passado no presente dava o tom àqueles que se sentissem desimpedidos para deslocar o patrimônio da cultura clássica com uma liberdade antes inimaginada. Liberdade que se conquistava com a artificialização da relação entre *antes* e *agora*:

os usos da *mimesis* não eram apenas esforço para ignorar as evidentes disparidades entre passado e presente na esperança de criar ilusão e imaginária continuidade com o passado: o andamento do processo de citação intertextual do modelo clássico deixa ver a descontinuidade mais que a continuidade (WHITMARSH, 2001, p. 88).

Acredito que as críticas de Luciano aos historiadores e filósofos de seu tempo devam ser lidas a partir da sua arguta percepção sobre a invasão disfarçada e desenfreada da ficcionalidade em vários âmbitos discursivos:

Ctésias de Cnido, filho de Ctesíoco, escreveu, a respeito da Índia e das suas curiosidades, coisas que nem ele próprio testemunhara, nem ao menos tinha ouvido da boca de pessoa fidedigna. Também Iambuco escreveu muita coisa maravilhosa sobre o grande mar, com o que fabricou uma mentira que não engana ninguém; mas a história que ele conta nem por isso é menos divertida. E muitos outros deram a sua preferência a temas do mesmo gênero, escrevendo sobre peregrinações e viagens que pretensamente teriam realizado e contando histórias de animais gigantes e de povos

selvagens com os seus estranhos costumes (...). Em face de toda esta produção, não verberei por aí além os seus autores, porquanto verificava que tal era então habitual, mesmo entre os que faziam profissão de filósofos. Uma coisa, no entanto, me espantava neles: o fato de cuidarem que as mentiras que escreviam passariam despercebidas (LUCIANO, *Ver. hist.*, 3-4).

É ele quem melhor parece ter se situado no entre-lugar onde se permitia a expressão de discordantes consciências acerca do tempo. Mas, de certo modo, havia algo que contaminava muitos, inclusive ele, Luciano. Pois, poderíamos desconsiderar o fato de que o único tratado sobre a história que sobreviveu até os dias de hoje e que procura demarcar o estatuto próprio da história face à poesia, isto é, os usos da liberdade temperada frente à *ákratos eleuthería* dos poetas, pertença justamente ao século II?

As variadas histórias sobre a Guerra Pártica, bajuladoras de Roma e do Império, mesmo com os frequentes erros geográficos, exageros e inconsistências argumentativas, dão pistas tanto quanto as denúncias contra os vícios de tais histórias de que o *kléos* humano estava sendo refundado em vista do *pseûdos* de um passado vivificado. Não se deve confundir aqui que para os antigos a história poderia comportar algum nível de elogio e *inuentio*, se pensarmos no termo latino. Um interessante exemplo é verificado em Cícero que, pedindo a Lucéio que negligenciasse as leis da história e lhe favorecesse mais do que a *ueritas* concederia ao escrever sua história durante o Consulado, visava uma obra que não contivesse certos fatos e que realçasse outros, o que não seria, contudo, para Cícero, nem para Lucéio, um problema de ordem historiográfica. Esse aparente paradoxo é bem resolvido por Woodman (1988).

Não se trata de uma época dominada exclusivamente por vícios, mas sim pela percepção de que os feitos, os acontecimentos *menos* algo, isto é, menos tudo o que não interessa, necessitam de algo *mais* para satisfazerem o gosto pela aposição, confusão e entrelaçamento de gêneros, o que equivale a duvidar da garantia de autoridade imanente de cada discurso. Objeto e percepção têm sempre naturezas distintas (DELEUZE, 2008, p. 16-17).

Tampouco parece ser o caso de se falar em incompetência com relação aos escritores do período. Para confrontar, bastaria citar a produção prolífica de outros gêneros discursivos (não apenas dos romances, vale ressaltar) que, inclusive, revelavam grande habilidade e inventividade de novas formas narrativas, nas quais a temática da guerra, assunto central em qualquer obra historiográfica, foi mantida com importante espaço. Todavia, ssa parece ser a posição de Jones ao acreditar que Luciano estaria em *Como se deve escrever a história*, ao invés de produzindo um panfleto político contra determinados valores do Império, “escolhendo um veículo pelo qual ele poderia duplamente exaltar os sucessos dos imperadores em elegante estilo e indulgenciar o seu próprio gosto pela sátira” (JONES, 1986, p. 66). Isto é, tratar-se-ia de uma obra pedagógica de modo a criticar os maus historiadores de então para aperfeiçoar a escrita da história do Império Romano, a fim de melhor propagar sua merecida fama.

A credencial que dava distinção para a crença, por meio de um complexo jogo de marcação dos gêneros discursivos, perdia então sua eficácia. Até mesmo a crítica de Luciano, entedida como tratado sobre história ou panfleto contra os historiadores de sua época, em *Como se deve escrever a história*, comportava a ambiguidade e até mesmo a ambivalência

discursiva, visto o caráter plurilinguístico das personagens, possivelmente compostas a partir de traços diversos tomados de diferentes pessoas (BRANDÃO, 2009, p. 229-251). Em resumo, possivelmente se tratam de personagens fictícias, ainda que encarnadas por diferentes escritores. Além disso, vale lembrar, como argumentou Bakhtin, que o escritor não equivale à função de autor, nem mesmo de narrador, embora por vezes se manifeste nessas diferentes vozes discursivas. Foucault também refletiu sobre o estatuto dos egos narrativos:

É sabido que, em um romance que se apresenta como o relato de um narrador, o pronome da primeira pessoa, o presente do indicativo, os signos da localização jamais remetem imediatamente ao escritor, nem ao momento em que ele escreve, nem ao próprio gesto de sua escrita; mas a um autor ego cuja distância em relação ao escritor pode ser maior ou menor e variar ao longo mesmo da obra. Seria igualmente falso buscar o autor tanto do lado do escritor real quanto do lado do locutor fictício: a função autor é efetuada na própria cisão - nessa divisão e nessa distância. Será possível dizer, talvez, que ali está somente uma propriedade singular do discurso romanesco ou poético: um jogo do qual só participam esses “quase-discursos”. Na verdade, todos os discursos que possuem a função autor comportam essa pluralidade de ego (FOUCAULT, 2006, p. 80).

Com efeito, discordo da posição de Swain, segundo a qual, ao demarcar a fronteira entre o “nós” e os “outros”, em *Como se deve escrever a história*, referindo-se o “nós” ao poderoso Império Romano contra os partos, Luciano revelaria sua posição pró-romana. Com alguns exemplos, o autor mostra que o sírio diz: “contra nós ninguém ousaria lutar” (*Hist. Conscr.*, 5); acerca de um mau historiador, aquele mesmo que começara o prólogo pelas Musas, Luciano observa que ele “comparava o nosso comandante com Aquiles e o rei dos persas com Tersistes” (*Hist. Conscr.*, 14) – tal expressão, “nosso comandante”, é



repetida em outra passagem (*Hist. Conscr.*, 17); ainda, Luciano diz mais à frente que “muito dos nossos assim foram tragados – outros, envolvidos por elas [as serpentes], sufocaram-se e foram triturados” (*Hist. Conscr.*, 29).

Quando Luciano asseverou “o triunfo tão desejado por nós” (*Hist. Conscr.*, 31), Swain não teve dúvida de que poderíamos acreditar que o “nativo de Samósata de fato acolhia a vitória romana e agradecia por sua cidade estar dentro do Império” (SWAIN, 1998, p. 313). Em decorrência desse argumento, na maior parte das obras Luciano teria adotado identidade cultural filo-helênica, o que não colidia contra a lealdade ao Império Romano. Era somente onde a cultura grega era abusada pelo poder romano que ele claramente se posicionava contrariamente ao Império (1998, p. 329).

Swain entendeu que o indivíduo no século II poderia apresentar diferentes posições identitárias em funções enunciativas distintas. Talvez, a questão possa avançar caso se reflita a construção de identidades plurais por um mesmo indivíduo que não se anulam a cada afirmação específica. Acredito que só assim o personagem-narrador poderia se valer do lugar efetuado pela cisão entre escritor e autor. Pois, em *Assalariados*, por exemplo, o posicionamento de “nós”, contrários ao Império, vai mais longe do que o simples apego filo-helênico delineia: trata-se de um *outro* ficcional buscado nas identidades genealógicas da cultura grega, especialmente ateniense, que, a despeito de já não ser, recupera elementos ambíguos de autoridade e sublevação. O mesmo poderia se verificar em *Nigrino* e em *Enunco*.

Procuradas nas raízes *naturais* das experiências compartilhadas, nas ideias de raça, território, língua ou religião, não por acaso, as

construções identitárias ajudaram a mobilizar ações políticas concretas, embora muitas delas tenham sido ficções instrumentalizadas para o combate.<sup>1</sup> Não há dúvida, por exemplo, de que o Pan-africanismo, como descreve Kwame Anthony Appiah, foi uma força importante na luta contra a opressão racial; mas nem por isso funcionou sem suas mistificações racialistas: “no mundo real da política, as demandas de intervenção sempre parecem implicar um desconhecimento de sua gênese; é impossível construir alianças sem mistificações e mitologias” (APPIAH, 1997, p. 244).

Sob a crítica ao pensamento moderno, por meio do qual o nacionalismo tentou naturalizar a etnicidade dos povos, Stuart Hall acredita que vivemos atualmente três possíveis consequências da globalização das identidades culturais, nesse tempo chamado pós-moderno: a desintegração das identidades nacionais, como resultado do crescimento da homogeneização cultural; o reforço das identidades locais, em contraposição à globalização; o surgimento de novas identidades híbridas, que tomam o espaço das identidades nacionais (2006, p. 69).

Appiah se debruçou sobre as identidades híbridas no mundo pós-colonial, onde a multiplicidade das vidas humanas permite a um só tempo ser tão plural como o pai do autor, um “advogado, homem de Achanti, ganês, africano, internacionalista; estadista e homem da igreja; homem de família, pai e chefe de sua *abusua*; amigo; marido” (1997, p.

---

<sup>1</sup> “Em Ruanda, por exemplo, os Hutus permaneceram um grupo étnico coeso sobre a base de reivindicações primordiais para descendência direta a partir de imigrantes de Chad e África do Sul; os Tutsis, por outro lado, que ocupavam tradicionalmente as posições sociais mais altas, negam qualquer base genuinamente étnica para o conflito, apontando os séculos de casamentos entre grupos” (HALL, 1997, p. 16).

267). Identidades que se confundem, imbricam-se e se superpõem, mas, uma vez mais, nunca são anuladas quando uma em especial é afirmada.

Os estudos pós-coloniais inspiraram ampla revisão historiográfica sobre o Império Romano, sobretudo no que diz respeito às fronteiras entre o ser romano, o ser grego, o ser cristão, o ser bárbaro, num período em que o cosmopolitismo apareceu insistentemente nos discursos como forma de dar conta da multiplicidade de identificações individuais sob o apogeu de um poder hegemônico.<sup>2</sup>

Jonathan M. Hall procurou superar a frágil dicotomia entre os “primordialistas” e os “instrumentalistas” para a concepção de construção identitária no mundo Antigo. Enquanto os primeiros acreditavam que a identidade étnica (ao lado de religião, raça e território) seria unidade base e natural da história da humanidade, os segundos, por outro lado, associavam a identidade étnica a algo que mascararia os *reais* interesses econômicos e políticos de um grupo social (HALL, 1997, p. 17).

Pelo contrário, segundo Hall, a identidade étnica faz parte de um processo culturalmente construído, que é constantemente renovado e renegociado através de práticas sociais e discursivas. Não é possível, a partir desse entendimento, acreditar que existe uma base *real* de ancestralidade por meio da qual automaticamente um grupo privilegiado se sobrepõe a outro. Tampouco melhor compreendemos a identidade étnica através de um ponto de vista meramente maniqueísta (HALL, 1997, p. 19). Assim, “o fato de que a etnicidade é subjetivamente

---

<sup>2</sup> Wallace-Hadrill faz um balanço dos usos de vários conceitos tomados pelos historiadores do pós-colonialismo africano para entender o Império Romano, tais como fusão, hibridização, criouliização e *métissage* (WALLACE-HADRILL, 2010, p. 9-14).

percebida levanta a possibilidade de que o seu significado possa assumir variadas significações em diferentes tempos” (1997, p. 24).

Já o historiador da Antiguidade Richard Hingley procurou desenvolver o conceito de globalização em contraponto a outros dois muito utilizados pelos historiadores do Império Romano, que acabavam por incobrir a heterogeneidade social desse período. Segundo Hingley, o conceito de romanização foi forjado pelos colonialistas europeus do século XIX, na África, para desqualificar a cultura dominada, que devia ser aculturada pelo processo civilizacional de modernização, industrialização, secularização e cristianização. Fundamentado em uma teoria hipersimplista, de ideologia nacionalista e imperialista, o conceito de romanização aplicado ao Império Romano apenas revelou os valores da própria elite intelectual que procurava discorrer sobre um período distante, reproduzindo acriticamente identidades inventadas sob a perspectiva da ideologia imperial dominante (HINGLEY, 2005, p. 1-71).

Já o processo de helenização (*hellenízein* ou *hellenismos*), com termos que aparecem já no próprio mundo Antigo, poderia por sua vez acabar por servir à excessiva esquematização de um conjunto de elementos culturais, tais como língua e religião, e conseqüentemente seu contraponto, isto é, o bárbaro, embora fosse palco de uma intensa disputa pelos distintos grupos sociais. Como exemplo, Hingley cita a língua grega, que foi utilizada como mecanismo de proeminência e “chave tecnológica” que permitiria exhibir e desenvolver determinada superioridade sobre o outro (HINGLEY, 2005, p. 55). Desse modo, se utilizada sem a necessária problematização, o emprego de helenização para caracterizar a diversidade de comportamentos, ritos e valores no mundo Antigo poderia ocultar os usos da religião para a divisão de

grupos dentro da comunidade; a diversidade linguísticas que coabitam o mesmo espaço político; ou mesmo a tentativa de eleger o uso correto da cultura contra o “barbarismo” estrangeiro.<sup>3</sup>

Em vista do conceito de globalização, Richard Hingley argumentou que, em decorrência das expansões territoriais ocorridas durante a República e mantidas pelo Império, as fronteiras se tornaram espaço de interação entre diferentes grupos sociais locais e romanos, por meio dos serviços no exército, o envolvimento na indústria, no comércio e na agricultura. É certo que a negociação, a acomodação e a integração fizeram parte da manutenção da ordem e da estabilidade do sistema político romano, no qual camadas subalternas procuravam cada qual a seu modo “se tornarem romanas” (HINGLEY, 2005, p. 60).

Ao mesmo passo, essas interações contribuíam para que núcleos nativos reelaborassem suas identidades herdadas diante de uma nova forma de dominação. A língua oficial e a prática da escrita (o latim e o grego, a depender da região), acredita Hingley, podem ter sido usadas “extensamente por diferentes membros da sociedade, como resultado do valor potencial de várias formas de comunicação, conforme o contexto, que ofereciam a muitas pessoas” (HINGLEY, 2010, p. 88). Embora descreva o comportamento específico dos grupos sociais na Bretanha, acredito que podemos generalizar algumas de suas conclusões para grande parte do Império romano, em especial com relação às sociedades locais, “que não se estabeleciam inteiramente como marginalizadas ou assimiladas, uma vê que tais categorias, na

---

<sup>3</sup> Longe de afirmar a impossibilidade de se usar os termos romanização ou helenização de modo eficaz, os estudos de Norma Mendes (2006) mostram, por exemplo, que se pode obter bons resultados pensando a romanização como relação dialógica entre dominadores e dominados. As críticas feitas aos usos de romanização e helenização também podem ser vistas em Wallace-Hadrill, 2010, p. 3-37.

maioria dos casos, não estavam separadas, mas, ao contrário, sobrepunham-se” (2010, p. 91).

Não se trata de refletir esse período, a partir do conceito de globalização mobilizado por Hingley, como espaço de negócios e finanças, um processo de transformação econômico tipicamente moderno, mas como de trocas culturais em nível global e local, de resistências amplas e difusas, de negociações em vista da mudança e da manutenção de identidades e valores. O Império Romano torna-se melhor compreendido por meio de uma série variável de “grupos locais, mantidos juntos, de forma rude, pelas forças direcionais de integração que formavam um todo organizado que sobreviveu por vários séculos” (2010, p. 80).

Caso queiramos ver no século II um período de globalização, entendido por Hingley como um complexo de intercâmbio entre unidade e diversidade de identidades, devemos acentuar, também, que as trocas de mercadoria ou mesmo a interculturalidade promovida pelo Império Romano comportam seu par oposto, isto é, a *desglobalização*, no sentido de que as escolhas identitárias eram tão mais reduzidas (ou melhor, tão mais cifradas) quanto mais se estivesse em estratos sociais que exigissem que se trabalhasse, ou se quisermos, que o salário estivesse no cálculo para essa escolha.

Não à toa que, como bem observou Aristides, o salário na burocracia romana pudesse ser visto como laço comum que atingia todos dentro da estrutura do Império. “Nós” e “eles” são sempre referenciais e mesmo assim não deixam de ser formulados a partir das condições sócio-históricas da enunciação, sobretudo num mundo em que a mentalidade sobre o trabalho evidencia que o assalariado não

conta com a herança familiar para estar livre no tratamento dos assuntos de política e filosofia.

É assim que se poderia pensar a identidade romana como uma constelação de culturas distribuídas ao longo do Mediterrâneo e norte da Europa, o que não significou a efetivação de uma cidadania plena (isto é, embora compreendesse privilégios, a cidadania não produzia intrinsecamente direitos iguais). Vimos no capítulo anterior que o imperador Caracala estendia a cidadania a todos os nascidos livres da população do Império, compreendendo bem o quanto a medida perdia a eficácia de distinção social ao ser compartilhada. A identidade romana, como afirma Richard Hingley, não foi “questão de etnicidade individual, nação, grupo linguístico ou descendência, mas um *status* que poderia ser herdado, alcançado ou recompensado” (HINGLEY, 2005, p. 56).

Nesse complexo jogo de identidades, as elites locais procuraram dentro do Império Romano absorver e se acomodar diante do quadro cultural romano que se baseava na coleção de signos familiares aos dominados, desde a literatura e a história até a produção arquitetônica etc. A *paidéia* grega também auxiliava na criação e reprodução de normas comportamentais e linguísticas, além de regras que definiam modos de vida, “incluindo ideias de autoridade que eram fundamentais às elites” (HINGLEY, 2005, p. 60). Assim, as identidades culturais deslizavam entre a homogeneização de símbolos e suas diferenciações – que podem ser entendidas em alguns casos como forma de resistência (MENDES; OTERO, 2005):

O Império propiciou a criação, ao longo do tempo, de uma ordem racional, burocrática, previsível. Mas a fronteira da racionalidade nunca extinguiu a imprevisibilidade do exercício do poder, que permaneceu, em larga medida, pessoal, fluida e negociável: dependente do status, da riqueza, das redes de

relações de patronato e amizade, do poder discricionário de governadores, de soldados e das elites locais. No bojo da integração política, a unidade imperial favoreceu a integração e a hierarquização das elites locais conduzindo, progressivamente, à formação de uma elite imperial, com códigos sociais, culturais e de conduta cada vez mais homogêneos (GUARINELLO, 2010, p. 125).

Aplicada ao Império Romano e consideradas as críticas de J. M. Hall, a identidade étnica dificilmente se sustenta apenas pela perspectiva da violência. A expansão imperial romana dependeu tanto da violência do trabalho escravo, quanto da difusão da cultura e dos símbolos, sobre os quais se buscava orientar uma leitura que estivesse de acordo com as convenções de uma educação clássica tradicional. Mas não se trata precisamente de uma sujeição cultural da sociedade dominadora sobre a dominada, mas da produção de uma *cultura global* na qual *diferentes* valores, interesses, lutas por prestígio e poder interagiam e chocavam entre si (HINGLEY, 2005, p. 49-53).

Entendo, assim, que o ambiente cultural do Império Romano não simplesmente impôs determinado conteúdo programático a seus súditos, seja pela força, seja pela elaboração de discursos, mas também formulou, na constante interação com os povos dominados, reflexões extremamente dinâmicas sobre a identidade própria. A produção cultural era o resultado de transformações sociais e políticas a partir do contato com a diferença, mas também comportava a própria engrenagem de mudanças.

Acredito que “identidade cultural”, apesar de ser uma noção moderna, qualifica melhor a disputa pela identidade no século II do que “identidade racial” ou “identidade étnica”. Não que se ignore a importância da genealogia para a constituição da caracterização do ser



“grego”, mas é preciso explicitar que determinadas construções narrativas constituíram a reativação de uma relação *genética*: pois “a genealogia é constituída sob a forma cultural” (WHITMARSH, 2001, p. 36).

Retornar ao passado pode ter significado para parte dos gregos no período imperial um alívio contra a “desmoralização causada pela vida em sociedade na qual a *pólis* perdera sua autonomia e nenhum significativo debate público fora permitido. Essa sociedade, alienada de seu presente e deslocada de seu passado, recorreu a estratégias que giravam em torno da reformulação da relação entre passado grego e presente romano” (CUEVA, 2007, p. 6). Com efeito, o mesmo passado promovido pelos gregos, “com recursos para lograr posições e beneficiamento no mundo romano, é agora revelado como fonte de inquietação, que promove descontentamento com o estado da ordem presente, inibindo assim a assimilação de gregos dentro dele” (WOOLF, 1994, p. 125 *apud* CUEVA, 2007, p. 6-7).

No que tange à democracia, o passado clássico grego foi rearticulado de diferentes maneiras dentro do Império Romano, de modo a tornar-se uma verdadeira tradição em disputa. Seja pensado do ponto de vista histórico, seja do mitológico, o conjunto de relatos antigos lidos durante o século II foi objeto de construção de diferentes “identidades culturais”, nas quais diversas relações de poder político, social, econômico, religioso, cultural penetravam. A conexão entre um mito comum de descendência e um território específico, se entendido como região onde grupos residem ou como memória vinculada a uma narrativa ancestral fundacional, é a característica mais distinguível de um grupo que se quer distinto (HALL, 1997, p. 25). Conceber a participação direta nas assembleias como narrativas políticas durante o

século II ajuda-nos a compreender as mobilizações de recursos discursivos para uma cultura política imperial, ou, senão, ao menos as identidades culturais do político.

Se o historiador corre riscos de incorrer em inadequadas generalizações ao tentar equacionar temporalidades individual e social, os historiadores da antiguidade têm ainda mais dificuldade em avançar em tal campo de estudo, embora façam bom uso de algumas categorias analíticas, devido à dificuldade de lidar com um conceito desenvolvido face a problemas da história contemporânea. Daí poderia surgir, mais que generalizações, um amontoado de imprecisões típicas do anacronismo. É o caso dos bons usos, a meu ver, do pequeno mas não menos interessante ensaio de Paul Veyne, *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Nele, o historiador procura compreender o pensamento e o saber antigos, através da cultura e o imaginário circulante entre filósofos, historiadores, literatos, além de entre as camadas médias, por meio da cultura material. Motta pontua bem a questão: “trata-se de análises sobre representações políticas (linguagens, iconografia) que não implicam, necessariamente, a existência de cultura política. Pode-se afirmar que são estudos de história cultural do político, mas nem sempre há a presença de culturas políticas” (MOTTA, 2009, p. 33).

Os valores da democracia expressos por Marco Aurélio e pelos romancistas tiveram função específica, ainda que as leituras pudessem ser desviantes. Por parte do Imperador, a autoridade era exercida não apenas por meio do *imperium*, mas também através de uma política de memória assentada em um suposto passado comum cujo objetivo era conciliar as distintas posições ideológicas dentro do reino.

Os usos e abusos da política de memória são entendidos por Flower como parte de uma cultura política durante o Império Romano: “As sanções de memória frequentemente apareciam para oscilar livremente entre os extremos do esquecimento e desgraça, num espaço de memória dinâmico compartilhado em parte pela vergonha e pelo silêncio, mas também em parte pela vituperação e pelo contínuo debate a respeito dos méritos e vícios de seus antecedentes” (FLOWER, 2006, p. 5). Guarinello corrobora essa dinâmica no período dos Antoninos ao lembrar que Tácito procurou reformular a participação dos estoicos no governo de Nero: “as ironias da História fizeram com que os estóicos, que perderam a luta pelo poder [durante os últimos anos do governo de Nero], ganhassem a batalha da memória, a ponto de apagar dela sua participação decisiva num reinado que se tornaria símbolo de mau-governo, crueldade, loucura, tirania” (GUARINELLO, 1996, p. 61).

As tensões entre ricos e pobres deixaram de ser expressas na estrutura política da República, dividida em Consulado, Senado e Tribunato, ainda que esses mecanismos de poder tivessem tido caráter predominantemente aristocrático. O que se consolidou no século II foi antes o deslocamento das tensões sociais para as relações de beneficiamento pessoal que exatamente uma aberta tirania despótica, já praticamente concluída com Augusto que mandara matar quase todas as famílias inimigas de seu projeto político. Bowersock comentou como as boas relações com as administrações locais eram cultivadas pelos *pepaideuménoi*, em especial pelos sofistas, em vista de prestígio e benefício político (BOWERSOCK, 1969, p. 48).

Portanto, não se tratava, como em Aristóteles ou em Políbio, de conciliar para apagar as diferenças; ao contrário, Marco Aurélio

valorizava as diferenças nelas mesmas, uma vez que elas não significavam a concretude de uma vida democrática no seio do Império: o regime democrático como *práxis* há muito já havia sido extinto, não se mostrando uma vez mais uma alternativa viável. Além disso, a identidade democrática mobilizava ideias, dissuadia tensões, outorgava legitimidade a personalismos políticos, sem suscitar o debate de que apenas alguns poucos pertencentes aos quadros do *cursus honorum* poderiam se agarrar à multiplicidade de construções identitárias. Isto é, nem tudo era possível dentro do Império Romano. Nem todas as identidades poderiam ser expressas; nem todos tinham direito à legítima voz.<sup>4</sup>

Bompaire observou que, à época de Luciano, o “tema anti-romano é sem dúvida atual para os escritores helênicos, sobretudo aqueles que se orgulham da filosofia” e acrescenta: “nota-se que essa também é a opinião de uma minoria de intelectuais que contrasta com a lealdade da maioria da elite grega”. Com efeito, continua Bompaire, “esta é uma tendência cínica, consciente ou não, em que as origens são tão antigas quanto a escola. Ela mistura ao velho tema do cosmopolitismo anárquico do igualitarismo: um e outro se opõem à concepção de Império” (BOMPAIRE, 2000, p. 500-501).

Para Hadot (1997), como em certa medida para Moles (2007), os cosmopolitismos estoicos e cínicos tinham mais em comum, “o viver de acordo com a natureza”, do que algumas divergências pontuais. Como

---

<sup>4</sup> Dando a afirmativa de Schwartz por verdadeira, de que Luciano teve o cargo de *archistator praefecti Aegypti*, com salário anual de 60 mil sestércios, ocupando-se de três *militiae equestres*, entre 161 a 169, convidado pelo prefeito C. Calvisius Statianus (cf. SCHWARTZ, 1965, p. 12), teríamos de fato apenas a situação na qual Luciano adquiriu cidadania romana e se encarregou da administração no Egito por um tempo. Dizendo de outra maneira, o que está em jogo aqui não é o estatuto político de Luciano, mas sim o estatuto jurídico e profissional.

Moles, Miriam Griffin acentuou o papel da *askésis* física cínica na formulação do estoicismo no Império, inclusive em Marco Aurélio, que tomava como *exempla*, para além de sua própria linhagem, um conjunto grande de doutrinas filosóficas. O cosmopolitismo estoico explorava, assim, esses ideais de vida, inclusive os do cinismo, mas depurado naquilo que o estoicismo acreditasse inaceitável, de modo que essa tradição filosófica pudesse ser adotada pelo poderio romano (GRIFFIN, 2007, p. 225).

Baldwin, a partir do *Diálogo dos mortos*, evocou a condição social do movimento cínico para creditar a Luciano a oposição ao Império. O autor lembra que o frequente uso do termo *isotímia*, característica peculiar ao mundo dos mortos, onde ricos, tiranos e filósofos seriam tratados em pé de igualdade com relação às pessoas comuns, indica a singularidade da crítica de Luciano acerca da desigualdade social e política, produzida por Roma (BALDWIN, 1961, p. 199-200). É assim que as denúncias de Luciano, por meio de uma sorte de cinismo socrático, tornar-se-iam a concretização da subversão da esfera política (FLORES, 1999, p. 64).

A política, como entende Rancière, é “a atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio da igualdade transforma-se em repartição das parcelas de comunidade ao modo do embarço: de quais coisas há e não há igualdade entre quais e quais? O que são essas ‘quais’, quem são esses ‘quais’? De que modo a igualdade consistem em igualdade e desigualdade?” (RANCIÈRE, 1996, p. 11).

A troca do valor da moeda (“*parakharáttein to nómisma*”), cara ao pensamento cínico, da qual nos falou Foucault, poderia ser lida como princípio de vida, a condição primeira que permitia reconhecer seu

verdadeiro valor a partir da troca da *nómisma*, que também é *nómos*: a lei, o costume. “Reversão escandalosa, violenta, polêmica, da vida reta, da vida que obedece à lei (ao *nómos*)”, o cinismo denunciava essa “vida tranquila, senhora de si, dessa vida soberana que caracterizava a existência verdadeira” (FOUCAULT, 2011, p. 214). Falsificar a moeda era o meio pelo qual se mudava as regras do jogo, participando dele, ao dramatizar certa não dissimulação da vida, deixando vê-la publicamente e, por conseguinte, escandalizando as vidas que não têm a coragem do despojamento efetivo, através de “uma pobreza indefinida em trabalho indefinido sobre si mesmo” (2011, p. 228).

É difícil creditar a Marco Aurélio e Luciano a mesma concepção política sobre um mundo em que se deseja a igualdade, onde inúmeras revoltas cívicas tomaram lugar. Embora o conceito de classe mereça ser refletido com mais exatidão para pensar as revoltas de pobres contra ricos, a descrição de Baldwin sobre a época de Luciano parece ser mais acertada que a de muitos outros historiadores: “As condições da época eram diferentes do róseo quadro pintado por Gibbon. Guerras, pragas, greves, revoltas sociais dominaram essa história. A luta de classe aumentou em ferocidade em tau grau que a divisão de Severo em primeira e segunda classe de cidadãos pareceu lógica e não surpreendente. Produtos naturais dessas condições, a crescente popularização das filosofias cínicas e cristãs com suas mensagens de igualdade depois da morte, com a punição de ricos, pareceu oferecer consolação senão satisfação” (BALDWIN, 1961, p. 208). Ainda que oferecida após a morte, acredito, ao menos no que diz respeito ao cinismo, que a reflexão sobre a igualdade mostrava-se um instrumento de combate já no presente. Para a diferença entre cristianismo e

cinismo no século II, ver La Calle (1986). Segundo Foucault, o cinismo pode ser encontrado para além de uma doutrina, isto é, como modo de vida, fazendo-se perceber até o tempo moderno (2011, p. 155-167).

Não só porque o cinismo e o estoicismo representassem posições distintas frente às organizações administrativas do Império, mas, sobretudo, porque a *politeía* no cosmopolitismo estoico, pensada como comunidade moral e não como Estado, nos termos de Schofield (1999, p. 73), quando colocada como estratégia para a realização do governo com os Antoninos, fazia confundir a filosofia nas maquinarias de guerra do poder imperial, que por sua vez mantinha a maior parte da população, especialmente a rural, numa vida de miséria material, inclusive com escassez de comida.<sup>5</sup>

Grant (1996, p. 154) lembra que o sistema compulsório de contribuição no Império Romano, sob o governo dos Antoninos, apenas favorecia os ricos, deixando os pobres em situação de precariedade, o que foi entendido por Noberto Guarinello como instrumento de estabilização do poder imperial com as autoridades locais:

A fronteira mais importante, talvez, gerada pelo Império no interior das *póleis* e dos municípios, foi a que passou a aprofundar a separação entre ricos e pobres no exercício do poder. Nas *póleis* e *municipia*, a distinção entre elites e governados foi demarcada por novas fronteiras: só os ricos e os amigos de Roma governavam, só eram admitidas oligarquias. As áreas rurais ou foram atribuídas, progressivamente, ao mundo das cidades, como dependentes destas, ou, como no caso do Egito, foram controladas diretamente pelo imperador. A tributação unificou todos os súditos, assim como os recenseamentos alteraram as formas de propriedade e controle da

---

<sup>5</sup> O entrelaçamento entre política e filosofia pode ser percebido mesmo antes de Marco Aurélio, por exemplo com Sêneca, que ocupava importante espaço na condução do governo de Nero, em vista da condução de um Império cosmópolis, base da ideologia imperial sob os Antoninos (cf. GUARINELLO, 1996, p. 58).

terra reforçando, em boa parte do Império, a existência da propriedade privada, em oposição a diversificadas formas de propriedade comunal ou estatal. Além disso, a unificação dos territórios do Império abriu caminhos sem precedentes para a acumulação de riquezas privadas. Hiper-ricos possuíam propriedades em várias províncias do Império, os muito ricos atravessavam as fronteiras do território citadino, ricos dominavam cidades. Não havia limites para o enriquecimento, mas aos ricos das cidades cumpria manter a paz local, fosse pelo evergetismo, fosse pela garantia da justiça e do abastecimento (GUARINELLO, 2010, p. 126).

A igualdade a que o Imperador se referia desnudava, então, apenas a auto representação, isto é, a reificação da identidade grega a partir da circunscrição da autoridade romana.<sup>6</sup> Quando a *isonomía*, a *isegoría* e a *eleuthería* se deslocaram de seus conteúdos, de uma realidade concreta de participação política (ou de uma virtualidade em potência, como no caso da República Romana),<sup>7</sup> para a personalização da vida pública, acabaram por se transformar em conceitos hegemônicos de um programa que, se querendo cosmopolita em um só *cosmos*,<sup>8</sup> diluía os fortes ideais sociais de mudança em um indiferente amálgama de ideias. Dessa forma, não seria incongruente justificar o governo do *basileús*, em

---

<sup>6</sup> Veja-se que, “quando Adriano criou o *Panhellenium* como instituição centrada em Atenas que determinava quais cidades poderiam ser nomeadas como ‘gregas’ (e consequentemente receber a taxa de impostos), foi a primeira vez que a notória e escorregadia noção de ‘grecidade’ foi submetida a um critério de autoridade definida” (WHITMARSH, 2001, p. 23).

<sup>7</sup> De 135 a 101 a República foi agitada por duas grandes revoltas servis, deflagradas nos campos da Sicília: a difusão do latifúndio com monocultura cerealífera, após a conquista romana, havia concentrado ali massas de escravos, certamente da ordem de centenas de milhares. Contudo, explica Schiavone, “os escravos à beira da morte acusavam o despotismo cego de seus senhores, mas não a existência da escravidão como tal; isso estava fora de questão mesmo para eles, mesmo naquele momento” (2005, p. 183). Roulard procura entender com Tibério e Caio Graco, que tentaram promover, e.g., algumas reformas em nível agrário, jurídico, político e econômico, embora tenham sido brutalmente reprimidas, a “democratização” de cidadania em Roma em nível das potencialidades (cf. 1997, p.123-132).

<sup>8</sup> “Como um Antonino, minha cidade e minha pátria é Roma; como homem, o *cosmos*. Logo, só é um bem para mim o que for útil a essas cidades” (M. AURÉLIO, *Medit.*, VI, 44). Ainda que Marco Aurélio se dissesse disposto a escutar quaisquer opiniões contrárias a suas e pronto para aceitá-las se convencido (*Medit.*, VIII, 16), há no mundo, segundo ele, “uma só harmonia”, onde os corpos se inteiram “num tão grande corpo”, de modo que os homens deviam se conformar com o que lhes aconteciam (*Medit.*, V, 8).



oposição ao do tirano, por meio de valores democráticos ou republicanos (STERTZ, 1977, p. 436-437), nos quais o *bem comum* não equivaleria ao *justo meio*, mas apenas ao Estado (bem entendido como o mundo conhecido) defensor de suas fronteiras contra os bárbaros (STATON, 1969, p. 582).<sup>9</sup>

Luciano de Samósata percebeu a desigualdade nessa política de memória e identidade. Jones aponta que, embora ataque o glotonismo e o hedonismo, características convencionais do epicurismo, Luciano ainda segue amistoso com o epicurismo, se comparado com críticas feitas a outras escolas filosóficas (1986, p. 27). Por outro lado, Brandão ressalta que Luciano mantém comportamento típico do cinismo, através de *Eunuco*, *Dmônax*, *Cínico* e *Hermótimo*, uma vez que se apresenta uma “espécie de consciência crítica no interior do corpo social, capaz de sê-lo justamente porque, na prática, vivencia um intencional desprezo de riquezas, honras, glórias e convenções, o que faz dele um marginal por opção, um verdadeiro “*clochard* da Antiguidade”, autêntico representante de um movimento de contracultura” (2001, p. 59). Importa observar aqui a possibilidade de diversas leituras a respeito das influências filosóficas em Luciano, o que demonstra a pluralidade com que o autor aborda a denúncia contra o sectarismo filosófico e a incoerência entre doutrina e modo de vida. Vale lembrar que, através da figura de Nigrino, um filósofo platonista virtuoso, cujo nome dá título ao diálogo, fica claro como a crítica de Luciano não é direcionada precisamente contra os filósofos em geral,

---

<sup>9</sup> O argumento exposto é diametralmente oposto ao de P. Hadot que acredita serem as referências de Marco Aurélio a Brutus e Catão, dois republicanos, uma forma de expor o que pensava sobre o conceito de liberdade: um direito do Senado, de governo de uma classe dirigente que se opõe à arbitrariedade da tirania de um só (cf. 1997 p. 316).

mas aos *schémata philosophon*, isto é, contra os filósofos pela metade (BRANDÃO, 2001, p. 55; FLORES, 1999, p. 73).

Justamente por ter a oportunidade de almejar o cargo de Governador de Província, sem deixar de escrever severas críticas às desigualdades socioeconômicas, aos valores e aos historiadores bajuladores do Império, é que Luciano se mostrou cômico do lugar enunciativo privilegiado que ocupava. Não é fortuito que, para ele, o lugar de liberdade e igualdade poderia ser manifestado apenas por meios precisamente ficcionais – no reino de Hades, ali sim, tudo poderia ser subvertido. A ideia de democracia poderia servir assim a outros propósitos. Identidade pessoal e identidade social nem sempre coincidem, embora não deixem de existir enquanto uma em específico é afirmada. Por isso pode-se dizer que as identidades são cambiantes e nada impede que um único indivíduo possa ser expressão dessas disputas.

Os romances insinuavam a ambivalência dessas identidades com a ficcionalização do mundo romano e da cidadania superlativizada do mundo grego. A representação desprezível dos valores da elite poderia ser lida, conseqüentemente, como reafirmação da identidade ou, ao contrário, ter feito ver a inadequação da existência de dois tempos num mesmo espaço ficcional.

O caráter desestabilizador de um regime democrático contra um tempo precário e injusto, vivido pela sociedade imperial, parte da construção de um passado ideal e distante, no qual a franqueza e a radicalidade da autonomia e do desprendimento podem ser desenvolvidos na contradição própria e expressos, por exemplo, na figura rememorada de Sócrates na Ilha dos Bem-Aventurados:

Tive a impressão de que Sócrates estava apaixonado por Jacinto: pelo menos, era a este que ele fazia a maior parte das objeções. Dizia-se até que Radamanto estava zangado com ele e que muitas vezes tinha ameaçado expulsá-lo da ilha se continuasse a tagarelar e não resolvesse pôr de parte a ironia e divertir-se (LUCIANO, *Ver. Hist.*, II, 17).

Referência, ou melhor, contraexemplo para o presente, já distante da tensão entre filosofia e política sobre a qual se deteve enquanto vivo, agora sob a condição de se divertir na Ilha dos Bem-Aventurados, Sócrates mostrava-se útil, na narrativa de Luciano, não pela especulação que mobilizava ou pela promessa do devir-patrimônio, mas pela marca da diferença, da denúncia dos tempos.

As suspeitas que recaíram sobre Sócrates pelo envolvimento de seus discípulos diretos em tentativas de golpes contra a democracia levaram-no a um julgamento controverso:

Alguns deles eram homens conhecidos, que iam desempenhar um papel importante nos acontecimentos dos últimos anos do século e, especialmente, durante as duas revoluções oligárquicas do ano 411 e do ano 404: Alcibíades, naturalmente, cujos inimigos em Atenas não existiam mais e que, mesmo após sua morte no exílio, continuava a provocar debates apaixonados; Crítias, que em 404 foi o chefe dos Trinta e que se destacou pelos atos de crueldade particularmente ferozes; Cármides, que foi um dos Dez e que durante o início da tirania controlava o Pireu, antes que Trasiublo tomasse conta dele; e outros ainda, diante dos quais o modesto Querefonte, que permaneceu fiel aos democratas, é uma honrosa exceção. Certamente Sócrates não era responsável pelas opiniões dos homens que tinham sido seus discípulos em algum momento de suas vidas. Não se podia, contudo, ignorar estas relações (MOSSÉ, 1990, p. 95).

Popular provérbio usado para “significar que é ridículo levar corujas para essa cidade, já que lá elas existem com abundância”, explica Luciano em *Carta a Nigrino*, “uma coruja para Atenas” dizia respeito à

redundância de se voltar para algo já pressuposto. Mas nem por isso Luciano deixou de escrever a Nigrino, misto de atrevimento e afeto, a quem reconhecia o percurso de um caminho repleto de referências e eloquência, uma biblioteca inteira para navegar. Conjunto de livros subvertidos por um presente constantemente reinventado e, por isso mesmo, capaz de se estender-se sobre a tradição: combinação de reverência e competição.

A carta, vale ressaltar, foi o meio pelo qual Ulisses também escolheu legar a tradição a Luciano. Perceba-se que:

o gênero epistolar tem uma larga difusão em todo o período helenístico, ressaltando-se a circulação literária das cartas de filósofos (Platão e Epicuro, por exemplo, bem como, a partir do segundo século, as dos apóstolos e outras figuras cristãs importantes). O que interessa sobretudo destacar é que a carta guarda relações genéricas tanto com o diálogo quanto com a narrativa (...) Ora, a carta, ainda que contenha uma narrativa, configura sempre um diálogo potencial, em que o remetente marca seu texto com indícios que determinam o seu lugar, bem como o do receptor. Muitas vezes, a tradição epistolar, fictícia ou não, registra ainda uma sequência, em que esse mesmo receptor retruca a uma primeira carta (...) O narrador de uma carta não deixa de ser, por natureza, um narrador representado, como é Sócrates, na *República* de Platão (...) O enquadramento de um romance numa carta tem evidentemente a função de representar as estratégias de autoridade encontradas em outros gêneros, para o que a carta, na condição de texto autógrafa e assinado por excelência, fornece o melhor modelo. Recorde-se o exemplo das cartas de Platão: admitidas como verdadeiras, nelas é que se encontraria um Platão *autêntico*, falando em primeira pessoa, que até mesmo esclarece, pela autobiografia, as circunstâncias que conduziram sua escolha pela filosofia, contra a política; nos *Diálogos*, pelo contrário, ele permanece intencionalmente oculto. Mas, se as cartas não são autênticas, tanto melhor: foram forjadas justamente para jogar alguma luz sobre o *verdadeiro* Platão (mesmo que ele jamais tenha ido a Siracusa) (BRANDÃO, 2005, p. 130-132).

Por um lado, o descanso merecido de uma época de heróis; do outro, o desbravamento de novos tempos. Sem a discriminação com que recebia a carta, justamente por seu conteúdo ser apenas falsamente de foro íntimo, Luciano vinha a público dizer que a fama pelos feitos heroicos era tão inventada quanto as histórias de seus contemporâneos. E, com efeito, descobriu que o fim das histórias não constituía um *télos* e, talvez por isso, o gênero não fazia escola, podendo sempre ser inventado de outra maneira, diferente e divergente do que dizia a herança.

Denominar esse período por pós-Antiguidade assume, portanto, uma dupla função, de pensá-lo cronológica e qualitativamente: “pós-antigo é o que segue cronologicamente ao antigo, sobretudo é o que coloca em jogo esse antigo, que repensa, refaz e recontextualiza o antigo. Pós-antigo é um modo de lidar com a tradição” (FREITAS, 1997, p. 256). Esse tempo presente não se comporta como um novo que sobrepõe o passado e sim um outro, que sob o sentido da historicidade é colocado em face do que o antecedeu sem abrir mão da crítica que o faz repetir na diferença.

Problematiza-se, com efeito, o estatuto da identidade no século II por meio da prosa ficcional e, por conseguinte, a consciência do tempo histórico a partir dos novos espaços de circulação e de poder, dos desejos, das apreensões subjetivas, enfim, de um conjunto de vicissitudes e expressões, agora não mais explicáveis por um saber tradicional, e que colocavam em suspensão as decisões para os passos vindouros.<sup>10</sup> O romance antigo é espaço privilegiado para perceber a

---

<sup>10</sup> “O romance é uma longa peça de prosa, possuindo um raro enredo que envolve os seres humanos, seus sentimentos, pensamentos e emoções. Esse complexo é produzido pelo entrelaçamento entre características aristocráticas e burguesas, códigos éticos e morais e comportamentos repreensíveis, o

crise do tempo, de profundas indagações em todos os sentidos, instaurada socialmente no século em que o que conhecemos por *Pax Romana* revelava os tremores, as brechas, os incômodos diante das representações dominantes:<sup>11</sup>

Recordem-se apenas, de um lado, a atividade inquieta, preocupada, incômoda dos primeiros cristãos, de outro, a produção não menos inquietante e intelectualmente aguda de Galeno. O reinado de Marco Aurélio marca justamente o fim do chamado “período áureo” do principado e da *pax romana*, bem como os primórdios da crise do Império, no bojo de mudanças da estrutura social que expressam tensões antes latentes (BRANDÃO, 2001, p. 203).

Nas sensibilidades dos ambientes culturais, a intuição de ter chegado a limites intransponíveis, tanto mentais como materiais e geográficos, deixava vislumbrar uma relação obscura e latente entre esterilidade e conforto, desânimo e inquietude. A produção histórica e literária, bem como sua divulgação ao público com larga circulação pelas cidades do Mediterrâneo, revela hoje uma crise iminente, mas naquele momento imprevisível, nem de qualquer modo antecipada. Tratava-se do reflexo de um *indefinível cansaço da história*, alimentado por um lago subterrâneo de aflições: “era uma síndrome dos confins, dos limites: podia-se manter apenas aquilo que já se tinha obtido,

---

passado, o presente e o futuro, histórias (*mýthos*) bem conhecidas e obscuras fábulas, amor e ódio, raridades e incidentes cotidianos. Piratas, raptos, mortes, sepultamentos, tesouros, sacrifícios humanos, cenas de reconhecimento, vívidas descrições, batalhas, sexo conjugal, são aspectos importantíssimos para efetuar uma suspensão de descrença” (CUEVA, 2007, p. 4).

<sup>11</sup> Deve-se atentar outramente, junto com as argumentações de Hingley, que *Pax Romana* é uma expressão inventada para qualificar historiograficamente períodos que atentam às ideologias imperialistas em que o próprio governo é o motor de mudanças sociais. Nesse sentido, tomo aqui a terminologia apenas como nomenclatura de um período marcado pelas percepções de uma época (HINGLEY, 2005, p. 21).

enclausurando-o em uma fortaleza, para pô-lo a salvo da temida retração da onda do tempo” (SCHIAVONE, 2005, p. 30).

Esse tempo demarcadamente não mais antigo, por certo um tempo já pós-antigo, pode ser entendido como resultado da radicalização consciente do mundo das representações, porquanto o que se mimetizava era, antes de mais nada, o próprio processo mimético herdado da tradição clássica, isto é, o patrimônio cultural restituído pelo critério da representação da linguagem (BRANDÃO, 2005, p. 215). Sendo a expressão mais bem acabada da dissolução da mimese, os romances do século II falavam de histórias na esfera do particular e não do universal e, com efeito, mantinham sua eficácia justamente por não evidenciar nada em absoluto por detrás de suas histórias; por não serem submetidos às narrativas filosoficamente tramadas; por rejeitarem as amarras da verossimilhança, obedecendo unicamente a um só nome: prazer – em outras palavras, tudo se reduzia ao espetáculo (BRANDÃO, 2005, p. 258).

A consciência de que a verdade se institui apenas no momento em que se faz autorizar relacionalmente liberou muitos dos escritores do século II seja para adularem servilmente o poder com que comungam, seja para se voltarem contra ele sob a narrativa numa língua estrangeira desterrando o saber que se pretende universal. Em outras palavras, alguns agentes do século II perceberam que para darem um passo a frente era necessário não se agarrarem às imagens que faziam de si mesmos, pretensas origens perseguidas como se fossem definitivas, e para tanto rejeitaram o passado indo de encontro a ele, mas numa escala de uma oitava acima.

Não se trata de reduzir o Império Romano a “um palco para o embate de identidades múltiplas”, pois sua história não se explica “pelo

conflito ou acomodação de identidades” (GUARINELLO, 2010, p. 118). É certo que as identidades são palco em disputa não só no Império Romano, mas em várias outras partes do mundo e em outras temporalidades. O que parece diferenciar, nesse período, é que as produções culturais, tendo-se nelas a consciência da invenção, manipulação e ficção das diferentes vozes narrativas, fazem parte de uma série de deslocamentos das identidades próprias para um espaço de armadilha, onde os valores tradicionais podiam entrar em concórdia, a partir da sua representação, com o que pudesse ser mais risível.

Em outras palavras, o leitor era lançado a trabalhar com a incerteza de seus valores identitários a partir da enunciação ficcional em primeira pessoa que fazia confundir as fronteiras entre o próprio e o outro.

Apuleio pode ter sido um desses homens perspicazes que, conforme Millar ressaltou, assumiu no romance uma profunda experiência pessoal, fazendo desfocar a distinção entre escritor e autor, o homem proveniente da cidade de Madaura e Lúcio, o herói e narrador, pois “Apuleio e seu narrador ficcional cruzam a fronteira entre os mundos dos falantes gregos e latinos” (MILLAR, 2004, p. 316). Isso porque a história de um homem transformado em burro recebeu duas versões, em grego e em latim, mas que tinham a autoria colocada em dúvida: “trata-se de um triângulo, em que de um lado está *O asno de ouro* de Apuleio, de outro *Lúcio ou o asno* e ainda de outro a suposição de um terceiro texto – e perdido – sobre o qual o patriarca bizantino Fócio dá testemunho, texto que em sua opinião funcionaria como hipertexto dos outros dois [...] Fócio atribui *Metamorfose* a Lúcio de Patras, um autor desconhecido cujas características literárias não puderam ser reconstituídas nem mesmo por inferências” (CABRERO, 2006, p. 166).



Brandão coloca a questão nos seguintes termos:

Ora, esse Lúcio de Patras é ninguém menos que o narrador-personagem do romance de Luciano. A questão suscitada pela observação de Fócio é intrincada, e várias hipóteses têm sido sugeridas pelos comentadores. Mas, independentemente da existência ou não das duas versões gregas, é importante salientar que a presença de Lúcio como narrador-personagem é que provocou o impasse relativo à autoria da obra. Tanto é assim que, do mesmo modo – ainda que as *Metamorfoses* latinas sejam obra de um autor bem conhecido por outros textos –, acreditaram muitos constituírem um autêntico relato autobiográfico, sendo Lúcio nada mais que um pseudônimo de Apuleio. A opinião mais significativa nesse sentido é transmitida por Agostinho: ‘Assim Apuleio, no livro chamado *Asno de ouro*, escreveu a si próprio ter ocorrido que, tendo tomado uma poção, conservou a mente humana, tornando-se asno, como ou demonstra ou finge’” (BRANDÃO, 2005, p. 147).

E, nesse sentido, Brandão complementa que “não se trata apenas de dois ou três textos que relatam uma mesma metamorfose, mas de dois ou três textos eles próprios metamórficos, procedentes de um tempo e um espaço também propiciador de metamorfoses em todos os níveis de experiência cultural, ao ponto de que, para explorar a fórmula de Fócio, um tal pode passar por ‘um outro’ qual” (BRANDÃO, 2011, p. 65). A ironia que se depreende desses textos com relação à crença nesse tipo de histórias, isto é, aos leitores crédulos, como, afinal, revela-se Agostinho, pode ser entendida como parte de um jogo político em resposta às estruturas coercitivas do Império. Esse pode ter sido o caso de Apuleio, que provavelmente escreveu *Asno de ouro* após enfrentar um julgamento acirrado na cidade de Oea, contra a aristocracia local, que via nele um perigoso autor de magias maléficas (SILVA, 2012). Esse julgamento remete a uma prática socialmente muito difundida e

acreditada, conferindo importância aos adivinhos, por representarem algum perigo para a estabilidade do Império, sendo banidos astrólogos e filósofos de Roma e 73, por Vespasiano, e em 89, por Domiciano (BRANDÃO, 1991, p. 116).<sup>12</sup>

Nesse jogo, os romances afluíam os prazeres recônditos de uma aristocracia que desejava se ver na representação narrativista, mas também ocultava-os, condicionados à dimensão de suas fragilidades, nas aventuras extraordinárias ou de amor. O sair da pátria em direção ao mundo estrangeiro, onde se experimenta o sabor da desordem da *Týkhe*, pode também ser visto como experiência de deslocamento frente ao patrimônio cultural estabilizado ao longo dos séculos. Essa viagem na qual se encontram desejos subterrâneos foi possível para muitos apenas no reino da imaginação. A ficção romanésca pode ter sido capaz de falar ao historiador sobre a história que não ocorreu, sobre as possibilidades que não vingaram, sobre os planos que não se concretizaram. Ela pode ter sido o testemunho triste dos homens que foram vencidos pela brutalidade dos fatos, das guerras, da miséria, que insistiam em dizer que a história do mundo não passava de uma enfadada e incansável repetição, já vista alhures.

---

<sup>12</sup> Para a implicação do uso da primeira pessoa na narrativa ficcional, ver também Pinheiro (1989).

**PARTE III**  
**PIRATARIAS DO AMOR: TEMPO E NARRATIVA**



# 7

## A PÁTRIA E O DESEJO NO DESTINO DO PRESENTE

No romance de Cáriton, Quéreas, “um jovem de grande formosura, superior a todos os outros, uma espécie de Aquiles, de Nireu, de Hipólito, ou de Alcibíades, tal como os representam escultores e pintores” (QC, I, 1, 3), filho de Aríston, apaixona-se justamente pela filha do maior rival político de seu pai em Siracusa, o grande general Hermócrates.<sup>1</sup> Eros, esse deus belicoso (*philókeinos*) e amante dos imprevistos (*paradóxois*), é quem prepara o ardil. Calíroe é o nome da amada e seu destino será decidido em disputa pelos pretendentes, em plena sessão ordinária da assembleia (*ekklesia*). Ela ama reciprocamente Quéreas e está apreensiva por não saber com quem irá se casar. Indiferente ao concurso entre os pretendentes, o desejo popular (do *dêmos*) impele Hermócrates, homem devotado à pátria (*philopatris*), a se decidir a contragosto em favor de Quéreas (QC, I, 1, 11-13). A autoridade aqui não passa de representante do povo e a pátria cobra da memória o vínculo que não pode ser rompido. Dá-se o momento inaugural do amor entre os dois jovens castos, juntos somente pelo desejo simétrico.

A história não poderia jamais ter o desfecho com a concretização do enlace matrimonial, pois, no romance antigo, o nascimento do amor corresponde somente ao prenúncio de um longo errar, assumindo declaradamente o valor de um autêntico vaticínio. Brandão classifica os

---

<sup>1</sup> A rivalidade entre Hermócrates e Aríston corresponde às rivalidades aristocráticas presentes nas cidades gregas do período clássico e romano (cf. ÁLVARES, 2001-2002, p.133).

romances em três categorias, a saber, *erotiká*, *erotiká* mais *parádoxa* e *parádoxa*. Pretende-se com elas apenas obter a vantagem de esclarecer os variados tipos de narrativas produzidos durante o período, o que não significa que todos eles tenham de certo modo elementos mistos de *erotiká* e *parádoxa*. O romance de Longo *Dáfnis e Cloé* se enquadraria, por exemplo, na primeira categoria – certamente o romance mais significativo sobre amor entre um casal. O trecho de rapto e pirataria, claramente em segundo plano nesse romance, tem algo a ver, portanto, com a presença dos elementos mistos de *erotiká* e *parádoxa* (cf. BRANDÃO, 2005, p. 82-89).

É preciso que a tradição seja ferida, o que é feito por esses deuses menores, mas tão poderosos, como a Discórdia (*Éris*), a Inveja (*Phthónos*) e o Ciúme (*Zelotupía*). São eles que levam os pretendentes derrotados a se vingarem de Quéreas, utilizando-se dos próprios atributos desse jovem amante. A ingenuidade, a expectativa, o temor, o ódio e, sobretudo, a curiosidade movem Quéreas a golpear sua recém-esposa, acreditando estar sendo traído. Contudo, o arдил aqui não é promovido por Calírroe, mas pelos experientes e hábeis pretendentes preteridos por meio de suas embaraçosas palavras.

Acreditando que Calírroe tivesse sido morta pelo chute de Quéreas, o “povo em massa acorreu à *ágora*, cada um a dar o seu palpite, numa gritaria” (QC, I, 5, 3), a fim de participar do julgamento do suposto assassinato. Ali presentes também estavam esses homens sagazes, organizadores do trote, para imputarem o crime ao rival no amor. Mas, inesperadamente, tomando voz no julgamento, Quéreas é o primeiro a reconhecer o crime, pedindo em prantos ao *dêmos* que lhe desse a pena máxima pelo crime que cometera, condenando a si mesmo à morte. Mas

tais palavras não surtem o efeito esperado; pelo contrário, sensibilizam seu sogro Hermócrates e o público, que decidem pela absolvição do herói, alegando que este não tivera a intenção de matar.<sup>2</sup> O cortejo fúnebre prossegue assim, com Calíroo ainda desacordada, sem saber que era enterrada viva.

É então que um grupo de salteadores, sob a liderança de Téron, de olho nas riquezas que eram enterradas junto com Calíroo, resolve, depois de calcular o estratagema, saquear o túmulo, quando todos já dormiam. Lá descobrem a jovem já acordada, estupefata com toda sorte de sensações: medo, alegria, preocupação, espanto, esperança, incredulidade (QC, I, 9, 3). Seus pedidos e súplica levam o bando a deliberar como a uma assembleia sobre seu destino. As posições de cada um, contraditórias entre si, são relevantes.

Enquanto o primeiro argumenta em favor de uma solução que fosse justa para Calíroo e que, ao mesmo tempo, permitisse que o bando pudesse se beneficiar com a recompensa pela restituição da jovem aos pais,<sup>3</sup> o segundo considera apenas os riscos a que essa proposta poderia levá-los, chegando à conclusão de que seria melhor matá-la para que

---

<sup>2</sup> Assim Quéreas lamenta-se a morte de Calíroo, com uma retórica que lembra a Segunda Sofística: “Condenem-me à lapidação pública, que eu tirei ao povo a sua coroa. É um favor que me fazem se me entregarem ao carrasco. Deveria ser esse o meu castigo, se, por exemplo, tivesse morto a criada de Hermócrates. Tratem de me arranjar uma pena ainda mais drástica. O crime que eu cometi ultrapassa sacrilégios e parricídios. Não me enterrem, para não mancharem a terra, atirem antes ao mar este corpo ímpio” (QC, I, 5, 4-5).

<sup>3</sup> “Foram outros os objetivos que aqui nos trouxeram, companheiros, mas as vantagens que a Fortuna nos reservava bateram as nossas expectativas. Toca a aproveitá-las. Podemos levar a cabo a nossa missão sem riscos. Parece-me melhor deixar as oferendas no seu lugar e entregar Calíroo ao marido e ao pai. Dizemos-lhes que tínhamos ancorado perto do túmulo para a nossa faina habitual; como ouvimos uma voz, que abrimos o sepulcro na melhor das intenções, para salvarmos a mulher fechada lá dentro. Obriguemo-la a jurar que confirma a nossa versão. Coisa que ela há de fazer de bom grado, por gratidão para com os benfeitores que a salvara. Imaginam vocês de quanta alegria vamos encher a Sicília inteira? Que recompensas havemos de receber? E, ao mesmo tempo, praticamos um ato justo aos olhos dos homens e piedosos aos dos deuses” (QC, I, 10, 2-3).

não houvesse testemunha do crime.<sup>4</sup> Entretanto, é a terceira fala, a de Téron, que coloca termo às indecisões, optando por levar Calíroe junto com os objetos saqueados, a fim de vendê-la como escrava.<sup>5</sup> Nem justiça barata por um lado, nem apenas egoísmo frio do outro, a escolha aqui visa o lucro individualista de quem cansou de se arriscar a combater no mar, a matar gente viva por lucros de miséria, quando tinha a chance então de enriquecer facilmente (QC, I, 7, 1).<sup>6</sup> A resistência anti-Estado, contra o poder estabelecido, ganha visibilidade e revela a existência de grupos marginais na sociedade: “Tu, põe-se nos em perigo, e tu corta-nos os lucros. Por minha parte, prefiro vender a mulher a matá-la. Ao ser vendida, o medo fá-la calar-se e, depois de comprada, que nos acuse,

---

<sup>4</sup> “Que despropósito e falta de senso! Estás-nos a mandar armar ao sério? Será que arrombar túmulos fez de nós gente honesta? Vamos ter piedade de uma mulher de quem se não apiedou nem o próprio marido, que, bem pelo contrário, a quis matar? É certo que ela não nos fez mal nenhum. Mas há de fazer, e enorme. Para começar, se a devolvermos aos parentes, é imprevisível a idéia que eles vão fazer do sucedido e é impossível que não desconfiem do motivo que nos trouxe ao túmulo. E mesmo se os que são próximos da mulher nos concederem o seu perdão, os magistrados e o próprio povo não vão soltar arrombadores de túmulos, ainda por cima de posse do produto do saque. Talvez alguém venha com o argumento de que é preferível vender a mulher que a beleza dela lhe garantirá um bom preço. Também esta solução tem o seu perigo. É certo que o ouro não tem voz, nem a prata vai dizer onde a arranjamos. Quanto a estes produtos é até possível inventar uma história. Mas um roubo que tem olhos, ouvidos e língua, quem é que o poderá esconder? Nem mesmo a beleza dela é deste mundo, para a fazermos passar despercebida. Vamos dizer que é uma escrava? Quem, ao vê-la, acredita numa coisa dessas? Tratemos mas é de a matar aqui mesmo, em vez de trazermos conosco a nossa própria denúncia” (QC, I, 10, 4-7).

<sup>5</sup> “Tu, põe-se nos em perigo, e tu corta-nos os lucros. Por minha parte, prefiro vender a mulher a matá-la. Ao ser vendida, o medo fá-la calar-se e, depois de comprada, que nos acuse, quando já não estivermos presentes. De resto, a vida que levamos tem o seus riscos. Toca a embarcar. Façamo-nos ao largo, que o dia já lá vem” (QC, I, 10, 8).

<sup>6</sup> Silva apresenta bem a cena: “Mais do que promover o assalto a um túmulo, o autor do romance deixa entrever em Téron as motivações pessoais que promovem tal ato; ao contabilizar o risco maior a que se sujeita quem assalta vivos por lucros de miséria, em comparação com quem investe contra a inércia da morte por lucros chorudos, o pirata revela o calculismo frio que, associado à ganância, dá ao crime naturalidade e justificação. O espírito que assim raciocina não se deixa perturbar por inibidores princípios de humanidade ou pela pressão da lei; a lógica que o guia é estritamente financeira e traduz-se na proporção simples de menos riscos igual a mais lucros. Este é, levado ao extremo, um outro herói do universo dos negócios, onde o individualismo domina, quando se esbateu, no horizonte do homem que passou a movimentar-se em todo o espaço mediterrânico, o efeito coercivo das regras da *polis*” (SILVA, 2005, p. 52).



quando já não estivermos presentes. De resto, a vida que levamos tem o seus riscos. Toca a embarcar. Façamo-nos ao largo, que o dia já lá vem” (QC, 1, 10, 8).

Então, os salteadores de túmulo passam a discutir aonde poderiam levar a jovem siracusana: “Atenas, que é uma cidade grande e próspera, fica perto”, comenta um do bando, observando que lá encontrariam “montes de negociantes e ricos sem conta” (QC, I, 11, 5). A Téron, não agradava a curiosidade dessa gente:

Serão vocês os únicos que nunca ouviram falar das bisbilhotices dos atenienses? É uma gente palradora e amiga de questões; logo no porto sicofantas aos milhares vão querer saber quem somos e de onde trazemos estas mercadorias. As piores suspeitas irão encher a mente desses malvados. Ali mesmo entra em cena o Areópago e os magistrados, piores que tiranos. Devemos temer mais os atenienses do que os siracusanos (QC, I, 11, 6-7).

E desse modo propõe como alternativa a Jônia, região vinda do interior da grande Ásia, onde uma “opulência régia” e “muita gente dada ao luxo” facilitariam os negócios escusos. Encontram assim em Dionísio, general da cidade grega de Mileto, limítrofe do Império Persa, que se encontrava em luto pela recente morte da esposa, um bom partido para os negócios.

A banalidade da condição humana cadencia aleatoriamente o futuro, interrompendo o recém, mas tão forte e intenso laço criado abruptamente entre os amantes. Segundo Bakhtin,

“Todos os momentos do tempo infinito de aventuras são governados por uma força: o acaso. Pois, como vemos, todo esse tempo constitui-se de concomitâncias e de contratempos fortuitos. Esse “*tempo do acaso*” das aventuras é o específico *tempo da intrusão das forças irracionais na vida*

*humana*; intrusão do destino (*Týkhe*), dos deuses, dos demônios, dos magos-feiticeiros (em romances de aventuras posteriores), dos vilões romanescos, que, na condição de vilões, utilizam como armas a concomitância e a não concomitância fortuitas, “espreitam”, “contemporizam”, investem *de repente e no momento exato*” (BAKHTIN, 1998, p. 220).

Esse desgovernar da vida humana levou muitos comentadores a negligenciarem os estudos sobre os romances. Anderson, por exemplo, viu em Xenofonte de Éfeso a incapacidade para criar e explorar a tensão inerente de cada situação: “o autor falta com qualquer tipo de controle sobre o próprio enredo” (ANDERSON, 1984, p. 123).

Essa indisposição prematura impede-nos, todavia, de entender que para o romancista antigo a *Týkhe* servia de árbitro ficcional para a construção narrativa, pouco importando as disposições causais de um evento, pois “quem de fato revela a verdade (*alethéia*) é a *Týkhe*, sem a qual nenhuma empresa pode ser levada a bom termo” (QC, III, 3, 8) – o futuro aqui independe aparentemente das vontades humanas, pois a *Týkhe* não é mais como outrora uma força divina, mas precisamente uma força criativa.

Mota fala sobre o romance de Xenofonte, que poderia muito bem ser levado em consideração para todos os demais, inclusive para o de Cáriton: “Pelo vai e vem do texto, tudo acontece aos solavancos do acaso ficcionado e os acontecimentos, narrados ou dialogados, superficiais ou decisivos, sucedem-se rumo ao final apaziguador. Atendo-se a utilização do termo na narrativa romanesca das *Efesíacas*, a *Týkhe* parece agir mesmo no plano da escritura ficcional no romance grego, auxiliando seu autor a desenhar a sinuosa intriga de aventuras e itinerâncias dos protagonistas. O amor (*Eros*), tão logo os atinge, faz com

que vaguem incertos por terras distantes: à paixão corresponde a errância (*plane*)” (MOTA, 2003, p. 24).

O amor dos jovens é assim obstruído pela *Týkhe* ao mesmo tempo em que é reafirmado e cada vez mais valorizado, na medida em que o casal, durante toda a narrativa, passa pelas piores intempéries e violências, as peripécias mais extraordinárias, sob as quais Calírroe e Quéreas são tentados a esquecerem-se um do outro, resistindo, contudo, ao manterem reciprocamente o amor vivo, que pode ser percebido pela tentativa de se absterem de prática sexual com outro amante, o amor visto como um estilo de vida, uma forma elevada de existência, no cuidado que o casal tem consigo mesmo.

Essa abstenção será rompida por Calírroe somente em vista da proteção do filho que espera de Quéreas e com ele a esperança de um futuro reencontro com o amado. Na história de Xenofonte, Ântia e Habrócomes conseguem se resguardar com a abstenção sexual. David Konstan argumenta que a fidelidade, temática central dos romances gregos, não tem precisamente o mesmo sentido de castidade, já que “assim como a pureza do corpo não instala uma distinção entre natureza de compromisso entre lealdade ao coração e fidelidade sexual e física, também o corpo como objeto de desejo não inaugura a distinção entre afeto verdadeiro e atração puramente física ou sexual” (1994, p. 8). O relacionamento entre Calírroe e Dionísio não compromete, assim, o ideal de fidelidade.

Também no romance de Xenofante de Éfeso, a fidelidade no relacionamento constitui uma das principais preocupações do jovem casal Ântia e Habrócomes, personagens separados por piratas quando faziam uma viagem após o casamento, a fim de expiar, e ao mesmo

tempo de concretizar, a malogra da profecia de um funesto destino.<sup>7</sup> Um *tópos* romanesco indispensável para o retorno à pátria.<sup>8</sup>

Em terras estrangeiras, Calíroo invariavelmente se remete à lembrança do passado. Suplica piedosamente a Dionísio que a liberte, a fim de que volte para junto da pátria e da família, no que não poderia ser atendida, pois seu senhor já estava perdidamente apaixonado por ela, recusando-se a entregá-la ao marido.<sup>9</sup> Em determinado momento, é ela conduzida a contemplar a imagem de Afrodite: “vai ter a impressão de estar a olhar para a sua própria imagem (δόξεις θεασαμένη τὴν Ἀφροδίτην εἰκόνα βλέπειν σεαυτῆς)”, declara Plângon, serva de Dionísio (QC, II, 2, 6).<sup>10</sup> Insinua-se a grandiloquente comparação da beleza entre a jovem e a deusa, mas, além disso, coloca-se Calíroo defronte da lembrança-imagem do dia em que conheceu seu esposo de outrora, logo na festa destinada a Afrodite (QC, I, 1, 4). Repetir o passado, espelhando-se nele, caminhando para ele, é o que lhe permite seguir em frente.

---

<sup>7</sup> Xenofonte de Éfeso é o romancista que mais pôs à prova seus personagens. Ântia é assediada por homens que tratam de violá-la ou desejam desposá-la: o pirata Euxino (AH, I, 15, 4); Meris, o esposo de Manto (AH, II, 11, 1); Perilau, irenarca de Cilícia (AH, II, 13, 7); Psamis (AH, III, 11, 4); o bandido Anquialo (AH, IV, 5, 4-5); o general Polliido (AH, V, 4, 5). Sua vida é ameaçada (AH, II, 13, 2), vendida a uma casa de prostituição (AH, V, 5, 7) e lançada a cães raivosos, mas sempre mantendo incólume sua devoção por Habrócomes ao preferir morrer antes de se entregar a outro. Por sua parte, Habrócomes é assediado pelo pirata Corimbo (AH, I, 16, 5), torturado (AH, II, 6, 3), quase crucificado (AH, IV, 2, 2-3). Também é ameaçado por mulheres que tratam de seduzi-lo para se casarem com ele: Manto (AH, II, 3, 2) e Cino (AH, III, 12, 3).

<sup>8</sup> “Os modos de desejo dramatizados nos romances também invocam idéias de restituição de identidade, ainda que de diferentes maneiras: o eu é definido principalmente na relação com a comunidade, ao invés de ser constituída unicamente dentro da psique, uma vez que a totalidade do desejo recorre à integração da sociedade ao invés da simples relação entre criança e mãe” (WHITMARSH, 2011, p. 140). Assim, as aventuras são partes indissociáveis da construção do amor entre o casal.

<sup>9</sup> Calíroo diz assim a Dionísio: “Peço-o, Dionísio (você que é grego educado, de uma cidade benevolente), que não proceda como os violadores de túmulos: não me mantenha afastada da pátria e da família” (QC, II, 5, 11).

<sup>10</sup> Sobre o paralelo entre Calíroo e Afrodite, bem como todo o grande conjunto de referências aos mitos troianos, ver LAPLACE, 1980.

Descobrimo-se grávida de Quéreas, Calíroo calcula um estratagem para salvar o filho.<sup>11</sup> Pensa que, casando-se com Dionísio, poderia fazê-lo acreditar que a criança era sua, fruto de seu próprio sangue. Tal casamento não configura a ruptura da fidelidade com Quéreas, pois sabemos desde o início que Calíroo e Dionísio jamais poderão ter, juntos, um final feliz, pois desejo (de família e pátria) e prática erótica devem estar sempre alinhados.<sup>12</sup>

Já casada com o senhor de Mileto, mas sem jamais conseguir se esquecer de Quéreas, Calíroo chega mesmo a encenar o funeral do amado siracusano, esperado mecanismo de esquecimento – ou, da recordação bem-sucedida, figura da *memória feliz*, nos termos de Ricoeur –, que não impede, todavia, que as lembranças presentes do passado ausente continuem a se reapresentar incessante e dolorosamente (QC, IV, 1, 6).<sup>13</sup> Contra a ameaça do apagamento da memória, Calíroo não pode renunciar à tradição – o luto aqui se mostra impossível e o nascimento do filho figura a possibilidade de mudanças. Junto de Afrodite, Calíroo ergue o filho nos braços e suplica: “Por ele,

---

<sup>11</sup> “Calíroo subiu ao andar de cima, fechou a porta, pousou a efígie de Quéreas sobre a barriga e disse: *Pois bem, agora passamos a ser três, marido, mulher e filho. Vamos decidir sobre os nossos interesses em comum*” (QC, II, 11, 1).

<sup>12</sup> Mesmo que Calíroo diga que “mais importante para mim do que pais, pátria ou o meu filho, é não conhecer outro homem” (II, 11, 1), a pátria é sempre o lugar do final feliz. Suzanne MacAlister acredita que a maturação do amor a partir de um relacionamento não simétrico também se faz em Longo, com o aprendizado sexual de Dáfnis com Licênion (cf. MaCALISTER, 2005, p. 6).

<sup>13</sup> Tomando Bergson para estudo, Deleuze coloca a noção do tempo relativa à memória em interessantes termos: “Como um presente passaria, se ele não fosse passado *ao mesmo tempo* que presente? O passado jamais se constituiria, se ele já não tivesse se constituído inicialmente, ao mesmo tempo em que foi presente. Há aí como que uma posição fundamental do tempo, e também o mais profundo paradoxo da memória: o passado é “contemporâneo” do presente que ele *foi* [...] Se ele não se constituísse imediatamente, ele não poderia ser depois reconstituído a partir de um presente ulterior. O passado jamais se constituiria se ele não coexistisse com o presente do qual ele é o passado. O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não pára de passar; o outro, que é o passado e que não pára de ser, mas pelo qual todos os presentes passam” (2008, p. 45). Veremos adiante as consequências dessa noção temporal para a presentificação do tempo no século II.

senhora, agradeço. Por mim, eu agradeceria se tivesse me concedido Quéreas. Ao menos, deu-me a imagem (*eikóna*) do homem que amo e assim não perdi Quéreas por completo”. Expectativa que esclarece o passado? De certo modo... pois o futuro pode estar apenas na pátria.

A partida de Quéreas, quando descobre o paradeiro de Calíroo, também é dramática. Ariston, seu pai, já velho e doente, lança-se ao seu pescoço, repetindo, em lágrimas: “A quem me confia, meu filho, velho como sou e com a morte por perto? É claro que não voltarei a vê-lo. Espere, nem que seja meia dúzia de dias, que eu morra nos seus braços. Faça-me o funeral e depois vá”. A mãe, por seu turno, lança-se aos seus joelhos e suplica: “Peço-lhe, meu filho, não me deixe aqui sozinha. Embarque na trirreme esta carga que é leve. E se eu me tornar um peso ou um empecilho, atire-me ao mar por onde navegar”. Ao dizer estas palavras, rasga o vestido e, mostrando-lhe os seios, insiste: “Filho, respeite estes seios e tenha piedade também de mim, que um dia lhe dei o peito que liberta de cuidados” (QC, III, 5, 4-6).

Diante do imbróglio, indeciso se partia em busca do amor ou se ficava na pátria junto aos pais, Quéreas atira-se do navio ao mar, procurando se matar.<sup>14</sup> É só com a interferência de Hermócrates, dispersando a multidão e ordenando ao piloto que parta, que a viagem pode ter início. Enquanto isso, Policarmo, companheiro de Quéreas, esconde-se na trirreme sem que seus pais pudessem vê-lo, impedindo assim que tentassem demovê-lo de ajudar seu grande amigo (QC, III, 5, 6-8). Cáriton desenha uma personagem perturbada pelas decisões que

---

<sup>14</sup> Konstan lembra que o episódio faz alusão à passagem da *Iliada*, na qual Heitor também devia escolher entre a obediência aos pais, que tentavam demovê-lo de lutar contra Aquiles, e o desejo de arriscar a própria vida por um objetivo pessoal, qual seja, salvar sua honra para encorajar os troianos a lutarem contra os aqueus. O contraste entre Heitor e Quéreas valoriza a atitude sem hesitação de Policarmo (1994, p. 14-18).

tem a tomar, sobretudo quando diz respeito ao rompimento dos laços com a família e com a pátria; é preciso que uma amizade se imponha para auxiliá-lo a construir um caminho próprio. Assim, Policarmo a todo o momento aconselha Quéreas, diante das várias e grandes desventuras, de modo que não perdesse as esperanças de reencontrar Calíroo.

Escravidão, tortura e até mesmo uma guerra antecedem o reencontro e o retorno triunfante do casal à pátria, unidos novamente para nunca mais se perderem. Constatação mais forte dos laços entre amantes, a tradição e a família? Bakhtin acredita que o hiato entre o início e fim da narrativa não altera o caráter, não acrescenta experiência aos heróis, isto é, não marca a temporalidade, em que o futuro realizado distancia-se do passado deixado para trás:

O ponto de partida da ação do enredo é o primeiro encontro do herói com a heroína e a repentina explosão de paixão entre eles; e o ponto de chegada da ação do enredo é a feliz união dos dois em matrimônio. Todas as ações do romance desenrolam-se entre os dois pontos. Tais pontos – pólos da ação do enredo – são os acontecimentos essenciais na vida dos heróis; eles trazem em si o significado biográfico. Entretanto, o romance não é construído sobre eles, mas sim no que há (realizar-se) *entre* eles. Porém, não deve haver nada de *essencial* entre os dois pontos: o amor do herói e da heroína não desperta desde o início nenhuma dúvida, e esse amor permanece *absolutamente inalterável* no transcorrer de todo o romance, a castidade deles é preservada, o casamento no final do romance *confunde-se naturalmente* com o amor dos heróis, apaixonados desde o primeiro encontro no início do romance, exatamente como se entre esses dois momentos nada tivesse acontecido, como se o casamento tivesse sido realizado no dia seguinte ao encontro. Os dois momentos contíguos da vida biográfica e do tempo biográfico são concluídos de forma natural. A ruptura, a pausa, o hiato que surge entre os dois momentos biográficos diretamente contíguos e no qual se constrói justamente todo o romance,

não entra na série biográfica temporal, encontra-se fora do tempo biográfico; ele não altera em nada a vida dos heróis, não acrescenta nada a suas vidas. Trata-se exatamente de um hiato extratemporal entre os dois momentos do tempo biográfico (BAKHTIN, 1998, p. 215-216).

Trata-se, portanto, de o passado tomar mais uma vez a vida dos indivíduos, colocando-os no seio dos grupos identitários, reconhecíveis, suficientes neles mesmos, a despeito de todo o mundo exterior a sua volta insistir nas mutações do tempo presente?

Ambientada nos anos da Guerra do Peloponeso, quando Atenas e Siracusa protagonizaram uma das principais batalhas narradas por Tucídides, *Quéreas e Calíroë* recorre a lugares, nomes de personagens, datas e eventos históricos. Hermócrates, pai de Calíroë, é também o nome do grande general siracusano que envidou os maiores esforços para combater os ataques atenienses. No romance, o rei da Pérsia Artaxerxes, supremo legislador, comandante do exército e chefe religioso, se faz árbitro numa sorte de espetáculo para a corte babilônica, caricatura das monarquias orientais, para decidir o futuro de Calíroë, se retornava aos braços de Quéreas ou se continuava a pertencer a Dionísio.<sup>15</sup> É quando, ao meio do julgamento, uma rebelião no Egito toma proporções que comprometem o domínio persa. Artaxerxes, também apaixonado por Calíroë, imagina que essa seria uma boa oportunidade de manter Quéreas distante e lhe diz que o futuro da mulher caberia a Dionísio, argumentando o interesse em que tinha de ter ao lado as forças militares do súdito diante de uma grande guerra que se avizinhava.

---

<sup>15</sup> Artaxerxes é considerado um deus entre seu povo (cf. *QC*, VI, 7, 12; 3, 8), descendente do Sol (*QC*, VI, 1, 10). Seus atributos divinizados estão relacionados à adoração aos deuses reais (*basiléôs keleúontos*, *QC*, VI, 2, 2). Como o Imperador Romano, o Grande Rei é protegido pela sua própria *Týkhe* (cf. *QC*, V, 5, 8), o que ecoa o culto do *daimon* do Imperador Romano.



A revolta no Egito é descrita então como uma insurreição contra a tirania.<sup>16</sup> Os egípcios, após assassinares o sátrapa persa, *elegem* (*kheirotonéo*) um rei (QC, VI, 8, 2), que governa com a ajuda de um conselho (*boulé*, QC, VII, 3, 1), composto por comandantes e renomados líderes. Nesse momento, todos aliados são chamados de amigos (QC, VII, 3, 2). Com essas qualidades democráticas, já acreditando que não poderia ter mais em companhia a amada Calírroe, Quéreas se alista ao exército egípcio, em vingança contra o rei Artaxerxes.<sup>17</sup> Amor que acaba em desejo de morte (QC, VII, 2, 4).

Vejamos que a revolta egípcia é iniciada com o mesmo vocabulário tucidideano. A Pérsia sente o perigo da sublevação, alertada pelos duros golpes entre Atenas e Siracusa:

Qualquer reflexão ou qualquer entrevista amorosa depressa foram arredadas pela *Týkhe*, que descobriu maneira de dar a volta aos acontecimentos (*kainotéron heuroúsa pragμάτων hypóthesin*): à presença do rei (*basileí*) chegaram mensageiros a anunciarem que o Egito se tinha rebelado, dispondo de forças consideráveis (*paraskeuê*). Diziam eles que os Egípcios tinham assassinado o sátrapa persa e eleito seu rei um dos deles. Este, saído de Mênfis, tinha já atravessado Pelúσιο e avançava contra a Síria e a Fenícia. As cidades estavam incapazes de oferecer resistência, como se uma avalanche ou um incêndio se tivessem, de repente, abatido sobre elas. Tais notícias perturbaram (*etarákthē*) o rei e deixaram os Persas consternados (*kateplágesan*). A Babilônia inteira mergulhou em pânico (*katépheia*). Em tais circunstâncias, os criadores de boatos e os adivinhos fizeram constar que o sonho do rei predizia o que ia acontecer (*tà méllonta*). Ao reclamarem sacrifícios, os deuses anunciavam o perigo, mas, ao mesmo tempo, a vitória. Procedeu-se como de costume: tomavam-se todas as

---

<sup>16</sup> Notemos que Quéreas assim diz: “Somos perseguidos pela tirania (*teturánnēke*) de Artaxerxes” (VII, 2, 4).

<sup>17</sup> Alguns autores acreditam que a revolta egípcia de 360 a.C. fundamenta a narrativa ficcional de Cáriton (cf. LUGINBILL, 2000).

medidas habituais na iminência de uma guerra inesperada. Uma agitação (*kínēsis*) geral mobilizou a Ásia (QC, VI, 8, 1-4).

Πᾶσαν δὲ σκέπιν καὶ πᾶσαν ἐρωτικὴν ὁμίλιαν ταχέως μετέβαλεν ἡ Τύχη, καινότερον εὐροῦσα πραγμάτων ὑπόθεσιν· βασιλεῖ γὰρ ἦκον ἀπαγγέλλοντες Αἴγυπτον ἀφεστάναι μετὰ μεγάλης παρασκευῆς, τὸν μὲν γὰρ σατράπην τὸν βασιλικὸν τοὺς Αἰγυπτίους ἀνηρηκέναι, κεχειροτονηκέναι δὲ βασιλέα τῶν ἐπιχωρίων, ἐκείνον δὲ ἐκ Μέμφεως ὀρμώμενον διαβεβηκέναι μὲν Πηλοῦσιον, ἤδη δὲ Συρίαν καὶ Φοινίκην κατατρέχειν, ὡς μηκέτι τὰς πόλεις ἀντέχειν, ὥσπερ χειμάρρου τινὸς ἢ πυρὸς αἰφνίδιον ἐπιρρύντος αὐταῖς. πρὸς δὲ τὴν φήμην ἐταράχθη μὲν ὁ βασιλεὺς, κατεπλάγησαν δὲ Πέρσαι· κατήφεια δὲ πᾶσαν ἔσχε Βαβυλῶνα. τότε καὶ ὄναρ βασιλέως λογοποιοῖ καὶ μάντις ἔφασκον τὰ μέλλοντα προειρηκέναι· θυσίας γὰρ ἀπαιτοῦντας τοὺς θεοὺς κίνδυνον μὲν ἀλλὰ καὶ νίκην προσημαίνειν. πάντα μὲν τὰ εἰωθότα συμβαίνειν καὶ ὅσα εἰκὸς ἐν ἀπροσδοκίῳ πολέμῳ, καὶ ἐλέγετο καὶ ἐγίνετο· κίνησις γὰρ μεγάλη Ἀσίαν κατέλαβε.

Certo que a *Tyché* é frequentemente mobilizada em todo o enredo, aqui ela ganha nova dimensão, ao ser uma sorte de ponte entre o amor e a história, isto é, entre o mundo de *Cáriton* (*páthos erotikón*) e o de Tucídides. Essa é a marca do redirecionamento da narrativa, em que Quéreas ganha fôlego para agir com personalidade de tons mais vibrantes junto às forças militares egípcias que preparam o terreno e também o clima psicológico que a guerra há de ter. O revés militar, a confusão, a perplexidade diante do novo, a paralisia, o pânico, a exploração das emoções, o futuro sendo predito por criadores de boatos e adivinhos, uma guerra inesperada, repentina, que agita como um terremoto toda a Ásia e ganha a dimensão da Guerra do Peloponeso.

Quéreas dispõe de alguns soldados para tomar Tiro, cidade inexpugnável aos olhos do rei egípcio, mas que o herói, agora levado pelo destemor, vê ser possível adentrar, não desejando recuar diante do perigo iminente. Lacedemônios, coríntios e peloponésios, além de sicilianos, todos dórios como Quéreas, formam o contingente (QC, VII,

3, 7).<sup>18</sup> Ao meio do confronto, é Quéreas que controla as emoções (*sophronéio*) e consegue com poucos homens vencer uma multidão inteira (QC, VII, 4, 9).

Tendo conquistado a cidade, o rei egípcio convida então Quéreas a escolher qual comando gostaria de obter, se das forças no mar ou na terra, sugerindo que ele optasse pela força naval, já que os siracusanos haviam vencido os atenienses no mar, aconselhando que imitasse o sogro, Hermócrates (*mímêsai tòn kêdestèn Hermokrátên*), ao que o herói solicita, para além das trirremes, trezentos homens para combater o Grande Rei (QC, VII, 5, 9).

A Pérsia toma o modelo ateniense de ataque, com urgência, célere (*speúdo*), não adiando a movimentação nem um dia sequer; o Egito segue a alternativa espartana, esperando (*anábállo*) o melhor momento dos eventos. Evoca-se aqui, além dos aliados do lado espartano na guerra do Peloponeso, a história narrada por Heródoto sobre os trezentos guerreiros espartanos que na guerra das Termópilas venceram com extrema habilidade, inteligência e vontade o imenso exército persa. Imagem confirmada anteriormente quando em seu discurso para animar os soldados Quéreas menciona os gregos que, em mesmo número, resistiram à invasão de Xerxes nas Termópilas (cf. QC, VII, 3, 9). Mais uma vez, já pelo mar, o grupo de Quéreas sai vencedor em Arados, sem saber que lá Artaxerxes deixara Calírroe, esperando que ela estivesse bem guardada; por sua vez, o rei egípcio, encurralado pelas forças terrestres da Pérsia, suicida-se.

---

<sup>18</sup> Salmon observa que a presença de vários gregos dórios mercenários no romance está de acordo com evidências históricas da revolta egípcia de 360 a.C. (SALMON, 1961, *apud* SANO, 2013, p. 96). Contudo, o que me parece mais significativo aqui é a oposição entre atenienses e siracusanos/espartanos. Para as referências que Cáriton toma de empréstimo de Tucídides, cf. LUGINBILL, 2000.

Os aspectos positivos realçados pelo autor sobre a competência de Quéreas na guerra são percebidos pelos homens da força naval, que depositam nele confiança e admiração, ao contrário de tempos atrás, quando Quéreas era visto como nem mesmo merecedor da mão de Calírroe, por nada ter se esforçado para conquistá-la. Assim, dizia um dos pretendentes:

Se tivesse sido um de nós o contemplado com este casamento, eu não ficaria ressentido; seria como nas provas desportivas, onde tem de haver, entre os concorrentes, um vencedor único. Mas que nos tenham preterido a um sujeito que nada fez para consegui-lo, esse é um ultraje que eu não tolero (QC, I, 2, 2).

Pelo contrário, os homens recrutados no Egito para lutarem percebem outro perfil do herói: “A armada encheu-se de expectativas e redobrou de ardor, por ter, como chefe, um modelo de coragem e beleza” (QC, VII, 5, 11).

Aqui, o argumento a que Calírroe retorna para defender o valor de Quéreas, diante das acusações de Artaxates, súdito de Artaxerxes, recorrendo à glória coletiva da cidade de Siracusa que derrotara os atenienses, e não a algo que ele próprio fizera, pode ser então readequado aos feitos realizados por seu amado na guerra que Pérsia e Egito travaram: Calírroe assim diz: “Quéreas é homem de boas famílias, o primeiro de uma cidade, que os Atenienses não lograram vencer, os mesmos que, em Maratona e Salamina, venceram o teu grande rei” (QC, VI, 7, 9-10).

O amor, que poderia ser caracterizado como uma força negativa sobre o homem, demonstra ser uma força positiva, ao lançar os indivíduos em situações extremas nas quais são obrigados a aprender a

lidar com suas próprias emoções e daí conseguir encontrar saídas para as difíceis situações em que se encontram. Não se trata de qualquer amor, contudo.<sup>19</sup> Dionísio e Calíroo, como já foi dito, jamais poderiam ser felizes em Mileto, pois o desejo não era simetricamente correspondido. O reencontro do amor erótico e “simétrico” entre adolescentes que mal se conheciam e se deixavam arrebatar violentamente pelas intrigas sociais era agora assumido com a maturidade que as experiências do tempo impunham ao casal. Por isso, não parece ser excessivo dizer que esse tipo de amor seja indispensável para o retorno à pátria.<sup>20</sup>

Mas ainda é preciso qualificá-lo melhor. Mais do que a “simetria sexual” da qual nos falamos Foucault e Konstan, podemos observar que o amor entre o casal de adolescentes, puro e ingênuo nos primeiros contatos, estimula as personagens a conhecerem a distância temporal como inauguração do conhecimento de si, das fraquezas que cada indivíduo comporta e que precisam ser reconhecidas a fim de serem atenuadas. Lallane sintetiza bem o valor da guerra para os heróis dos romances gregos: “a revelação de almas entregues à solidão e à incerteza” (LALLANE, 2006, p. 126).

---

<sup>19</sup> Whitmarsh reconhece três palavras entre os gregos para denotar o desejo, a saber, *póthos*, *éros* e *hímeros*. Os romancistas, contudo, usam-nos de modos distintos. Enquanto *hímeros* é um termo raro, aparecendo apenas duas vezes em todo o *corpus*, *éros* e particularmente *póthos* são empregados como força metanarrativa, uma cifra para o enredo. Em particular, *póthos* “cria um espaço potencial para a narrativa, isto é, a marca da ausência para ser remediada, da lacuna para ser preenchida, da crise para ser resolvida, do percurso que deve ser realizado” (WHITMARSH, 2011, p. 141-142).

<sup>20</sup> Essa perspectiva vai em direção contrária a de Konstan, para quem a “posição resoluta é recompensada pela união ao fim do romance não porque a fortuna favorece os bravos, nem porque reconhece as realizações heróicas, mas por meio do obscuro trabalho do acaso e da coincidência” (1994, p. 32). Nesse sentido, apenas a fidelidade entre Quéreas e Calíroo estaria ao alcance do poder de ação para o casal. Por outro lado, concordo com a ideia de que o que diferencia o amor entre os protagonistas principais e o dos demais personagens está na posição de vítima do casal principal durante a trama: o sofrimento frente ao poder dos amantes rivais iguala herói e heroína (cf. KOSNTAN, 1994, p. 41; 45).

Os recentes estudos de Cueva apontam que a descrição inicial da personagem a partir dos modelos de Aquiles, Nireu, Hipólito e Alcibíades (QC, I, 1, 3), nessa ordem, revela a dicotomia de caráter existente na personalidade de Quéreas, passando ao longo da narrativa de um registro mitológico para outro histórico (CUEVA, 2005, p. 15-34). Comparado a Alcibíades, estrategista ateniense que passara ao lado lacedemônio após ser acusado de profanar as estátuas de Hermes e dos mistérios de Elêusis, Quéreas é marcado também pela transição, pela mudança de postura, uma reavaliação do momento vivido, levado a encontrar em suas vontades um maior controle de si, numa temperança só possível a partir do despojamento da própria vida, saindo do conforto de seu lar, ou ainda da comodidade pacífica na Babilônia, para a instabilidade de uma guerra suicida.

O passado mitológico, que não deixa de aparecer a todo instante no romance, é agora transformado em elemento decorativo, sem outra função na narrativa. É o passado histórico que pode então prefigurar virtudes que capacitam a personagem para uma reviravolta, pois é no tempo decorrido, isto é, na distância temporal que as transformações podem ser percebidas, marca da duração. Ao assumir a liderança em uma guerra, Quéreas assume também a capacidade de lidar com a *Týkhe*, conquistando a benevolência dos deuses para pôr fim ao seu sofrimento.

Apenas quando Quéreas e Calírroe já são irreconhecíveis um para o outro é que podem se reencontrar e dar início ao retorno para a pátria.<sup>21</sup> O processo é cadenciado e faz remeter ao reconhecimento de

---

<sup>21</sup> Cáriton assim escreve: “Fim às piratarías, escravidões, processos, combates, tentativas de suicídio, guerras, capturas; voltemo-nos agora para amores legítimos e casamentos legais. Como é que a deusa revelou a verdade e desvendou, um ao outro, dois seres que não mais se reconheciam, é o que passo a contar” (QC, VIII, 1, 4-5).

Ulisses por Penélope, mas aqui de modo outro. Quéreas entra no edifício e vê uma moça prostrada ao chão a lamentar-se. Ambos ignoravam o paradeiro um do outro. O véu cobre o rosto da desconhecida. Quem é ela? Quéreas não pode vê-la, mas intui, sente com todo o corpo a presença da amada: “pela respiração e pelo aspecto, sua alma se perturbou e ele ficou em suspensão” (QC, VIII, 1, 7). A reflexão aguda, contudo, convence-o do contrário, pois não havia dúvidas, Calírooe tinha sido entregue a Dionísio. Desse modo, é ela que identifica a marca da voz e descobre o rosto de quem a imagem buscou em lembrança: “Quéreas!”, “Calírooe!”, ambos gritam em uníssono (QC, VIII, 1, 7-8).

O movimento é duplo e a um só tempo: eles se revelam e desvelam um ao outro, pois a identidade descoberta confirma a origem de quem a nomeia. Identidades individualizadas, complementares na legítima união, que são traduzidas intuitivamente pela lembrança-imagem. A reapresentação do passado no presente não anuncia, contudo, um futuro melhor para o casal, mas um passado novo, presentificado.<sup>22</sup> Isso porque, após conhecerem a distância temporal, Quéreas e Calírooe não podiam mais repetir o passado, restando-lhes estenderem o presente ao passado, reelaborando-o.<sup>23</sup>

Amadurecido pelo tempo, o jovem casal vive agora um impasse diante das transformações sofridas. Os sinais de identificação, como Ulisses apresentara a Penélope, são completamente descartáveis. Para Calírooe, a impressão deixada pelo sinete deve ser atualizada

---

<sup>22</sup> No rastro material não há alteridade, não há ausência. Nele, tudo é positividade e presença: “Todos os rastros estão no presente. Nenhum deles exprime ausência, muito menos anterioridade. Então, é preciso dotar o rastro de uma dimensão semiótica, como um valor de signo, e considerar o rastro como um efeito-signo, signo da ação do sinete sobre a impressão” (RICOEUR, 2008, p. 434).

<sup>23</sup> Reardon assinala que Quéreas, especialmente *polýtlas*, torna-se um herói *polútropos* somente nos últimos dois livros (cf. REARDON, 1971, p. 348).

imediatamente, sem qualquer mediação reflexiva – ambos simplesmente sabem, reconhecem-se, pois provas não são necessárias.<sup>24</sup> O desejo de não reconhecer o conhecimento da distância temporal é figurado pelo retorno à pátria como se o passado pudesse ser vivido novamente.

O amor é o elemento que permite ao jovem casal conhecer as marcas do tempo, a própria força vital do enredo, mas de forma ambivalente é também ele o responsável pela abolição da historicidade, ao fazê-los retornarem para um ambiente, que como Bakhtin intuiu, pleno de imobilidade. Segundo Whitmarsh, para os romancistas gregos, o desejo (*póthos*) tinha como efeito o anseio sexual, a destruição, a desestabilização do lar e da cidade e também a consumação, a satisfação, a marca da exaustão da narrativa. Por outro lado, *póthos* também significava, como parte da cultura grega, uma dolorosa e psicológica sensação de desestabilização da ausência:

Em Cáriton, a tradução do desejo sexual em desejo social é visível. Os amantes estão casados no início, portanto não há *id* sexual para ser satisfeito; a primeira ênfase recai sobre a lacuna geofísica entre *ego* e comunidade. Calíroo lamenta primeiramente pela Sicília e sua família. Quando ela lamenta sobre as margens do Eufrates, é *póthos* pela pátria (*pátris*) e pelos parentes (*suggeneis*) que a oprime (QC, V, 1, 3), num contexto de reflexão geral sobre o contraste entre o continente bárbaro da Ásia e o Mediterrâneo helênico. Ela expressa, certamente, pesar pela ausência de Quéreas (ao menos, antes de acreditar que ele estivesse morto) – mas não antes do primeiro lamento com a perda de seus familiares, do lar, da liberdade (QC, I, 11, 2-3) e de seus pais (QC, I, 14, 6-7). Essa ambivalência em relação a Quéreas talvez seja uma realidade psicológica, dado que ele recentemente chutara Calíroo levando-a a quase morrer; mas isso também

---

<sup>24</sup> O reconhecimento entre Ântias e Habrócomes também se dá imediatamente ao encontro (cf. AH, V, 13, 3).



aponta para uma tendência mais ampla no romance de compreender o desejo erótico como desejo de identidade social (WHITMARSH, 2011, p. 146).

Apesar de não precisarmos recorrer necessariamente à mesma leitura psicologizante feita por Whitmarsh, ela nos permite chegar à questão central que atravessa todo o romance. O desejo de retornar à pátria é a qualidade mais marcante da identidade forjada pela narrativa ficcional, só possível pelo reconhecimento do desejo erótico como desejo mais amplo de identidade social. Eu acrescentaria, apenas, que, contraditoriamente, esse mesmo desejo pela pátria rivaliza com a constituição do indivíduo como ser independente e autônomo da estrutura política, social e cultural consolidada há séculos.

Consumado em plenitude apenas na própria terra, o amor matrimonial não se mostra apenas por meio do sexo (isto é, se pensarmos na tentativa de abstenção sexual prometida pelos amantes), tampouco pelo cuidado de si (a *sophrosýne*), mas também e tão-somente na condição do retornar (re)conhecido. Como na alegoria da caverna de Platão, mais do que sair, é preciso retornar à caverna, para perturbá-la. Esse é um processo, portanto, no qual o desejo erótico só pode ser entendido pela explícita crise de identidade em que a tradição, a pátria e a família comportam passado e futuro.

Considerados o rapto accidental de Calírroe e a saída dramática de Quéreas, as identidades representadas por Siracusa, na medida em que se distanciam da origem, são incontrolavelmente deslocadas, matizadas, fragmentadas, reavaliadas – aqui, o desejo do mesmo, a recusa do novo, o retorno à comunidade marcam a originalidade da consciência do tempo no século II, contrariando, com efeito, a marca da própria origem. Trata-se, portanto, de *reaprender* não exatamente o

passado para melhor nele se instalar, mas o presente, no instante em que ele *foi*, sob a marca própria que o singulariza.

Vimos até aqui que o romance de Cáriton comporta uma extensa polifonia discursiva que recorre às ideologias políticas circulantes durante o período: Téron e seu bando mostram-se subversivos ao sistema dominante; Atenas revela-se a *pólis* da democracia radicalizada; Mileto apresenta-se como modelo de cidade aristocrática beneficente; Dionísio incorpora o típico homem nobre e fiel ao poder dominante, submetendo-se tão prontamente aos desígnios do Grande Rei, ainda que apresente em alguns momentos voz discursiva dissonante, remontando à personagem de grande linhagem da aristocracia; a Pérsia, na figura de Artaxerxes, sobretudo durante o julgamento, convida o leitor a reconhecer as experiências de gregos e não-romanos no interior da jurisprudência do Império romano, em que se evidenciam os laços entre o mau comportamento judicial e o governo despótico; o Egito, monarquia de características democráticas, figura como exemplo de um Estado de súditos rebeldes; e, por fim, Siracusa, cidade de democracia ideal que permite à aristocracia conviver em harmonia com o *dêmos*, que possui cidadania ampliada, vale ressaltar, em que até mesmo mulheres têm direito à voz (QC, III, 4, 4).<sup>25</sup>

O modelo siracusano de organização social é, pois, a referência por excelência do século II. De igualdade expandida, ao mesmo tempo em que moderada pela sabedoria de um general experiente, Siracusa é colocada como alternativa maior – retorno inevitável. O mundo helênico apresentado pela narrativa assemelha-se parcialmente à

---

<sup>25</sup> Para mais detalhes sobre cada concepção ideológica presente no romance de Cáriton, ver. ÁLVARES, 2001-2002.

imagem dos valores que uma democracia típica no período Clássico sustentava. Egito, Pérsia, Mileto e Atenas têm deficiências pontuais, isto é, são todos lugares de democracia, faltando-lhes algo de Siracusa. Igualdade, liberdade e justiça podem, com efeito, ser largamente expressas, desde que sejam socialmente controladas. O passado pode ser entendido, se assim for permitido dizer, como espaço de livre percurso, no qual os gregos poderiam se identificar com o distanciamento e a segurança necessárias de uma estabilidade que lhes dava prazer.<sup>26</sup>

Ainda, como vimos, essa identificação só era possível por meio do retorno, após atravessar um mundo impregnado de Siracusa, mas por vezes tão estrangeiro e subversivo aos valores e preceitos tradicionais. Uma viagem por entre meia identidade: reconhecer-se no choque entre semelhança e diferença. Como venho argumentando durante os capítulos anteriores, esse percurso era realizado não somente pelas personagens, mas também pelos leitores, convidados a experimentarem (e a se posicionarem diante do) o prazer na distância das vicissitudes ficcionalizadas.

Recebidos com louvores pelos siracusanos, Calíroo e Quéreas desembarcam com imensa quantidade de prata, ouro, marfim, âmbar, tecidos e toda uma série de preciosidades, conquistados na guerra contra a Pérsia. Lá, lembra o herói em assembleia, com todos ávidos a ouvir as peripécias do casal, “da Jônia virá um dia outra armada, que também lhes pertence. A conduzi-la virá o neto de Hermócrates” (QC, VIII, 8, 11), que ficara sob os cuidados de Dionísio, a pedido de Calíroo. A vinda desse jovem sem nome, sem identidade, que ao mesmo tempo é

---

<sup>26</sup> Swain sublinha como a declamação histórica e a prática da segunda sofística reescreveram e idealizaram incessantemente, com grande liberdade, o passado grego, e tais produções literárias expressavam uma ainda viva expectativa socialmente difundida (cf. SWAIN, 1998, p. 79).

filho legítimo de Quéreas e “na aparência de Dionísio” (*dokeîn ek Dionysiou*, QC, III, 7, 7) a todos alenta. Mas afinal, quem precisamente poderia ser ele, passados os anos em que fora criado na Pérsia?

Invisíveis aos olhos indiferentes dos habitantes siracusanos, tão contentes com a chegada do casal à pátria, sem se importar com o que há de vir, as marcas de um prenúncio potencialmente desestabilizador não são dignas de atenção. O futuro imediato, isto é, o enlace matrimonial com a espera despreocupada do herdeiro, deixa-os todos em estado de inércia. Sabemos que essas piratarias do amor deixam nas vidas dos amantes rastros de lições, com Quéreas assumindo devidamente um posto de autoridade e coragem, pronto para seguir em frente junto a Calírroe. Estar no estrangeiro é, portanto, sinal de transformação e condição para assumir melhor a própria tradição.

Não nomear o filho que vem, num futuro incerto, parece expressar uma sensibilidade temporal, menos que uma exigência hermenêutica, especialmente se considerarmos a ambivalência da paternidade. O clima amistoso e leve, típico dos finais felizes dos romances, sugere-nos um retrato venturoso para o futuro da cidade com a chegada do filho de Quéreas e Calírroe (SANO, 2013, p. 114). Várias foram as interpretações dadas para a vinda do filho de Calírroe para Siracusa. Laplace acredita que essa passagem pode aludir ao herói mítico fundador de Roma Enéas, filho de Afrodite e dos valores gregos de concórdia. Assim, a ficção de Cáriton seria a história do nascimento de Roma (1980). De modo bastante distinto, Samuel Naber sugere que tal filho poderia remeter historicamente ao tirano Dionísio I, que depois de se casar com uma filha de Hermócrates, sucedeu-o como governante de Siracusa, ideia rejeitada por Tilg, que argumenta ser o nome Dionísio muito comum na

antiguidade, podendo remeter a vários fatos históricos, não sendo possível, portanto, reconhecer a referência pretendida por Cáriton no romance (TILG, 2010, p. 49).

De acordo com Dionísio, a criança é legitimamente sua, argumento confirmado pela semelhança física com o suposto filho. No entanto, Quéreas apresenta esse ausente como alguém que virá a ser um dos siracusanos (*polítên humîn thélousa*, QC, VIII, 7, 11). Essa sensibilidade temporal tem a ver com o que Saundra Schwartz diz sobre a negociação entre duas culturas distintas. A elite grega por meio da *paidéia* entrou em concórdia com a cultura imperial romana, de regras e hierarquias, representada pelo Oriente. O filho de Quéreas e Calírroe, criado por Dionísio, consubstanciaria esse momento de união ambivalente, de futuro aberto:

a criança, esperança da cidade de Siracusa, é tanto filha de cidadãos gregos livres como de um sujeito privilegiado do poderoso Império [persa]. Com efeito, é apenas uma questão de tempo antes que as forças imperiais de assimilação cultural se estendam à poderosa, orgulhosa e autônoma cidade de Siracusa. Na visão de Cáriton, isso poderia ser realizado não por meio de violência e conquista, mas pela *ὁμόνοια* como personificação do reencontro entre Calírroe, Quéreas e a criança, que entraria para o patrimônio: a hegemonia da cidade de Siracusa (SCHWARTZ, 2003, p. 390).

Na corte da Feácia, do mundo de Homero, foi com o canto de Demódoco, aedo e espécie de “historiador”, segundo Arendt,<sup>27</sup> que Ulisses pôde a um só tempo ser ouvinte, ator e sofredor do relato dos

---

<sup>27</sup> “A História como uma categoria de existência humana é, obviamente, mais antiga que a palavra escrita, mais antiga que Heródoto, mais antiga mesmo que Homero. Não historicamente falando, mas poeticamente, seu início encontra-se, antes, no momento em que Ulisses, na corte do rei dos Feácios, escutou a estória de seus próprios feitos e sofrimentos, a estória de sua vida, agora algo fora dele próprio, um ‘objeto’ para todos verem e ouvirem” (ARENDDT, 2011, p. 74).

feitos passados e experimentar a distância de si consigo, um “encontro com a historicidade”, nos termos de Hartog, dizendo seu próprio nome (*Od.*, IX, 19-20).<sup>28</sup> A difícil apreensão do passado, na dimensão de passado, presente já não presente, compreende o passo fundamental de Ulisses para a conquista do futuro, ou ainda, se quisermos, para a reconquista do passado junto de Penélope. Foi preciso fundar a distância para se dar a reaproximação, em que o outro já não pode ser o mesmo:

Ouvindo Demódoco cantar, Ulisses encontra-se de novo na dolorosa posição de dever escutar a narrativa de suas próprias proezas na terceira pessoa. Como se ele estivesse ausente, como se não estivesse mais ou como se não se tratasse dele. Ainda mais porque para os feácios, que escutavam o aedo, Ulisses é apenas o nome de um desses heróis de quem os deuses fiaram a morte para fornecer cantos para as pessoas do futuro. Experienciando a maior distância de si de maneira brutal, por meio das próprias palavras de Demódoco, ele se vê ocupando o lugar que, bem mais tarde, será o do morto na narrativa histórica (HARTOG, 2013, p. 77).

Em Cáriton, a expectativa de futuro tem algo de ingênuo ou de desejo de não saber, pois o passado, embora ainda seja capaz de se apresentar útil, é agora tomado pelo sentido de “presentificação”.<sup>29</sup> Sem nomear aquele que vem, o presente coloca em suspensão o *kléos* para o futuro, pois a impossibilidade da identificação e, conseqüentemente, do

---

<sup>28</sup> A comparação do retorno entre os heróis romanescos e o casal formado por Ulisses e Penélope não é fortuita. Segundo Lalanne, “o único herói épico a se beneficiar de um lugar realmente importante nos romances foi Ulisses”, pois “no século II e nos séculos seguintes, o casal foi considerado como arquétipo do casamento feliz e, uma vez que a *Odisséia* era o texto mais estudado pelos retores e por seus alunos, compreende-se que os romancistas participaram de uma obsessão geral para ilustrar a dupla” (LALANNE, 2006, p. 127-128).

<sup>29</sup> Hartog denomina de presentismo o regime de historicidade contemporâneo, entendido na busca do ganho imediato (cf. HARTOG, 2013, p. 11). Vê-se que se toma de empréstimo unicamente o termo empregado pelo autor, pois o conteúdo é completamente outro.

reconhecimento impede o canto dos feitos humanos. Vale lembrar, apenas quando Ulisses deixou de ser Ninguém, em vista do dolo a Polifermo, que Posídon, pai do Ciclope, pôde dar início ao longo errar do herói ao mesmo tempo de possibilitá-lo de ter o próprio nome reconhecido entre os helenos (*Od.*, IX, 502-505). O filho de Quéreas e Dionísio guarda de certo modo a faculdade de errar, perturbar e reconfigurar o mundo, mas sem, contudo, a capacidade de se fazer nomear e, com efeito, de se fazer ver, cantar e ser narrado. Aquele que não tem nome não pode dizer.

Cáriton nos apresenta, portanto, o futuro por meio da imaginação do ausente, sem identidade única e determinada, pois plural, mutante, suscetível a qualificações de fronteiras, cuja definição pode ser vista na imbricação cultural de proporções globalizadas em que, fruto de um relacionamento privado, ganha a dimensão da vida comum. Recebida a capacidade de fundar ou reforçar a consciência de identidade da comunidade, o romance tece com sutileza a apreensão e os suspiros de uma época. Na pós-Antiguidade, a consciência presente de indeterminação do futuro assume a face plácida da ausência de expectativa.

Brandão pontua com clareza esse momento no qual as diversas formas de revelação lograram conferir à experiência do tempo a qualidade do medo e da esperança:

Sob a forma de conhecimento das leis da providência, de desvelamento da engrenagem que regula os movimentos cósmicos ou simplesmente de visão iluminada do futuro, a importância de todos os tipos de mensagem profética denuncia, no segundo século, um elevado grau de expectativa da história (...) [O medo] faz buscar a absoluta segurança da palavra revelada que a tradição ministra; [a esperança] faz buscar, na revelação, a pré-

ciência da história franqueada apenas aos sábios mas vivida intensamente pelo homem comum como expectativa (BRANDÃO, 1991, p. 118).

As experiências sincrônicas vividas foram então aprofundadas pelas experiências diacrônicas da narrativa de tal modo que o final dos romances tornava-se espécie de processo de iniciação, não só porque o casal deseja se mostrar maduro para ascender ao mundo dos adultos, a fim de adquirir responsabilidade na estrutura de poder da cidade, mas sobretudo porque o *télos* que faz retornar ao início da história traz consigo a memória que não pode ser expurgada.<sup>30</sup> O romance evidencia justamente a marca da ausência, sinal não da deterioração moral, mas, como afirmou Whithmarsh, da ausência de “uma sexualidade socializada que é apresentada implicitamente como necessidade para a vida civilizada. O final feliz é a transfiguração romântica da filosófica *eudaimonia*, suprimida agora não pelo ajustamento psicológico, mas pela satisfação erótica, social e material” (WHITMARSH, 2011, p. 147).

Nesse sentido, o final da narrativa, com o retorno à pátria, pode ser entendido como repressão dos desejos ao restabelecer a ordem ideológica, entendida nos termos de Whitmarsh como “superego” social (2011, p. 251); mas também pode ser lida como exposição dessa mesma ordem e, conseqüentemente, um passo para a liberação. É assim que entendo o motivo de Quéreas ter na memória as experiências imprevisíveis pelas quais passou, tendo de confrontá-la com a imensa

---

<sup>30</sup> Entendo a experiência como Derrida: “a experiência é justamente não a relação presente com o que está presente, mas a viagem ou a travessia, o que quer dizer *experimental* rumo a, através da ou desde a vinda do outro na sua heterogeneidade mais imprevisível; trata-se do outro na sua heterogeneidade mais imprevisível; trata-se da viagem não programável, da viagem cuja cartografia não é desenhável, de uma viagem sem *design*, de uma viagem sem designio, sem meta e sem horizonte. A experiência, a meu ver, seria exatamente isso (...). Uma viagem que não fosse ameaçadora, uma viagem que não fosse uma viagem em vista do impossível, em vista do que não está em vista, seria ainda uma viagem? Ou apenas turismo?” (DERRIDA, 2012, p. 80)



expectativa pela história que guarda a assembleia de Siracusa. Como essa personagem, Cáriton sabe fazer ver o que não se deixa dizer, a partir de uma pretensa ingenuidade narrativa que insinuava as fraturas de um tempo.

A singularidade dos eventos humanos, que interrompe o ciclo biológico da vida e que tanto surpreendeu Heródoto e Tucídides, a ponto de se dedicarem a histórias verdadeiras a competir com os mitos, deve ser narrada no século II entendendo-se precisamente pela qualidade do extraordinário. Não se trata meramente de ficcionalizar a história, mas de jogar com um conjunto infinito de referências tidas como verdadeiras, que, rearranjadas no mundo estritamente ficcional, instalam a permanente dúvida sobre o estatuto do *kléos* humano e, conseqüentemente, do futuro.<sup>31</sup> A denúncia de histórias repletas de *pseudê*, antes de tudo, pode ter expressado a *crise do tempo*, cuja melhor caracterização, a meu ver, foi a percepção aguda de que a mortalidade humana é imortalizada apenas pela consciente ilusão da extensão do presente.

De maneiras distintas, o tempo pensável, sob um presente em disputa pelo sentido de si (ao meio da certeza da grandeza do que foi o

---

<sup>31</sup> Como diz Paul Ricoeur, a ficcionalidade da história é inerente à narrativa, que reinscreve o tempo vivido por meio da imaginação. Na historiografia, contudo, esse poder de provocar uma ilusão de presença recebe um controle do distanciamento crítico: “Evidentemente, é no fenômeno do rastro que culmina o caráter *imaginário* dos conectores que marcam a instauração do tempo histórico. Essa mediação imaginária é pressuposta pela estrutura mista do próprio rastro como *efeito-signo*. Essa estrutura mista exprime abreviadamente uma atividade sintética complexa, em que se compõem interferências de tipo causal aplicadas ao rastro como marca deixada e atividades de interpretação ligadas ao caráter de significância do rastro como coisa presente que vale por uma coisa passada [...] O caráter imaginário das atividades que mediatizam e esquematizam o rastro é atestado no trabalho de pensamento que acompanha a interpretação de um resto, de um fóssil, de uma ruína, de uma peça de museu, de um monumento: só lhe atribuímos seu valor de rastro, ou seja, de efeito-signo, ao *nos afigurar* o contexto de vida, o ambiente social e cultural, em suma, segundo a observação de Heidegger mencionada anteriormente, o *mundo* que, hoje, *falta*, por assim dizer, ao redor da relíquia” (RICOEUR, 1997, p. 320).

passado e da incerteza do que há de vir), era estabelecido na relação identitária que o leitor buscava na obra. É possível que quando o passado recente deixou de produzir espanto, o presente se estendeu, projetando-se como um espelho invertido, dominando o passado com o mesmo vocabulário. Para prosseguir essa jornada incessante que é o tempo foi inventado um novo mecanismo de celebração dos feitos humanos, sob a ótica da vida das pessoas comuns. Os grandes exemplos pretéritos ainda coabitavam os corações e as mentes dessa sociedade, mas agora, na certeza da efemeridade e da fragilidade da vida humana, deviam ser fingidos a ponto de se fiar na estabilidade promovida pelos finais felizes. Os romances versam sobre a espera que falta, o que existe pelo reverso do visível.

# 8

## O ZURRO DO BURRO: QUANDO SE DIZ O SILÊNCIO

A felicidade anunciada com a união dos jovens amantes se insinua entre o fim do começo e o começo do fim, pois a pátria é sinal de tempos de bonança, mas também de indeterminação. Cáriton fez dos desejos divinos e do descontrolo dos desejos humanos as desventuras das piratarías do amor, sem as quais Quéreas e Calírroe não poderiam retornar à Siracusa, onde os habitantes encontravam-se ansiosos por vê-los e escutá-los.<sup>1</sup>

Enquanto a apresentação do corpo de Calírroe aos olhares da assembleia formada no teatro da cidade satisfazia a multidão, Quéreas deveria narrar as aventuras em pormenores para um público ansioso pela sua voz.<sup>2</sup> Hesitando sobre se dizia todas as experiências vividas, pois muitas delas não teriam tido um final feliz, o jovem herói recebia de Hermócrates os seguintes conselhos:

Não se envergonhe, meu filho, se tiver de contar algum episódio mais doloroso ou indigno de nós. Um brilhante final (*télos lampròn*) coloca à sombra (*episkotei*) tudo o que aconteceu anteriormente, mas, nada dizendo, você dá a eles motivos de suspeitas ainda mais desagradáveis sobre o seu silêncio (*siopés*). É à sua pátria (*patrída*) e à sua família que dirige a palavra, cuja afeição (*philostorgía*) se reparte igualmente pelos dois (QC, VIII, 7, 4-5). μηδὲν αἰδέσθῃς, ὦ τέκνον, κὰν λέγῃς τι λυπηρότερον ἢ πικρότερον ἡμῖν· τὸ γὰρ τέλος λαμπρὸν γενόμενον ἐπισκοτεῖ τοῖς προτέροις ἄπασι, τὸ δὲ μὴ ῥηθὲν ὑπόνοιαν

---

<sup>1</sup> “A multidão em unísono gritava: “Para a assembléia! Exigimos!” Todos queriam vê-los e ouvi-los. Em menos tempo do que custa a dizer, o teatro encheu-se de homens e mulheres” (QC, VIII, 7).

<sup>2</sup> Αὔσαι βουλόμενον πάντα τὰ τῆς ἀποδημίας διηγήματα (QC, VIII, 7, 3).

ἔχει χαλεπωτέραν ἐξ αὐτῆς τῆς σιωπῆς. πατρίδι λέγεις καὶ γονεῦσιν, ὧν ἰσόρροπος ἢ πρὸς ἀμφοτέρους ὑμᾶς φιλοστοργία.

O experiente general concebia o dever de narrar como jogo entre claro e escuro, pois o momento da fala dizia respeito à projeção de luzes sobre o final, que concederia sentido até mesmo a experiências catastróficas, inexplicáveis apenas por si mesmas. A pátria, com sua afeição, garantia as condições necessárias para que o silêncio não fosse perpetuado.

Não parece exagerado afirmar que a história do romance grego constitua a saga do homem na conquista pela capacidade de narrar as próprias experiências. Pois até mesmo no romance em que a personagem central era uma mulher, Calírooe, sendo seu nome provavelmente o título mais adequado à narrativa de Cáriton, justamente a partir da boca de um homem a narrativa sobre os sofrimentos do casal devia, por fim, tomar forma.<sup>3</sup>

Ardendo de desejo por Quéreas, após tê-lo visto pela primeira vez na festa de Afrodite, mas envergonhada pela ideia de ser descoberta, Calírooe sofria ainda mais que o amado, pois, embora ambos sofressem da recíproca paixão, era ela que devia manter-se em silêncio (QC, I, 1, 8). Já nos preparativos para o casamento, sem conhecer, todavia, o esposo a quem estava predestinada, Calírooe chorava uma vez mais em silêncio (QC, I, 1, 14).

---

<sup>3</sup> Alguns autores sugerem que o título original do romance seria apenas *Calírooe*, vindo a partir da última frase do romance, isto é, “essa é a história que escrevi sobre Calírooe” (VIII, 8, 16). Há um manuscrito do século II (P.Mich. II3) que fornece o título τὰ περὶ καλλιρόην διηγήματα adotado por Reardon na sua edição de 2006 da Teubner (cf. SANO, 2013, p. 66). Contudo, adotei nesta dissertação o título já tradicional em português. Futre Pinheiro argumenta que “há uma ambivalência da condição feminina no romance grego: na aparência, elas são dotadas de caráter fora do comum, manifestamente mais ‘viril’ que o dos homens; na realidade, porém, são submetidas a uma educação constrangedora e violenta de acordo com normas sociais que são as da cidade grega da época clássica que visam, com toda a evidência, preservar o equilíbrio do corpo social” (FUTRE PINHEIRO, 2007, p. 31).

Mas o maior silêncio que Calírroe experimentaria ainda estava por vir, ao ser enterrada ainda viva, após desmaiar com o pontapé do ciumento Quéreas. O despertar, já no túmulo, envolvia o reencontro com o corpo, mas com uma voz ainda impotente:

A falta de alimento produziu certa desobstrução da respiração, que lhe tinha faltado; e então, com dificuldade, a pouco e pouco, ela voltou a respirar; depois começou a mexer o corpo, membro a membro, e, quando abriu os olhos, recuperou a consciência, como se despertasse de um sono; chamou por Quéreas, convencida de que ele dormia a seu lado. Mas como nem o marido nem as servas a ouviam e tudo em volta era solidão e trevas, a moça deixou-se tomar de calafrios e tremores, incapaz de raciocinar para compreender a verdade. Quando, a custo, conseguiu levantar-se, tocou nas coroas e nas fitas, fez soar o ouro e a prata. Tudo se impregnava do cheiro das essências. Por fim, recordou-se do pontapé e da queda que se lhe seguiu e, aos poucos, saindo daquela inconsciência, reconheceu o túmulo. Então ergueu a voz e, com quanta força tinha, gritou: “Estou viva! Socorro!” Como, depois de ter gritado várias vezes, nada aconteceu, fugiu-lhe a esperança de salvação e, com a cabeça escondida nos joelhos, pôs-se a chorar (QC, I, 8, 1-3).

A primeira descoberta acerca das vicissitudes vividas residia no reconhecimento da solidão. Finalmente liberta do túmulo por Téron e seu bando, que o arrombou em vista das fortunas enterradas junto à jovem falsamente falecida, a eficácia do chamado de Calírroe se mostrava com o desenvolvimento da narrativa um engodo, já que, descoberta ainda viva pelos piratas, ao invés de ser restituída para seus pares, sofria um revés ainda pior, capturada e vendida como escrava para longe da pátria.

Consciente do processo de desinvestimento político a que estava sendo submetida, gerado pelo rebaixamento do estatuto social anteriormente aristocrático, Calírroe não deixava de rogar: “Aqui está

outro túmulo, em que Téron me fechou, bem mais isolado que o primeiro” (QC, I, 14, 6). A nova condição implicava na indeterminação da identidade, antes consolidada pelo pertencimento à tradição: “Receou, ó Týkhe, que alguém, ao me ver, suspeitasse da minha origem (*me tis idòn eugenê dóxei*). Por isso mesmo me entregaram como objeto não sei a quem, se a gregos, se a bárbaros, se de novo a ladrões” (QC, I, 14, 9).

Já na condição de escrava, em terras estrangeiras, Calírooe era confrontada pelo senhor de Mileto, Dionísio, que, admirado com a beleza da jovem, inquiria-a pelos pormenores de sua procedência. Tendo que fazer do seu passado uma narrativa, Calírooe sabia que a história contada a seu senhor, naquele momento, não poderia desfechar-se com um final feliz. Por isso, tanto insistia abertamente para que guardasse segredo sobre o próprio passado, caracterizado apenas como sonho (*óneiros*) e mito (*mûthos*), sendo o presente a realidade: “agora sou aquilo em que me tornei, escrava e estrangeira”, afirmava Calírooe (QC, II, 5, 7).

Aguçado com o insistente silêncio da jovem, Dionísio desejava que a história da vida privada se tornasse pública, pedindo uma vez mais a Calírooe que narrasse seu passado. E assim ela o fez:

“Sou filha de Hermócrates, o general de Siracusa. Quando perdi a fala (*áphonon*) em consequência de uma queda inesperada, os meus pais sepultaram-me com toda a pompa. Os arrombadores de sepulturas abriram o túmulo e encontraram-me a voltar à vida. Trouxeram-me para cá e Téron, num lugar isolado, entregou-me a Leone aqui presente”. Contou tudo, omitindo apenas qualquer referência a Quéreas (QC, II, 5, 10).

Ainda que a omissão da presença de Quéreas seja o elemento em destaque da brevíssima história de Calírooe, como o narrador faz observar, chamo atenção para o jogo de luzes que dava visibilidade para

alguns elementos, deixando outros à sombra. Se Quéreas não poderia aparecer nessa história, a origem aristocrática era conscientemente evidenciada, ao Calírroe se denominar filha de um estrategista. Téron e seu bando recebiam um tratamento quase formal, sem que as angústias causadas por eles fossem relatadas. Na condição de escrava, Calírroe sabia que nem o direito à *franqueza* ela tinha (*oudemían ékho parresían*, *QC*, II, 7, 3). Mas, a despeito da alteração do chute de Quéreas pela queda inesperada, o motivo que dava início a todo o drama permanecia inalterado, qual seja, a perda da fala (*áfonos*). Sem recuperar o estatuto social anterior que lhe garantiria o direito à voz e, portanto, sem possibilidade para o exercício da *parresía*, a história de Calírroe não conseguia demover Dionísio do seu intento de não a devolver à pátria e à família.

De modo não muito diferente, também a Quéreas a incapacidade de lidar com a fala infligia o início de um vaticínio. Foi apenas ao encontrar a fachada da casa onde morava já casado com Calírroe, repleta de indício de uma longa noite de farra, depois de sozinho fazer uma viagem, o jovem herói siracusano, vendo a esposa e sem saber que se tratava de uma armadilha dos pretendentes preteridos, perdia a voz (*áfonos*) e, “incapaz de duvidar do que tinha diante dos olhos”, ficava “paralisado e trêmulo” (*QC*, I, 3, 4).

É relevante notar que nem mesmo com o pedido público pela autocondenação, em julgamento pelo suposto assassinato de Calírroe, Quéreas era capaz de realizar seu desejo: “Condenem-me à lapidação pública, que eu tirei ao povo a sua coroa. É um favor que me fazem se me entregarem ao carrasco (...). O crime que eu cometi ultrapassa sacrilégios e parricídios. Não me enterrem, para não mancharem a

terra, atirem antes ao mar este corpo ímpio” (QC, I, 5, 4-5). Diante das violentas palavras proferidas por Quéreas, “irromperam as lamentações, e não houve quem não esquecesse a morta para passar a lastimar o vivo” (QC, I, 5, 6). Com a defesa até mesmo do pai de Calírroe, o general Hermócrates, Quéreas foi absolvido pelos juízes – a voz do herói, por enquanto, não surtia efeito nem mesmo para se condenar à morte. Nem mesmo quando descobre o paradeiro de Calírroe, já casada com Dionísio, Quéreas decide por falar ao senhor de Mileto. Qualquer conversação parecia-lhe inadequada e, pior ainda, corria o risco de arriscar a se passar por amante da própria mulher (QC, III, 6, 8).

A constante perda de voz ou a ineficácia da palavra, em ambos os casos, de Calírroe e de Quéreas, parece pertencer à construção cuidadosa da narrativa. Esses momentos evocam a dificuldade de lidar com sentimentos antagônicos que, em circunstâncias de crise, se misturam, tornando-se difíceis de serem identificados.<sup>4</sup>

Não por acaso, “toda uma espécie de sensações” é sentida frequentemente ao longo de toda a narrativa por heroína e herói. Calírroe, ao presenciar a abertura do túmulo, foi tomada por “medo (*phóbos*), alegria (*khará*), angústia (*lýpe*), espanto (*thaumasmós*), esperança (*elpís*), incredulidade (*apistía*)” (QC, I, 9, 3). Ao ser apresentada a Leone, serviçal de Dionísio, Calírroe produziu em todos “uma alegria (*khará*) misturada em assombro (*thaumasmós*)” (QC, I, 14, 2). Quando Quéreas, descobrindo que Calírroe ainda viva fora raptada por Téron, parte de Siracusa, a multidão acorreu ao porto, havendo “ao mesmo tempo, preces (*eukhé*), lágrimas (*dákrupon*), soluços (*stenagmós*),

---

<sup>4</sup> Alguns outros momentos semelhantes de silêncio podem ser encontrados, por exemplo, em QC, IV, 2, 7; 3, 7.



exortações (*paraumuthía*), temor (*phóbos*), coragem (*thársos*), resignação (*apógnosis*), esperança (*elpís*)” (QC, III, 5, 3). É com essa mistura de sentimentos que seus pais agarraram seus pés, pedindo-lhe que não os abandonasse.

Com efeito, o desejo de morte pelos protagonistas tornava-se peça recorrente na trama do romance. A dificuldade de lidar com os mais variados sentimentos dos pais fez com que Quéreas procurasse a morte, saltando da embarcação, para não ter de se decidir se ficava entre seus pares ou se partia em busca da sua amada. Sem conseguir que sua voz fosse ouvida no julgamento do assassinato de Calíroe, a saída encontrada por Quéreas direcionava-se igualmente à morte.

Hermócrates e Policarmo são duas personagens que, desse ponto de vista, antagonizam com Quéreas e Calíroe, por já, desde o início da narrativa, terem eficácia em suas palavras. Um bom exemplo a respeito da figura de Policarmo pode ser lido no trecho que se segue à frustração do desejo de morte por Quéreas: “Os juízes pronunciaram-se então pela absolvição; Quéreas é que se não dava por absolvido, queria a morte e engendrava todas as formas de consegui-la. Policarmo, ao ver que não havia outro processo de salvá-lo, insinuou-lhe: “Com que então traidor da falecida! Nem pelo enterro de Calíroe você espera? A mãos estranhas lhe confia o corpo? É altura de se preocupar com um funeral de gala e de lhe preparar um enterro digno de uma rainha”. Só este argumento o convenceu, por despertar nele o sentido da honra e do dever” (QC, I, 6, 1-2).

Poderíamos arrolar mais alguns momentos em que desejo e morte se conjugam como solução, ainda que sem chegar a termo, em vista dos

problemas que parecem não haver outra saída mais razoável.<sup>5</sup> De modo muito semelhante, a mesma estrutura narrativa em Cáriton, com o silêncio dos protagonistas, o conflito de emoções colocado para vários personagens e o desejo de morte pelos heróis diante de situações extremas, é repetida em Xenofonte, com *As efesíacas*, o que mostra uma recorrência de temas que constituíam um verdadeiro *tópos* para os romancistas na pós-Antiguidade.

Em Longo, Cloé perde, pela primeira vez, a ingenuidade, ao banhar o corpo de Dáfnis, descobrindo que sua beleza era própria, não por causa do banho ou de outro fator externo. Mas Dáfnis, ainda “ignorando as piratarías do amor” (*agnoôn to érotos leistérian*), desde que vira Cloé nua e sua beleza, que até então havia permanecido oculta, desvelando-se agora para ele, “não conseguia convencer sua alma a se sentir alegre (*ou mèn ho Dáphnis khaírein épeithe tèn psykhén*)” (*DF*, I, 32). Até mesmo no romance pastoral, no qual a viagem típica dos romances de aventura se limita a algumas contendias entre cidades da ilha de Lesbos, as piratarías perturbam o estado psicológico das personagens, fazendo-as confundirem seus próprios sentimentos.

Massimo Fusillo estudou o frequente aparecimento dos conflitos de emoções nos romances gregos, chegando à conclusão que, a despeito das variações das situações e suas implicações no enredo, esse *tópos* expandia e amplificava recursos teatrais de dramatização com a finalidade de criar respostas ambivalentes nos leitores:

riso e lágrimas se misturam, porque são o resultado das sequências contraditórias do enredo, destinado a confundir o leitor com suas ramificações complexas. O conflito psicológico reflete o dinamismo da vida,

---

<sup>5</sup> Por exemplo, além das passagens já mencionadas, ver *QC*, II, 8; III, 1; 3; 10; IV, 3; VII, 1; 2.

em que o romance, sendo aberto *par excellence*, como definiu o jovem Lukács, significa a abertura de canais na sua globalidade, iluminando inúmeros e diferentes níveis de expressão, do cômico ao trágico (FUSILLO, 1999, p. 82).

Como demonstrado no quarto capítulo, esse jogo de ambivalência, de claros e escuros, no qual o leitor era constantemente trapaceado, fazia parte da construção tensionada das narrativas ficcionais. Mas, para avançar na questão, é importante apostar que o *tópos* do conflito das emoções diz mais do que as estratégias miméticas de produção e circulação, mas bem como, nos termos de Ricoeur (1994), faz parte de um *tempo preconfigurado* repleto, mesmo antes da configuração narrativa, de representações, símbolos, normas, referências morais, isto é, de comportamentos legíveis socialmente, sobre os quais nós temos acesso, todavia, somente pelo tempo já mediado pelo texto (ou por descobertas arqueológicas, pictóricas, etc., mas que aqui infelizmente não compõem a investigação).

Não parece fortuito que até mesmo *Lúcio ou o asno*, narrativa em prosa ficcional de Luciano de Samósata, que somente com algum malabarismo argumentativo é colocado ao lado dos cinco romances canônicos pelos historiadores contemporâneos, tenha igualmente no enredo as vicissitudes vividas pelo indivíduo, que deve, ao longo da narrativa, recuperar a capacidade de fala perdida, passando pelas situações mais adversas, num conflito psicológico levado ao extremo.<sup>6</sup>

Trata-se da metamorfose de um homem em animal, com a consequente perda da capacidade de significar, mas não da consciência humana. Tema que imediatamente remete à chegada de Ulisses e de

---

<sup>6</sup> Swain, por exemplo, vê em *Lúcio ou o asno* uma recusa deliberada em jogar com as mesmas regras dos romances canônicos (cf. SWAIN, 1999, p. 11-12).

seus companheiros à ilha de Circe, que por meio de um *phármakon* transformava-os, com a exceção de Ulisses e Euríloco, em porcos:

Ela os levou para dentro e ofereceu-lhes cadeiras e tronos,  
e misturou-lhes, depois, louro mel, queijo e branca farinha  
em vinho Pirâmnio; à bebida assim feita, em seguida, mistura  
droga funesta (*phármaka lygrá*), que logo da pátria os fizesse esquecidos.  
Tendo-lhes dado a mistura, e depois que eles todos beberam,  
com uma vara os tocou e, sem mais, os meteu na pocilga  
Tinham de porcos, realmente, a cabeça, o grunhido, a figura  
e as cerdas grossas; mas ainda a consciência (*noús*) anterior conservavam.

(*Od.*, X, 233-240)

As diferentes versões sobre uma mesma história indicam os usos de um tema corrente na Antiguidade e que no século II sofreu reinvestimento de outra ordem. Ao perceber que séculos mais tarde Agostinho ainda se preocupava em buscar explicações para os relatos que, na transformação do homem em animal, retirava-lhe a forma humana, mas não a alma, Brandão argumenta que as histórias de Luciano e de Apuleio constituíram uma espécie de “experiência mental”, tornada como verdadeiro problema de ordem natural e filosófica (BRANDÃO, 2011, p. 67).

Isso significa que, para além dos propósitos da narrativa de entretenimento, aproveitando-se de relatos bastante conhecidos, o romance que visava ao prazer fazia parte de uma demanda latente na sociedade. Experimentar sem regramentos, como numa brincadeira, imagens hipotéticas, sob o fundo da ficcionalidade, dava vazão para que temas espinhosos, de difícil solução ou de consenso, pudessem emergir.

O início da narrativa de *Lúcio ou o asno* é revelador nesse sentido. Saindo a trabalho de Patras, a fim de entregar uma carta em Híplate, mas

com o objetivo ainda maior de lá “encontrar alguma dessas mulheres peritas em artes mágicas, e presenciar algo de incrível (*parádoxon*), como, por exemplo, uma pessoa a voar ou a transformar-se em pedra” (As., 4), Lúcio, protagonista que narra em primeira pessoa, fazendo-se confundir com o próprio autor da obra, já de início dá o tom da prosa, ao anunciar uma história extraordinária, só possível porque se coloca na voz de um (ex-)humano que passou por uma contrametamorfose, ou melhor, de um ex-burro humano.<sup>7</sup>

Assim que se metamorfoseia em burro, ao ser besuntado com uma droga, Lúcio exclama ter permanecido “aquele mesmo homem Lúcio” (*ánthropos ekeínos ho Louíkios*), mantendo “sentimentos (*phrénas*) e inteligência (*noûn*), exceto a fala (*phonês*)” (As., 15). Já de início o autor impõe ao leitor o estranhamento da identidade de quem ali narra, já que “aquele homem” marca a um só tempo a distância e a permanência de um passado: “se o leitor crê nele, acredita no animal, até porque o livro é a *ego-narrativa* de um burro! Se não crê no burro, não pode acreditar em Lúcio” (BRANDÃO, 2005, p. 156).

Não por acaso, ao final da história, Lúcio, já tendo passado pela contrametamorfose, assim se anuncia diante do governador da província: “Por pai – disse eu –, tenho eu, Lúcio, a..., pai também de meu irmão Gaio. Ambos temos em comum os outros dois nomes. Eu sou escritor de histórias e outras coisas (*historiôn kai állon eimì singrapheús*), ele, poeta elegíaco e bom adivinho. Nossa pátria é Patras, na Acaia” (As.,

---

<sup>7</sup> Brandão, observando que Agostinho cogitava Apuleio ter experimentado a metamorfose narrada em *O asno de ouro*, concebe a narrativa em primeira pessoa como parte do programa próprio de um narrador-tirano, “que não se representa como tal, ao ocultar sua liberdade pura e dar a entender que concede a seu receptor o mais alto grau de liberdade, embora seja ele, o narrador, o único responsável por aquilo que focaliza ou não, por como apresenta, representa e julga o mundo que narra” (BRANDÃO, 2010, p. 24).

55). Para além de escrever histórias comprometidas com o que aconteceu, Lúcio enfatiza que escreve *outras* coisas, caracterizando o meandro daquilo o que se pode dizer. O silêncio claramente proposital acerca do sobrenome do pai insere o elemento precisamente político na relação que se estende entre um *pseúdo*-cidadão a uma autoridade institucional.

Trata-se, pois, de um cidadão que não pode ser entendido exatamente como tal, porque a capacidade de estabelecer o vínculo de origem familiar, que permitia a garantia de participação na vida comum, não pode ser concretizada, nem mesmo após a contrametamorfose do burro. Mas se, na voz de um humano, pode-se falar à autoridade instituída, ainda que através de uma política do silêncio, na forma de uma besta, perde-se por completo a possibilidade de verbalizar os sentidos.

Admirado com a metamorfose em pássaro pela patroa de Palestra, empregada com quem teve relações sexuais em vista das experimentações mágicas, Lúcio pediu à sua parceira sexual para provar da mesma droga e proporcionar-lhe levantar voo. Na verdade, explicava Lúcio, sua curiosidade residia em saber, “testando na prática, se, ao deixar de ser homem, também ficaria pássaro quanto à alma (*psykhén*)” (As., 13). Ao contrário do pretendido, no entanto, Lúcio acabou por se metamorfosear em burro, pois, com a confusão de Palestra diante das caixas contendo diferentes drogas, foi besuntado com a droga (*phármakon*) errada:

Todavia, desgraçado de mim, não me transformo num pássaro, mas, pelo contrário, nasceu-me uma cauda no traseiro, e, quanto aos dedos [de mãos e pés], foram sei lá para onde: apenas fiquei, ao todo, com quatro unhas, que mais não eram que cascos; também as mãos e os pés se transformaram em

patas de besta; as orelhas ficaram enormes, o rosto comprido. Enfim, observando-me todo à volta, via-me um burro... e é que nem ao menos tinha voz de homem (*phonèn dè anthrópou*) para censurar Palestra. Então, alongando a beija de baixo, olho-a de esguelha e, pela minha própria figura de burro, comecei a acusá-la, conforme podia, por me ter transformado em burro, em vez de pássaro (*As.*, 13).

Não é de se surpreender que a primeira reação ao reconhecimento da animalidade do homem seja justamente a perda da voz humana (*phonèn anthrópou*) e, conseqüentemente, da capacidade de censurar Palestra, de acordo com o que desejava, por ela ter se enganado com as diferentes drogas. O grunhido de porco dos homens metamorfoseados em Homero indica que se tratava de um assunto já corrente na Antiguidade. O que parece decisivo agora é que a primeira perda da identidade humana seja acompanhada, em seguida, de infortúnios de um homem na pele de um burro que desvelam a precariedade da condição social e humana.

Apesar de Palestra conhecer o antídoto para contrametamorfosar Lúcio de volta em humano, alguns salteadores, durante a noite, assaltam o estabelecendo levando o burro consigo. Daí em diante, acontecem os mais variados sofrimentos que o colocam a todo instante defronte à “dança da morte” (*thánaton orkhoúmenos*, *As.*, 19). Vendo um de seus pares burros, por estar esgotado com o trabalho de carregar peso sem medida, ser executado com uma espada, cortando-se-lhe as pernas rentes e sendo lançando, ainda palpitante, num precipício, Lúcio começa a perceber um mundo antes desconhecido. Sempre a ser zurzido como castigo e não menos a ser ameaçado de morte, o pavor diante de seu próprio fim ensinava-o a ser insensível à dor (*As.*, 22).

Isso porque, ao pedir socorro, exclamando “Ó César! (Ὁ Καῖσαρ)”, exigindo a onipresença do imperador para as circunstâncias mais penosas, a única coisa que conseguia pronunciar, debaixo de sucessivos golpes de varapaus, não passava de um prolongado e sonoro zurro, saindo-lhe da boca apenas um lamento: “ὀ! (ὠ̃)” – “o *César* é que não havia meio de acompanhar e até por via disso apanhava, por estar a denunciar [os bandidos] com o zurro”.<sup>8</sup> Semelhante ao escravo, sendo audível, mas jamais decifrável, a *phoné* do burro pertence à comunidade da linguagem apenas sob a forma da compreensão, não da sua posse.<sup>9</sup> Por conseguinte, César podia estar onipresente apenas como silêncio. Manifestação recíproca da ausência do *lógos*? Vejamos...

A dor sentida por Lúcio enquanto burro se vinculava ao incessante trabalho a que era submetido, transportando carregamentos, e que ao menor sinal de fraquejo era imediatamente açoitado. Em um dos episódios de sua longa saga, sequestrado e trabalhando como escravo, recebeu a promessa de fim do trabalho (*érgon*) por uma donzela, que posteriormente também fora sequestrada e que contava com Lúcio, o burro, para fugir das mãos dos bandidos (*As.*, 23). Mas, sendo pegos no exato momento da fuga, um dos bandidos sugeriu como punição que se abrisse a barriga do burro e, retirando-lhe as vísceras, inserisse a donzela dentro, com a cabeça de fora do animal, a fim de que não sufocasse logo; em seguida, cozinhar-nos-iam juntos, ao que o bandido alertava:

---

<sup>8</sup> τὸ δὲ Καῖσαρ οὐκ ἐπηκολούθει. ἀλλὰ μὴν καὶ δι' αὐτὸ τοῦτο ἐτυπτόμην ὡς προδιδοῦς αὐτοῦς τῷ ὀγκηθμῷ. μαθῶν οὖν ὅτι ἄλλως ἐβόων, ἔγνω σιγῇ προϊέναι καὶ κερδαίνειν τὸ μὴ παίεσθαι (*As.*, 16). Também em Apuleio, desejando-se defender de uma suspeita de latrocínio dizendo “não fiz”, não pode emitir mais que um “noooooo” (*Met.*, 7).

<sup>9</sup> “O escravo é aquele que participa da comunidade da linguagem apenas sob a forma da compreensão (*aisthesis*), não da posse (*héxis*)” (ARISTÓTELES, *Pol.*, 1254b).



Reparem, meus amigos, no requinte desta tortura; primeiro, coabitar com um burro; depois, no pino do verão e sob um sol ardentíssimo, ir assando dentro do animal, ir morrendo com uma fome que mata lentamente, e sem ao menos poder dar a morte a si própria – para já não falar do mais que sofrerá, à medida que o burro vai apodrecendo e ela se vê misturada com o pivete e com os vermes. Por fim, os abutres penetrarão através do burro e, tal como fazem a este, despedaçá-la-ão, talvez ainda com vida (As., 25).

Nesse plano de tortura seguida de morte, o homem, na pele de um burro, deveria ser feito de “túmulo para uma garota inocente” (As., 26). Sem que o plano tomasse fim, justamente para que a narrativa do mundo de sofrimento pudesse ter continuidade, a trama prosseguia desenvolvendo a visibilidade dos modos de articulação entre as maneiras de fazer e os modos de *pensabilidade* de suas relações. O romance desenhava aos poucos, a partir de novas cores, formas da subjetividade política, implicando uma determinada ideia da efetividade do pensamento.<sup>10</sup>

Isso quer dizer que o prolongamento da narrativa, com a sucessão de novos infortúnios, permitia estender novos limites para se pensar a condição da perda de humanidade. Por isso que, de maneira súbita, soldados (*stratiotôn*) apareceram na madrugada, antes que o plano fosse colocado em prática, e salvaram-nos a ambos. Mas, também subitamente, a recompensa que recebia dos noivos para descansar do trabalho e ter um campo repleto de éguas era facilmente desfeita, pois logo atrelavam o burro ao moinho para que trabalhasse moendo trigo e toda espécie de cevada, o que o deixava, longe dos pastos, “magro e feio” (As., 28).

---

<sup>10</sup> A relação entre estética e política refletida aqui tem o suporte em RANCIÈRE, 2009, p. 13, embora entenda que o regime estético da arte, ao contrário do que afirma o autor, possa ser compreendido em parte – e não na sua totalidade – pelas produções culturais da pós-Antiguidade.

Vale a pena, apesar de longo, visitarmos um dos relatos do burro em relação ao trabalho a que era submetido:

mandavam-me com muita frequência lá acima, ao monte, para transportar lenha no lombo, o que era o cúmulo dos meus males: em primeiro lugar, tinha de escalar uma alta montanha, por um caminho terrivelmente escarpado; depois, o monte era pedregoso e eu ia desferrado, e ainda por cima mandavam comigo, como meu condutor, um rapazola infame, que de cada vez tentava um novo meio de acabar comigo: primeiro, ainda que eu corresse a valer, zurzia-me, não com um simples pau, mas com um que tinha nós muito juntos e salientes, e, para mais, batia-me sempre no mesmo ponto da coxa, de forma que, de tanta paulada, a coxa, naquele lugar, ficou em carne viva... e o fulano vá de arrear sempre na chaga. Depois, punha-me no lombo uma carga tal, que mesmo para um elefante era penosa de suportar. A própria descida do monte era dolorosa, e também aí me batia; e se via a carga a descair e a inclinar-se para um dos lados, em vez de retirar parte da lenha e passá-la para o lado mais leve, a fim de restabelecer o equilíbrio, não fazia nada disso, mas antes apanhava no monte umas pedras enormes e punha-as de contrapeso na parte mais leve da carga, aquela que tendia para cima (As., 29).

Como Millar (2004, p. 319) observou, o mundo do *Asno de ouro* de Apuleio é entrecortado com retratos e fragmentos variados de um mundo complexo, por vezes, pouco visível mas intimamente presente nas estruturas de poder do Império. De modo não diferente, *Lúcio ou o asno* deixa entrever o mundo do trabalho e, com ele, os embates entre ricos e pobres, pessoas comuns e autoridades, revoltas e ordenamentos públicos.

Mais do que dor e sofrimento, o trabalho era também associado ao esforço inútil, tendo de suportar pedras como contrapeso, ao invés de a carga sobre o lombo ser simplesmente distribuída com mais equidade. Dor e sofrimento são como parte de um processo que não visa

necessariamente à produção, sobre o qual não é possível dizer, mas somente compreender e obedecer.

Isso porque “a ideia do trabalho não é a de uma atividade determinada ou a de um processo de transformação material” (RANCIÈRE, 2009, p. 64). Aristóteles deixava claro que, sendo a vida ação, e não produção, o escravo seria não mais do que um auxiliar em relação aos instrumentos de ação, o que caracterizaria sua natureza e sua função:

Um ser humano pertencente por natureza não a si mesmo, mas a outra pessoa, é por natureza um escravo; uma pessoa é um ser humano pertencente a outro se, sendo um ser humano, ele é um bem, e um bem é um instrumento de ação separável de seu dono (...). Mandar e obedecer são condições não somente inevitáveis mas também convenientes (*Pol.*, 1254a).

O processo de naturalização dos modos de fazer estava tão intimamente articulado aos modos de ser, que, a despeito do importante papel dos escravos nas crises políades da Antiguidade, não se cogitava, tanto na Grécia quanto em Roma, o rompimento definitivo dessa prática e categoria conceitual (JOLY, 2005, p. 40). Isso porque, entre vários outros fatores, o tempo livre que o escravo possuía, sabia-se amplamente, pertencia ao seu senhor (DABDAB TRABULSI, 2001, p. 120).

No Império Romano, a expressiva acumulação de bens e de riqueza junto à expansão comercial não se tornou forte o suficiente para produzir formas alternativas que rompessem com a lógica tradicional da exploração escravista. Isto é, mesmo com toda a grandeza material anunciada por Aristides, a guerra cada vez se mostrava evidência em si mesma, aos olhos dos romanos, como a atividade produtiva mais eficiente, num ciclo infundável já exposto por Aristóteles cuja convenção

se definia com “tudo que é conquistado na guerra pertence aos conquistadores” (*Pol.*, 1255a). É certo que haveria disputas no entendimento da *phýsis* que determinaria quem poderia ser considerado escravo ou livre. O que se convinha, contudo, era que as pessoas de posses, em situações difíceis, tivessem empregados que assumissem os encargos, “enquanto elas se dedicassem à política ou à filosofia” (*Pol.*, 1255b).

O descompasso entre o que dizia Aristóteles e o mundo de Aristides residia na ruptura do laço que ligava a nobreza ao ambiente pequeno-camponês, apesar das continuidades de divisões no mundo do trabalho, sustentados por um insistente aparato de contenção por forças militares. Incapaz de reinvestir a acumulação de riquezas, num grau nunca antes visto, houve paradoxalmente um recuo de improdutividade e uma conseqüente dissipação dos bens:

não relacionado a qualquer contexto produtivo, mas apenas comercial e de conquista, obtido por Roma unicamente graças à expansão de um domínio político sem paralelos. Uma concentração enorme, mas fadada a se anular em uma abundância e consumo que não deixavam entrever nada além de si, em uma opulência que apenas podia redundar no luxo dos privilegiados e na representação de uma força política ilimitada (SCHIAVONE, 2005, p. 145).

Tradicional engrenagem motriz na produção do sustento e opulência das camadas mais abastadas, a difusão da escravidão-mercadoria com a desvalorização do trabalho e da materialidade transformadora, mantendo por conseguinte como que um vínculo externo ao desenvolvimento econômico, gerava um curto-circuito de contornos políticos, não confundidos com instituições ou sistemas administrativos, mas entendidos como dano à ordem vigente pela

instituição no espaço comum de uma parcela dos sem-parcela, isto é, com a fundação da contingência ao nomear os desiguais como iguais.

Entendo política aqui com Rancière:

Existe política quando a contingência igualitária interrompe como 'liberdade' do povo a ordem natural das dominações, quando essa interrupção produz um dispositivo específico: uma divisão da sociedade em partes que não são 'verdadeiras' partes; a instituição de uma parte que se iguala ao todo em nome de uma 'propriedade' que não lhe é absolutamente própria, e de um 'comum' que é a comunidade de um litígio. Tal é em definitivo o dano que, passando entre o útil e o justo, proíbe qualquer dedução de um para o outro. A instituição da política é idêntica à instituição da luta de classes. A luta de classes não é o motor secreto da política ou a verdade escondida por trás de suas aparências. Ela é a própria política, a política tal como a encontram, sempre já estabelecida, os que querem fundar a comunidade com base em sua *arkhé* (1996, p. 32).

Mas o burro apenas zurra ruídos que ninguém compreende, objetaria alguém com razão. A Antiguidade não escondia o segredo de fazer ver e fazer dizer, o que congrega o poder privilegiado de tornar algo visível e outro não, por meio da palavra. Não à toa que para Aristóteles o único entre todos os animais a possuir o *lógos* fosse o ser humano, que iria além de ter a *phoné* para indicar (*semaínein*) a dor e o prazer:

a palavra está aí para manifestar o útil e o nocivo e, por consequência, o justo e o injusto. É isso que é próprio dos homens, em comparação com os outros animais: o homem é o único que possui o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto. Ora, é a comunidade dessas coisas que faz a família e a *pólis* (Pol., 1253a).

Isto é, o animal apenas *semaínein*, mas jamais define o que é bem ou mal, justo e injusto e, portanto, não pode participar das decisões de

uma *pólis*. Destituído do *lógos*, o “encarceramento do trabalhador no espaço-tempo privado de sua ocupação” era uma forma de legitimação da sua exclusão de participação no comum, pois um “mundo comum é sempre uma distribuição polêmica das maneiras de ser e das ‘ocupações’ num espaço de possíveis” (RANCIÈRE, 2009, p. 63-64). Por isso que o que faz com que uma palavra seja entendida como discurso ou ruído seja justamente a capacidade de di-visão social, a disputa pela nomeação como instituição do mundo: “todo agente social aspira, na medida de seus meios, a este poder de nomear e de constituir o mundo nomeando-o” (BOURDIEU, 1996, p. 81).

Acredito que o zurro do burro não pode ser entendido senão como intrusão forçada do ruído na comunidade de linguagem, que afirma, por conseguinte, a própria existência. Aquele que não tem direito de ser contado como ser falante consegue ser contado ao fazer que César exprima a fala muda ao socorro e, portanto, a ordem destituída da Antiga eficácia. Lúcio mostra a contradição de dois mundos alojados num só: “o mundo em que estão e aquele em que não estão, o mundo onde há algo “entre” eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada” (RANCIÈRE, 1996, p. 40).

Como o Ulisses homérico, que não leu Agostinho, o herói luciânico também não leu os iluministas do século XVIII nem os liberais abolicionistas do XIX, muito menos Marx. A tomada da palavra não é a consciência de um si mesmo que afirma o seu próprio. Essa é provavelmente uma grande confusão na qual muitos intérpretes incidiram, ao não encontrarem na Antiguidade a esperada consciência de pertencimento de classe. Thompson diz com sabedoria que consciência de classe é algo daninho, “inventado por intelectuais

deslocados, visto que tudo o que perturba a coexistência harmoniosa de grupos que desempenham diferentes ‘papéis sociais’ deve ser lamentado como um sintoma de motim injustificado” (THOMPSON, 2010, p. 11).

Entendida como ocupação do lugar onde o *lógos* deseja definir outra natureza para a *phoné*, a tomada da palavra em *Lúcio ou o asno* mostra algo *aquém* da tomada de consciência, a saber, a radicalidade da partilha do sensível: para se instituir *politicamente*, a *phoné* deve ser antes de tudo um *lógos*, ainda que e por isso mesmo não reconhecida, pois ela é a um só tempo a *phoné* de um animal e o *lógos* desse animal já contrametamorfoseado.<sup>11</sup> Política é fazer ver o invisível, é dar existência ao estranho dentro do regime já instituído, com as ferramentas dispostas pelo jogo, que, ao movimento do próximo lance, é ele próprio modificado. A instituição da *phoné* no espaço do *lógos* visa a alterar as regras do jogo.

Mas é possível, por fim, que se indague, uma vez mais, pelo silêncio do imperador. Pode-se creditar a ele a sinceridade da impotência frente aos infortúnios inesperados que aparecem durante a vida. A marca da ausência ou ao menos da distância frente ao pedido de socorro poderia ser compreendida como fragilidade própria da humanidade diante da morte que subitamente aparece. O imperador Marco Aurélio não deixou de fazer uma boa acolhida da morte, tratando-a como parte da vida:

A decomposição é em si mesma um fenômeno como a juventude, a velhice, o crescimento, a maturidade, o aparecimento dos dentes, da barba, das cãs, a fecundação, a gravidez, o parto e quantas outras operações naturais

---

<sup>11</sup> A cultura dos primeiros séculos de nossa era deve ser entendida, portanto, não como “rebaixamento das formas superiores da cultura clássica colocada à disposição das massas, mas como surgimento de domínios culturais entre classes dominantes e dominadas” (CARRIÉ, 2010, p. 471).

trazem as quadras da sua vida. Portanto, diante da morte, a atitude do ser humano que raciocina (*ánthropón esti lelogisménon*), não é recebê-la com revolta, violência ou soberba, mas aguardá-la como uma das operações naturais. Como aguarda agora que o nascituro saia um dia do ventre de tua esposa, assim acolhe a hora em que sua alma escapará desse invólucro. Se deseja um preceito simples, que toque o coração, nada o conformará melhor com a morte do que examinar de que objetos você vai separar e com quais caracteres deixará de estar misturada sua alma. Não é absolutamente mister se desavenha com eles, mas que zele por eles e os suporte com brandura, não esquecendo, embora, que os homens que deixará não cultivam os seus princípios. Com efeito, se algo pode retê-lo e prender à vida, seria apenas a concessão de conviver com pessoas de princípios iguais. Veja, porém, quanto exaura a divergência de vistas no convívio, a ponto de dizer: oxalá mais cedo venha, ó morte, para que eu não acabe por me esquecer de mim mesmo (*Medit.*, IX, 3).

Na pós-Antiguidade, muitos se sentiriam à beira da morte? Alguns dizem que sim, denominando o período de época da angústia, atentando inclusive para o alto número de relatos de suicídios (DODDS, 1975, p. 50). Não menos importantes seriam os inúmeros desejos de morte, mas nunca concretizados, pelos herois e heroínas dos romances frente ao mundo que se apresenta em ruínas. O retiro para si com o desaparego ao mundo sensível exterior seria uma forma de preparação à morte frente ao mistério da natureza que coloca o universo em constante metamorfose (HADOT, 1997, p. 310-313).

Bowie acredita que os estudiosos exageraram na constatação de que as narrativas ficcionais representariam mitos helenísticos, expressão da solidão do homem ou procura pela união com outro ser humano ou divino (BOWIE, 1999, p. 45). Whitmarsh credita à sanha teleológica moderna para encontrar na pretensa angústia uma fratura na cultura grega que explicaria o mundo que estaria por vir, isto é, o



cristão (WHITMARSH, 2011, p. 224). Há uma questão metodológica, que me parece central nessa discussão, quando observados diferentes fontes, qual seja: os conselhos morais e de vida, os tratados filosóficos, os encômios de Estado e etc não têm o mesmo estatuto das narrativas em prosa ficcionais.<sup>12</sup>

Quando a filosofia alçou vôos a se institucionalizar historicamente, a aporia formada com a política, colocada desde Platão como graça que se recebe como favor divino para articulação e proporção entre *érgon* e *lógos*, foi traduzida não como fundação da *pólis* ideal e possível, mas em termos do recolhimento de si para si mesmo.

Segundo Platão, “a virtude não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por concessão divina (*theía moíra*), que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha” (*Mênnon*, 99e). Apesar de ser contestada a autoria, a *Carta VII* mostra, se não indícios de participação e postura de Platão frente aos acontecimentos políticos em Sicília, ao menos um entendimento médio compartilhado acerca do que se esperava da postura de um filósofo em relação à política, o que a torna ainda mais interessante: “Mandou dizer que se deve ter em conta que o seu pensamento é o mesmo que tinha também Díon, e nessa altura exortava também a mim a colaborar, quanto eu pudesse, tanto em ação (*érgon*) como em palavra (*lógos*, *Carta VII*, 323d)”. Assim, “Platão considera a ‘ação do político’ uma *θεία μοίρα* e que nesse campo em que o acaso e a necessidade se complementam – e que é também o espaço da

---

<sup>12</sup> Além disso, acredito com Brandão que “se o mundo helenizado, sobretudo nos primeiros séculos de nossa era, registra um crescente interesse pelo sobrenatural – e em especial por todas as formas de revelação – é porque esse interesse responde a expectativas existentes, a partir de determinadas formas de visão de mundo, isto é, a revelação é parte integrante do imaginário, compõe a rede de representações sociais e não apenas constituiu um meio de fuga fácil em vista de conturbações ameaçadoras” (BRANDÃO, 1991, p. 107).

πόλις – o filósofo deve encontrar uma forma de ação capaz de intervir na πόλις através do seu ἔργον e de seu λόγος, das suas obras e de suas palavras” (AUGUSTO, 1989, p. 75).

Em outras palavras, apesar de ser considerada por Platão a busca individual pela conduta em vida, a justiça (*dikaiosýne*) visava à preparação para a construção da reta *politeía*.<sup>13</sup> O sair da caverna pelo filósofo estava intimamente ligado a seu retorno, que consistia justamente em agir, mas não mais só.

No século II, a cidade justa possível se deslocava em relação à imagem atemporal da cidade ideal. Por isso, a reta *politeía* era realizada no interior de cada indivíduo. Talvez tenha faltado ao Imperador a intuição de que, no governo de um *imperium*, fosse preciso dar um passo além da “vontade divina”, para que a *politeía* justa e possível não deixasse de ser constantemente reinventada, isto é, não deixasse de ser utopia. Sem ela, abandonava-se o conflito próprio da relação entre filosofia e política, com a renúncia do retorno à caverna.

Além disso, estamos muito longe aqui da época da bela morte (*kalòs thánatos*) sobre a qual os cantos fúnebres tucidideanos celebraram e que Homero cantou, figurando os corpos tombados na guerra iliádica. Não se poderia confundir nela a vontade da morte, pois as virtudes expostas por Aquiles ou Heitor tinham como único sentido a sua perpetuação como memória viva na comunidade. Vernant (1978) entendeu que, para tanto, a bela morte se inscrevia dentro de um código de honras e valores a fim de singularizar a excepcionalidade do heroísmo que ultrapassava

---

<sup>13</sup> “Platão estabelecerá as ligaduras entre a πολιτεία e a δικαιοσύνη, uma vez que a ação só se torna possível e visível no seio de um Estado onde a justiça, de alguma forma, se manifeste: uma cidade só de homens injustos não é uma cidade, e, não sendo uma πόλις, não possui uma πολιτεία, pois a πολιτεία e a δικαιοσύνη supõem uma ação que compromete o outro” (AUGUSTO, 1989, p. 179).

a morte e a fama dos comuns. De modo diferente, mas reservando algumas semelhanças, Sócrates também se dispôs à morte, mas somente como radicalização da coerência em vida para enfrentar a aporia entre política e filosofia numa cidade que experimentava uma crise de graves dimensões (*Apol.*, 29d).

A respeito das acusações que Sócrates sofreu, de ter corrompido jovens e instituído a crença em divindades que não faziam parte da cidade, Claude Mósse explica que “a acusação de introdução de novas divindades (*daimon*), mesmo que não fundamentada, ganhava terreno fértil em uma cidade que lançava suspeitas contra toda forma de pensamento que se desviava tanto de tão poucas normas” (MOSSÉ, 1990, p. 116). Essa reação exagerada se dava à crise política vivida em Atenas após a Guerra do Peloponeso: “fazendo das leis uma construção humana reveladora de interesses divergentes e não mais a ordem imutável exigida pelos deuses, os sofistas colocaram a nu a realidade do fato político, lhe contrapondo uma ordem da natureza que, na melhor das hipóteses, lhe escapava e, na pior, se opunha a ele. Esta crítica radical se conjugou com as consequências desastrosas da guerra do Peloponeso para, por duas vezes, pôr em questão a democracia ateniense. Desde então compreende-se melhor que, com o restabelecimento do regime na cidade, os homens que a governavam quisessem também restabelecer a coerência do sistema, reconstruir esta unidade por um tempo partida: donde os processos de impiedade, a retomada do decreto de Péricles sobre a cidadania em vigor e a recusa de introduzir na Cidade os metecos que, tal como Lísias, haviam no entanto trabalhado pela restauração da democracia, a transformação das leis, etc., fatos que marcaram os primeiros anos do século IV e que, tanto quanto os

esforços para restaurar a hegemonia ateniense no mar Egeu, são reveladores do espírito que, então, animava os dirigentes da Cidade” (1990, p. 145). Mas não concordo com Mossé sobre a cidade idealizada por Platão ser um Estado totalitário (1990, p. 146).

Em Marco Aurélio, não havia bela morte que assegurasse um fim excepcional, restando apenas encontrar um modo de encarar a vida (e a morte) com mais tranquilidade – os sussurros vindos do Hades luciânico não deixavam que se esquecesse: o reino de Hades é o reino da *isotimía*.

A diferença com relação ao pensamento filosófico do Imperador, contudo, é que para os heróis romanescos que passam a estar na mesma condição daqueles que sequer são donos do próprio tempo, vulneráveis às novidades impostas pela *Týkhe* (*he philókainos Týkhe*, QC, IV, 4, 2), a luta para a inscrição da vida na narrativa dos *ánthropoi* ganha uma dimensão de indeterminação da identidade própria e social, sobre a qual MacAlister chamou atenção. Pois é somente no contato com um sistema caótico e imprevisível, construído num mundo carente do papel social e estranho ao *éthos* aristocrático, que os protagonistas têm condição, como recurso último, de iniciativa e controle de si, ao caminharem em direção à morte. Não se trata exatamente de um desejo de morte, pois cercar-se dela fazia parte de um processo de reinvestimento da vida como provação para a tomada de decisão. Em outras palavras, tratava-se da capacidade de arrancar da *Týkhe* o próprio destino, de afirmar contra todas as incertezas impostas pela deusa a certeza da identidade própria: “eu *nada* sou” (MacALISTER, 2005, p. 30-53).

Nos romances, o corpo que quase experimenta a morte, sempre se safando no *exato momento*, faz-se existir como grito inaudito, a condição

para dizer com *parresía*. É por isso que Calírroe deixa ver que jamais poderia convencer Dionísio a deixá-la retornar à pátria. Com a ficcionalidade, podia-se inserir o extraordinário ao meio da ordem instituída, fazendo ouvir um discurso onde só tinha lugar o barulho, fazendo ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho, mas também fazendo ver o discurso como o discurso surdo e cego ao objeto que lhe é apresentado no comum. O *nada* é tomado de existência que, encontrado fora da pátria, é partilhado com o retorno à cidade, onde passa a habitá-la e denunciá-la como seu outro – também um nada.

O silêncio no qual Marco Aurélio se recolhe, entendido como cidade interior, não pode ser confundido com a *phoné* da qual se exige *lógos*, pois só ela pode aprofundar o desentendimento entre os iguais contra a ordenação dos (in)diferentes pelo *lógos*. Só a literatura, como escrita, poderia inventar um povo que falta, pôr em evidência essa possibilidade de vida.<sup>14</sup> A lembrança do mau governo de Júlio César, que serve como referência de governo injusto, feita por Marco Aurélio, “cuidado para não se *cesarizar*” (*Medit.*, VI, 30), é reinvestida de sentido pelo romance com a alusão a todos os imperadores, todos os que possuem o poder de fazer instituir a ordem, como César. “Ó César!” pode ser entendido, enfim, como a denúncia contra todas as autorepresentações nas quais

---

<sup>14</sup> Sobre a saúde da escrita, assim escreve Deleuze: “Não se escreve com as próprias neuroses. A neurose, a psicose não são passagens de vida, mas estados em que se cai quando o processo é interrompido, impedido, colmatado. A doença não é processo, mas parada do processo, como no “caso Nietzsche”. Por isso o escritor, enquanto tal, não é doente, mas antes médico, médico de si próprio e do mundo. O mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem. A literatura aparece, então, como um empenhimento de saúde: não que o escritor tenha forçosamente uma saúde de ferro (...), mas ele goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe contudo devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis” (DELEUZE, 2008a, p. 13-14). E sobre o fim último da literatura: “pôr em evidência no delírio essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, um apossibilidade de vida. Escrever por esse povo que falta... (“por” significa “em intenção de” e não “em lugar de”)” (2008a, p. 15).

os imperadores buscavam legitimar publicamente a imagem privada de homem culto, fazendo-se a um só tempo pupilos e mestres do filosofar e do governar.

Não é possível creditar ingenuamente a Marco Aurélio o recolher-se na simplicidade e candura, longe dos olhos alheios (cf. *Medit.*, II, 15), pois se o Imperador escreveu realmente para seus próprios olhos, o processo de auto orientação nunca poderia ser completo: escritos privados são sempre condicionados pela consciência da ameaça da exposição. *Meditações* “é um texto no qual o público foi repetidamente vazado ao privado e vice-versa” (WHITMARSH, 2001, p. 223), de modo a influenciar a posterior recepção e reprodução da auto representação da imagem de Marco Aurélio.

A sensação de mal-estar durante o Império em virtude, em grande medida, do descompasso entre acumulação material e ausência de reinvestimento das forças produtivas era expressa pela mentalidade da elite apenas como temor do devir: “a desagregação ideal e ética que se podia acompanhar foi por muito tempo o pesadelo de uma parte dos grupos dirigentes, que sempre tiveram presente esse perigo – a zona escura da opulência imperial” (SCHIAVONE, 2005, p. 154).

Guarinello é quem melhor qualifica, sinteticamente, a distância entre riqueza e pobreza no Império Romano dos primeiros séculos da era comum:

o custo da integração não deve ser esquecido: a imposição de um poder único, a marginalização da pobreza, a repressão violenta de qualquer contestação, a criação de margens e bordas fronteiriças em muitas áreas rurais dentro do próprio Império, a incapacidade de integrar populações para além do *limes*. A integração propiciada pelo Império não representou, assim, um consenso, nem a paz geral que muitas vezes se propunha, mas

um sistema de exploração contra o qual as alternativas eram escassas, dada a imensa dispersão geográfica e cultural dos insatisfeitos, dada a falta de alternativas viáveis ao Império. As revoltas dos judeus, a ascensão do cristianismo, propondo um novo ordenamento da vida em meio às cidades do Império, a literatura apocalíptica e o banditismo generalizado são exemplos de como a integração se fez à custa da maioria da população. Por outro lado, a única fronteira aberta, no interior do Império, era a do enriquecimento. Três ou quatro séculos de prosperidade, resultante da liberação das forças de integração no interior do Império unificado, que explicam muito sobre sua razoável estabilidade. A incapacidade de transformar essa integração econômica e cultural numa verdadeira integração social, numa comunidade de interesses, explica, talvez, e em parte, sua progressiva dissolução como unidade política (GUARINELLO, 2010, p. 127).

Não por acaso, a ficção (teatral e escrita) é marca de um “regime de indeterminação das identidades, de deslegitimação das posições das palavras, de desregulamentação das partilhas do espaço e do tempo” (RANCIÈRE, 2009, p. 18); já a ficcionalização perverte mesmo as balizas que denunciam o desentendimento da linguagem e do mundo, afirmando-se não mais que diversão, sobre o domínio do irrealizável. A atração fantástica, que na ficcionalidade ganha novas proporções, trai o leitor no momento mesmo em que ele é seduzido a se deixar levar por essa zona obscura da opulência e do prazer com uma narrativa que visa *exclusivamente* ao entretenimento.

Entendo que a invenção do romance tenha sido um dos mecanismos mais complexos e férteis de reinvestimento da política, em tempos de desestruturação dos espaços tradicionalmente marcados pela disputa, como forma de se contrapor às operações de agregação e consentimento das coletividades, à distribuição dos lugares e funções e

aos sistemas de legitimação dessa distribuição.<sup>15</sup> As narrativas em prosa ficcionais foram capazes de instaurar espécie de regime democrático ao meio do *imperium*, ao compartilhar, pelo menos como condição mínima, o mundo sensível dos comuns aos *aristói* de uma cidade, ao fazer aflorar os valores de uma elite que teme dizer em nome do que fala.

A Quéreas, quando retornou à Siracusa, foi-lhe exigido que narrasse os acontecimentos que se passaram fora da cidade, não podendo ficar em silêncio diante de uma multidão curiosa com todos os pormenores. Contando os infortúnios enfrentados, passava a perguntar então aos homens siracusanos se imaginavam quantas vezes decidiu ele se matar, ao ver-se separado da mulher.<sup>16</sup> Um exercício de especulação sobre o passado, mas que se direcionava ao futuro, pois poderia de modo semelhante advir a qualquer um, era deixado por Quéreas como legado à cidade. Ao mesmo tempo, o desvio do desejo sexual inicial para o desejo erótico socializado na comunidade dava a ver um novo pacto entre indivíduos e pátria (WHITMARSH, 2011, p. 147). Retornar implica em não se silenciar sobre o passado nem sobre o futuro. Mas, afinal, o que diz o silêncio?

O experiente Hermócrates cuidava de auxiliar Quéreas: narrar é um jogo de luzes que conta com a afeição do público. Ao antecipar de antemão que, a despeito de todos os infortúnios de um cronotopo de aventuras, o final feliz coincidiria novamente com o antigo mundo imutável, Quéreas cuidava, assim como Longo e Lúcio, de que esse final de luzes (*télos lampròn*) colocasse à sombra (*episkoteî*) os infortúnios

---

<sup>15</sup> Isto é, nos termos explorados por Rancière, entendo que os romances atuam como força política contra o ordenamento da polícia, essa operação social de consentimentos, de significações, de funções (cf. RANCIÈRE, 1996, p. 41).

<sup>16</sup> ποσάκις, ἄνδρες Συρακούσιοι, δοκεῖτε θάνατον ἐβουλευσάμην ἀπεzeugμένους τῆς γυναικός, εἰ μὴ με Πολύχαρμος ἔσωσεν, ὁ μόνος ἐν παῖσι φίλος πιστός; (OC, VIII, 8, 7).



passados. A capacidade de decidir e agir, custosamente aprendida por Quéreas durante suas aventuras no estranho mundo, possibilitava-lhe a consciência de que dizer é também ter a competência de não-dizer; de que as luzes existem apenas em função da sombra que projetam.

Enquanto Lúcio pode não-nomear seu *génos*, o nome ao qual se filia, Quéreas escolhe não-dizer o nome do futuro que sobrevirá aos siracusanos. Narrar é a capacidade de ocultar para melhor evidenciar; é oferecer ao leitor, como a um tirano, o nome daquilo que não se tem. Não parece absolutamente fortuito que, segundo Luciano, a história, cujo corpo se perfaz simplesmente pela *diégesis* (*Hist. Conscr.*, 55), deva inscrever seu nome visando à posterioridade, pois somente no futuro o historiador poderia ser reconhecido como aquele que era “seguramente um homem livre e totalmente franco, nada bajulador, nada servil, mas verdadeirto em tudo” (*Hist. Conscr.*, 61). A história deveria ser construída, por conseguinte, como o farol do arquiteto de Cnido:

Quando construiu a torre de Faro, a maior e mais bela de todas as obras, para que daí fossem enviados sinais luminosos aos navegantes sobre uma vasta extensão do mar, evitando que fossem lançados na costa de Paretônio – que é, pelo que se diz, muito difícil e da qual não se pode escapar sem que se caia nos recifes – portanto, após ter construído o farol, inscreveu seu nome por dentro, nas pedras, pôs sobre elas um estuque de gesso, para ocultá-lo, e inscreveu então o nome de quem reinava, sabendo que, no fim de muito pouco tempo, como aconteceu, as letras se apagariam com o estuque e apareceria a inscrição: “Sóstrato, filho de Dexífanos, cnídio, aos deuses salvadores, para os que navegam”. Desse modo, não teve ele em vista o seu presente nem a sua breve vida, mas o nosso presente e o futuro, enquanto a torre ficar de pé e perdurar sua arte (*Hist. Conscr.*, 62).

Resoluto de que o presente era composto por um público excessivamente afeito a quem narrava, Luciano não teve dúvidas de

escolher, para não ser o único sem voz (*mónos áphonos*), a rolar o seu tonel, não de modo a escrever história ou discorrer sobre os acontecimentos, mas a fim de participar da construção da obra do historiador, “se não da inscrição, pelo menos tocando a argamassa com a ponta do dedo” (*Hist. Conscr.*, 4). A ficcionalidade parece ter sido a radicalidade última de inscrever a *phoné*, em vista dos leitores futuros, contra o nome de quem reinava.

## **CONCLUSÃO**

### **ASPECTOS PARA UM REGIME DE HISTORICIDADE**

Vimos até aqui que o objetivo inicial colocado pode ser considerado atendido apenas parcialmente, como dificilmente poderia ser diferente, pois a reflexão sobre a consciência do tempo histórico por volta do século II, denominada aqui de pós-Antiguidade, mereceria outras tantas considerações ausentes nesse livro. A chamada Segunda Sofística, por exemplo, poderia receber um capítulo à parte para melhor qualificar o período, assim como os estudos arqueológicos poderiam contribuir para problematizar, nuançar e mesmo contrapor as questões levantadas por parte de romancistas e filósofos.

Peca-se ainda por o estudo não se estender a fontes latinas; pode-se dizer em contrapartida e com tranquilidade que a circulação dos textos literários gregos não se restringiram à parte oriental do Império, no contexto da cultura bilíngue comum, como fica evidente com os diversos pontos em comum entre os romances *Lúcio ou o asno*, de Luciano de Samósata, e *Asno de ouro*, de Apuleio de Madaura, não havendo limites, do ponto de vista da recepção, entre as partes oriental e ocidental do Império (BRANDÃO, 1991, p. 105). Foi nesse sentido que, com Richard Hingley, entendeu-se o ambiente cultural pós-antigo como momento de troca, negociação e resistência de forma global (e desglobalizante).

Também não se pretendeu falar sobre a consciência do tempo histórico em nome de milhões de vidas a partir de algumas dezenas de vestígios do passado. A redução do complexo Império Romano em uma perspectiva limitada não se sustenta, jamais. O compromisso que se estendeu aqui foi outro. Sem apresentar dados novos, contentar-me-ia se alguns aspectos trazidos à tona pudessem ser capazes em alguma medida de suscitar novas visibilidades desse período rico, diverso e controverso, visto não sob a cronologia dos fatos mas sob o processo que se estende sincrônica e diacronicamente, pois se trata sobretudo de refletir a narrativa que investe em si própria como produtora de sentido e de realidade.

Em contrapartida ao que Marrou (1979) denominou por Antiguidade Tardia a fim de revalorizar o helenismo contra a chamada “decadência” das instituições clássicas e entendida por Peter Brown (1993) como a época na qual estavam em conformação as instituições e o imaginário que dominariam os mil anos subsequentes da história da Europa, pode-se dizer que pensar essas produções culturais helenizadas no Império Romano como pertencentes a um tempo *outro* tem a vantagem de evidenciá-las como próprias a identidades e valores que escapavam ao crivo ideológico da Antiguidade clássica e igualmente do Cristianismo, ainda não emergido com o sentido que lhe emprestamos para tempos posteriores.

Caso se indague pelo anacronismo da qualificação do período como pós-Antiguidade, pois os “pós-antigos” jamais se definiram como tal, acredito que se pode ter em mente ao menos duas concepções sobre o fazer história como resposta.

Em primeiro lugar, penso que o tempo qualificado como *pós* traz o sentido da marca da indefinição própria de uma época, senão pela relação que mantém com a *Antiguidade*. O conceito modernamente forjado possibilita que essas produções culturais sejam ordenadas e classificadas segundo a concepção de quem as vê à distância. Entendo com Brandão que “não se pode desclassificar esses conceitos como ilegítimos, pois a função da história é entender o passado e falar dele a partir da tensão dialética entre o mesmo e o tempo do historiador” (BRANDÃO, 2005, p. 211). Acreditar que a história só possa falar com o vocabulário do passado é recair na ingenuidade, desprezada pelos antigos, de que o presente apenas é fiel à tradição quando renuncia a si mesmo.

Em segundo lugar, em vista do caráter historiográfico mais geral, deve-se ter a consciência de que o que chamamos de fonte passa a ter existência tão-somente quando nomeado como tal e subsequentemente pode ser interrogado. Com efeito, as fontes jamais são questionadas, em diferentes circunstâncias e temporalidades, com a mesma disposição, pois é o historiador, na qualidade de organizador do tempo, que faz delas um discurso possível. A fonte só existe *na* relação que mantém com quem a mobiliza. Isso porque não se pode encontrar nos textos gregos a cultura que os habilitava à vida, mas apenas fragmentos e indícios mortos que são recuperados como passado que já não existe. É nesse sentido que se pode dizer que o historiador inventa o passado (mas é certo que, conforme Luciano, com *liberdade temperada* e segundo a *representância*, concebida como relação ética entre historiador e os mortos que não respondem, sobre a qual Ricoeur nos convidou à atenção):

Se fôssemos levar em frente a crítica contra o anacronismo do prefixo *pós*, deveríamos, no limite, deixar de denominar os antigos como *antigos*:

A Antiguidade nada sabia de si mesma, nada da Antiguidade tal como a conhecemos agora. Havia uma brincadeira escolar: os gregos antigos ignoravam o essencial de si mesmos – não sabiam que eram gregos *antigos* e jamais se denominavam assim. E é verdade que a distância temporal, que transformou os gregos em gregos *antigos*, teve uma considerável importância modificadora: essa distância é marcada pela descoberta de sentidos de valores sempre novos que os gregos efetivamente não conheciam, embora fossem seus próprios criadores (BAKHTIN, 1997, p. 366-367 – os grifos são do autor).

Ao contrário do estéril criticismo, é preciso, junto com Bakhtin, apostar na capacidade de produção de inteligibilidade histórica, só permitida pela distância temporal e, por conseguinte, pela visão de conjunto.

Assim também pensou Hartog para a formulação da categoria de regime de historicidade, como reflexão que procura deslindar a consciência do tempo histórico. Diz o autor que o regime de historicidade não é uma realidade dada, nem diretamente observável ou registrado nos compêndios dos contemporâneos: “é construído pelo historiador”. O regime também não deve ser entendido como sucessão cronológica e mecânica de etapas evolutivas da humanidade, não coincidindo com as épocas estabelecidas pelas grandes entidades incertas e vagas que são as civilizações (HARTOG, 2013, p. 12-13).

Em decorrência das ponderações expostas até aqui, pode-se, enfim, questionar em que medida a categoria criada por Hartog, “artefato que valida sua capacidade heurística”, a fim de refletir sobre o limite do

pensar histórico numa época específica, facilita a compreensão do que foi denominado aqui, junto com Brandão, por pós-Antiguidade. Gostaria de fazer três aproximações acerca do assunto.

Por se diferenciar da categoria de (regime de) temporalidade, tão bem trabalhada por Braudel em vista das durações do tempo no Mediterrâneo, o regime de historicidade permite o estudo da consciência histórica, não medido por um tempo exógeno, o tempo matemático, o da astronomia, trazendo a vantagem de pesquisar fontes que guardam a dificuldade de se criar consenso sobre suas datações de produção. A despeito de cada historiador acreditar, como se vê com Cueva, Tilg e Whitmarsh, por exemplo, em ter encontrado o século definitivo para a escrita dos romances gregos, o regime viabiliza o trânsito entre a micro e a macro história e vice-versa, de modo que o resultado obtido pela análise traga à tona aspectos da historicidade que têm relativa perduração no tempo. É assim que deve ser entendida a delimitação temporal proposta para essa pesquisa. Primeira aproximação.

Já que a proposta colocada foi de refletir sobre os limites do pensável histórico, é legítimo que se questione por que não se trabalhou com as produções precisamente historiográficas. Como Brandão procurou demonstrar em *A invenção do romance*, o enquadramento de narrativas em narrativas, escondendo intencionalmente a mecânica que as fazem funcionar, é a visibilidade por excelência da invenção que marca uma historicidade.

Entendo que a historiografia se faz com a referência aos vestígios do real passado, mas que também retira algo da “referência metafórica, comum a todas as obras poéticas, na medida em que o passado só pode ser reconstruído pela imaginação” (RICOEUR, 1994, p. 125);

inversamente, é inquestionável, por mais irreal que se queira, a narrativa ficcional retira da referência por meio de vestígios uma parte de seu dinamismo referencial. O que Ricoeur denominou por *referência cruzada*, essa inspiração recíproca entre historiografia e ficção literária, é o que permite que se entenda a “temporalidade da ação humana”, ou melhor, que se procure pela consciência histórica por meio da narrativa ficcional. O regime de historicidade viabiliza que se compreenda, enfrentando a interlocução sugerida entre fontes que possuem diferentes estatutos para a pesquisa moderna e respeitando os distintos pactos entre obra e público já presentes na Antiguidade, o fazer história por meio do fazer literatura. Segunda aproximação.

Refletir sobre o tempo sob o signo do pensável sugere que se levem em consideração as fronteiras do nomeável, pois não seria justamente a nomeação o ato primeiro do embaralhamento do sentido? Investigar um regime de historicidade é, antes de mais nada, a procura pelo nome do tempo que faltou, o sentido incompreensível a seus contemporâneos, a despeito de terem-no produzido. É também seu reverso, o tempo do nome, cuja dinâmica específica espera, sinaliza, recua e insinua para então experimentar a dizê-lo.

As “piratarias do amor”, expressão tão cuidadosamente cunhada por Longo, permitem que se vá de uma margem à outra do rio, que, como bem observou Marco Aurélio, é semelhante ao sonho que se evanesce. Isto é, as piratarias, que convidam os leitores ao mundo do extraordinário, veem-se do lado oposto às narrativas de amor e, justamente por estarem nessa condição, ambas podem ser atravessadas em comum pelas experiências e expectativas, marcas maiores do tempo



que flui. Parecem ser esses, com efeito, apenas aspectos para um regime de historicidade. Terceira aproximação.

Suponho que a historicidade da pós-Antiguidade possa ser qualificada de outros modos, revisitando novos espaços, forçando novas interlocuções e emprestando diferentes sentidos do presente. De qualquer maneira, o grito mudo do burro parece continuar a reverberar em nosso tempo, ao emprestar sentido ao regime de historicidade que não logra encontrar no passado “um *lugar* onde se possa alcançar, um dia, completamente” (HARTOG, 2013, p. 219). A diferença é que, no momento em que se prepara o atestado de óbito da *historia magistra*, já podemos afirmar com toda certeza que o futuro nunca se fecha, hoje.



## REFERÊNCIAS

### FONTES ANTIGAS

AUGUSTO. **Os feitos do divino Augusto**. Tradução de Matheus Trevizam, Paulo Vasconcellos, Antônio Rezende. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

AELIUS ARISTIDES. **Aristides**. Ed. W. Dindorf. Leipzig: Reimer, 1829.

\_\_\_\_\_. **To Rome**. Traduction by Saul Levin. Chicago: The Free Press Illinois, 1950.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução E. De Sousa Porto Alegre: Globo, 1966.

\_\_\_\_\_. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

ARISTOTLE. **Poetica**. Ed. R. Kassel. Oxford: Clarendon Press, 1965.

\_\_\_\_\_. **Politica**. Ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1957.

ARTEMIDORO. **Sobre a interpretação dos sonhos**. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CÁRITON DE AFRODÍSIAS. **Quéreas e Calírroe**. Tradução do grego, introdução e notas de Maria de Fátima de Sousa e Silva. Lisboa: Cosmos, 1996.

CHARITON. **Callirhoe**. Edited and translated by G. P. Goold. Cambridge; London: Harvard University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Chairéas et Callirhoé**. Texte établi et traduit par Georges Molinié. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

\_\_\_\_\_. **De Chaerea et Callirhoe**. Ed. W. E. Blake. Oxford: Clarendon Press, 1938.

DIO CHRYSOSTOM. **Dio Chrysostom**. With an English translation by J. W. Cohoon. Cambridge: Harvard University Press, 1951, v. 5.

FLAVIUS JOSEPHE. **Guerre des Juifs**. Texte établi et traduit par André Pelletier. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

HERÓDOTO. **História**. Tradução Brito Broca. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.

HERODOTUS. **The histories**. With an English translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HOMERO. **Íliada de Homero**. Tradução Haroldo de Campos; introdução e organização Trajano Vieira. São Paulo: Arx, 2003 (v. I); 2002 (v. II, 3 ed).

\_\_\_\_\_. **Odisseia**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 5 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

HOMERUS. **Odyssea**. Ed. P. von der Muhll. Basel: Lichtenhahn, 1962.

JULIANUS. Epistulae. In: **Oeuvres complètes**. J. Bidez (ed.). Paris: Belles Lettres, 1960.

L'EMPEREUR JULIEN. Lettres et fragments. In: **Oeuvres complètes**. Texte revu et traduit par J. Bidez. 3 ed. Paris: Les Belles Lettres, 1972 (Tome I, 2<sup>a</sup> partie).

LONGO. **Dáfnis e Cloé**. Tradução Denise Bottmann. Campinas: Pontes, 1990.

LONGUS. **Daphnis et Chloe**. Ed. G. Dalmeyda. Paris: Belles Lettres, 1934.

LUCIAN. **Lucian Opera**. Ed. M. D. Macleod. Oxford: Clarendon Press, 1972 (v. I). 1974 (v. II); 1980 (v. III).

LUCIAN. **Lucian with an english translation**. Ed. by K. Kilburn (v. VI), M. D. Macleod (v. VII). Cambridge: Harvard University Press, 1959 (v. VI); 1961 (v. VII)

LUCIANO. **Como se deve escrever a história**. Tradução, notas apêndices e o ensaio “Luciano e a história” de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

\_\_\_\_\_. **Diálogos dos mortos**. Introdução, versão do grego e notas de Américo da Costa Ramalho. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

\_\_\_\_\_. **Luciano I**. Tradução do grego, introdução e notas Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

\_\_\_\_\_. **Luciano II**. Tradução do grego, introdução e notas Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

\_\_\_\_\_. **Luciano III**. Tradução do grego, introdução e notas Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

\_\_\_\_\_. **Luciano IV**. Tradução do grego, introdução e notas Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

\_\_\_\_\_. **Luciano VI**. Tradução do grego, introdução e notas Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

- \_\_\_\_\_. **Luciano VIII**. Tradução do grego, introdução e notas Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- MARC-AURÈLE. **Pensées de Marc-Aurèle**. Traducction par J. Barthélémy Saint-Hilaire. Paris: Baillière, 1876.
- MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores, 5 v.).
- MARCUS AURELIUS. M. **Antonius Imperator ad se ipsum**. Edição de Jan Hendrik Leopold. Leipzig: Keyboarding, 1908.
- MARCUS AURELIUS ANTONINUS. **The meditations of the emperor Marcus Aurelius**. Oxford: Clarendon Press, 1944.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: **Diálogos III: socráticos**. Tradução e notas Edson Bini. Bauru: Edpro, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Carta VII**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PucRio; São Paulo: Edicoes Loyola, 2008.
- \_\_\_\_\_. **República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Mênnon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2001.
- PLATO. **The Republic of Plato**. Notas críticas, comentários e apêndices por James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1902, v. 2.
- PLUTARCH. **Plutarchs's moralia**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge: Havard University, 1936.
- POLÍBIO. **História**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- TÁCITO. **Anais**. Tradução e prólogo de Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.
- THUCYDIDES. **Historiae**. Ed. by H. S. Jones and J. E. Powell. Oxford: Clarendon Press, 1942, 2 v.
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Introdução, tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1982.

XENOFONTE DE ÉFESO. **As Efesíacas**: Ântia e Habrócomes. Tradução do grego, introdução e notas de Vítor Ruas. Lisboa: Cosmos, 2000.

XENOPHON. **Ephesiaques ou le roman d’Habrocome**. Ed. G. Dalmeyda. Paris: Belles Lettres, 1926.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARES, Jean. Some political and ideological dimensions of Chariton’s “Chaireas and Callirhoe”. **The Classical Journal**. Vol, 97, N. 2, Dec. 2001/Jan. 2002, p. 113-144.

ÁLVAREZ, Lourdes Rojas. **Caritón de Afrodísias y los orígenes de la novela griega**. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006.

ANDERSON, Graham. **Ancient fiction**: the novel in the graeco-roman World. London; Sydney: Croom Helm, 1984.

APPIAH, Kwame Anthony. Identidades africanas; Epílogo: na casa de meu pai. In: **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARANTES JUNIOR, Edson. Diálogo dos mortos sobre os vivos: uma crítica luciânica à cerimônia de apoteose do imperador romano. **Revista Mosaico**, v.1, n.2, jul./dez., 2008, p. 261-268.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 1983.

\_\_\_\_\_. O conceito de *Hitória* – Antigo e Moderno. In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

AUGUSTO, Maria Graça M. **Politeia e Dikaiosyne**: um estudo das relações entre a política e a utopia na Republica de Platão. Rio de Janeiro: IFCS, UFRJ, 1989.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Tradução do francês por Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Para uma filosofia do ato**. Tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristóvão Tezza. [Sem edição, 1993].

\_\_\_\_\_. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. Tradução de Aurora Bernadini [et. al.]. 4 ed. São Paulo: Unesp, 1998.

- BALDWIN, B. Lucian as social satirist. **The Classical Quartely**, v. 11, n. 2, 1961, p. 199-208.
- BARROS, Alberto R. G. A matriz inglesa. In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- BIRLEY, Anthony. **Marcus Aurelius: a biography**. New York: Routledge, 2000.
- BOMPAIRE, Jacques. **Lucien écrivain: imitation et création**. Paris: Les Belles Lettres: Nino Aragno, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. Tradução Sergio Miceli [et al...]. São Paulo: EDUSP, 1996.
- BOWERSOCK, G. W. **Greek sophist in the Roman Empire**. Oxford: Clarendoon Press, 1969.
- BOWIE, Ewen. The Ancient readers of the Greek novels. In: SCHMELING, Gareth (ed.). **The novel in the Ancient world**. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.
- \_\_\_\_\_. The Greek novel. In: SWAIN, Simon (ed.). **Oxford reading in the Greek novel**. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. A adivinhação no mundo helenizado do segundo século. **Clássica**, São Paulo, n. 4, 1991, p. 103-121.
- \_\_\_\_\_. **A invenção do romance: narrativa e mimese no romance grego**. Brasília: UnB, 2005.
- \_\_\_\_\_. **A poética do hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Antiga musa: (arqueologia da ficção)**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005b.
- \_\_\_\_\_. **Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século**. Campinas: Unicamp, 2014.
- \_\_\_\_\_. Luciano e a história. In: LUCIANO. **Como se deve escrever a história**. Tradução, notas, apêndices por Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Mente humana em corpo bestial. Aletria**, v. 21, n. 3, set-dez, 2011, p. 63-73.

- \_\_\_\_\_. Mito, *páhtos* e ecfrase em Luciano (*De Domo* 22). **Anais** do II Colóquio Internacional do GIPSA: Imagem e discurso na Antiguidade Clássica, 2000, p. 1-7.
- \_\_\_\_\_. O narrador-tirano: notas para uma poética da narrativa. **Gragotá**, Niterói, n. 28, 2010, p. 11-26.
- \_\_\_\_\_. Traduzir Homero do grego para o grego: (as mediações da teoria). **Scripta Clássica On-line**: Literatura, Filosofia e História na Antiguidade, n. 2, Belo Horizonte, 2006, p. 5-29.
- BRANHAM, R. Bracht. **Unruly eloquence**: Lucian and the comedy of traditions. Cambridge; London: Harvard University Press, 1989.
- BROWN, Peter. A sociedade. In: **O fim do mundo clássico**: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.
- \_\_\_\_\_. O corpo e a cidade. In: **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- \_\_\_\_\_. **The makin of late antiquity**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- BRUM, Eliane. Não atirem no Coringa! In: **A menina quebrada e outras colunas de Eliane Brum**. Porto Alegre: Arquipélogo Editorial, 2013.
- BURKE, Peter. A história social da linguagem. In: **A arte da conversação**. Tradução Álvaro Luiz Hattnher. São Paulo: UNESP, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Testemunha ocular**: história e imagem. Tradução Vera Maria Xavier. Bauru: Edusc, 2004.
- BUDELMANN, Felix; HAUBOLD, Johannes. Reception and tradition. In: HARDWICK, Lorna; STRAY, Christopher (org.). **A companion to classical receptions**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- CABRERO, María del Carmen. **Elogio de la mentira**: sobre las *Narrativas verdaderas* de Luciano de Samósata. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 2006.
- \_\_\_\_\_. La sabiduría del burro (*Lucio o el Asno* de Luciano de Samósata). **Estudios griegos e indoeuropeus**, n. 16, 2006, p. 165-179.
- CANCLINI, García. **Diferentes, desiguais, desconectados**: mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.



CARDOSO, Sérgio. A matriz romana. In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

\_\_\_\_\_. Que República? In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

CARRIÉ, Jean-Michel. Elitismo cultural e “democratização da cultura” no Império Romano Tardio. Tradução de Deivid Valério Gaia. **História**, v. 28, n. 1, 2010, p. 456-474.

CLAY, Diskin. Luciano of Samosata: four philosophical lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis). **ANRW II**, Berlin; New York, v. 2, t. 36, 1997, p. 3406-3450.

CUEVA, Edmund. **The myths of fiction**: studies in the canonical greek novels. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007.

DABDAB TRABULSI, José Antonio. **Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. Gibbon e a religião: notas à margem do *Declínio e queda* (Constantino, Juliano, monges e milagres). **Varia História**, Belo Horizonte, n. 19, 1998, p. 92-132.

\_\_\_\_\_. **Participation directe et démocratie grecque**: une histoire exemplaire? Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2006.

DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DERRIDA, Jacques. El otro es secreto porque es otro. In: **Papel Máquina**. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2003.

\_\_\_\_\_. Pensar em não ver. In: **Pensar em não ver**: escritos sobre as artes do visível (1979-2004). Florianópolis: UFSC, 2012.

DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DODDS, Eric B. **Paganos y cristianos en una época de angustia**: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurélio a Constantino. Traducción J. Valiente Malla. Madrid: Cristiandad, 1975.

FAVERSANI, Fábio. **A pobreza no Satyricom, de Petrônio**. Ouro Preto: UFOP, 1998.

FINLEY, M. I. **A política no mundo antigo**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

FLORES Jr., Olimar. **Canes sine coda**: filósofos e falsários: uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (dissertação)

FLOWER, Harriet I. **The art of forgetting**: disgrace & oblivion in Roman Political Culture. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.

FORD, Andrew. The poet. In: **Homer**: the poetry of the past. London: Cornell University Press, 1994.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Organização e tradução Roberto Machado. 26 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.

\_\_\_\_\_. **O que é um autor?** Tradução de António Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Vega, 2006.

FREITAS, Marcus Vinicius. Do pós-moderno ao pós-antigo. **Classica**, São Paulo, v. 9/10, n. 9/10, 1997, p. 255-261.

FUSILLO, Massimo. The conflict of emotions: a *topos* in the Greek erotic novel. In: SWAIN, Simon (ed.). **Oxford readings in the Greek novel**. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

FUTRE PINHEIRO, Marília. Aspectos formais do romance grego. **Actas do I Congresso da Associação Portuguesa de Literatura Comparada**, Lisboa, 1989, p. 223-232.

\_\_\_\_\_. Representações do *Outro*: masculino/feminino nos romances gregos de amor. **Actas do IV Congresso da APEC**, Lisboa, 2007, p. 25-37.

- \_\_\_\_\_. The genre of the novel: a theoretical approach. In: CUEVA, Edmund (ed.). **A companion to the Ancient novel**. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.
- GARRAFFONI, Renata. Os bandidos entre os romanos: leituras eruditas e percepções populares. **História**, São Paulo, v. 26, n. 1, 2007, p. 133-151.
- GIBBON, Edward. **Declínio e queda do Império Romano**. Tradução José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GLOCK, H-J. **Dicionário Wittgenstein**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro Jorge Zahar, 1998.
- GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Tradução Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GOLDHILL, Simon. **Foucault's virginity: ancient erotic fiction and the history of sexuality**. New York; Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GRANT, Michael. **The Antonines: the Roman Empire in transition**. London; New York: Routledge, 2005.
- GRIFFIN, Miriam. Cinismo e romanos: atração e repulsa. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, Bracht (orgs.). **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. Tradução Cecília Camargo Bartaloti. São Paulo: Loyola, 2007.
- GUARINELLO, Noberto Luiz. Nero, o estoicismo e a historiografia romana. **Boletim do CPA**, Campinas, n. 1, 1996, p. 53-61.
- \_\_\_\_\_. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano. Um ensaio. **Mare Nostrum**, v. 1, 2010, p. 113-127.
- HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. 2 ed. Paris: Études Augustiniennes, 1987.
- \_\_\_\_\_. **La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle**. Paris: Fayard, 1997.
- HALL, Jonathan M. The nature and expression of ethnicity: an anthropological view. In: **Ethnic identity in Greek Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- HALL, Stuart. Globalização. In: **A identidade cultural na Pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro, DP&A, 2006.

HALPERN, Richard. Theater and democratic thought: Arendt to Rancière. **Critical Inquiry**, v. 37, n. 3, 2011, p. 545-572.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDWICK, Lorna; STRAY, Christopher. Introduction: making connections. In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_ (org.). **A companion to classical receptions**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

HARTOG, François. A fábrica da história: do “acontecimento” à escrita da história – as primeiras escolhas gregas. **História em Revista**, Pelotas, v. 6, dezembro/2000, p. 7-19.

\_\_\_\_\_. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Tradução Andrea Souza de Menezes [et. al.]. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HIGHET, Gilbert. **The classical tradition: Greek and Roman influences on Western literature**. Oxford: Oxford University Press, 1949.

HINGLEY, Richard. **Globalizing Roman culture: unity, diversity and empire**. New York: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_. Diversidade e unidades culturais: império e Roma. In: GARRAFFONI, Renata Sena (org.). **O imperialismo romano: novas perspectivas a partir da Bretanha**. São Paulo: Annablume, 2010.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HORWITZ, Sari; WILGOREN, Debbi. Police say Colorado shooting suspect James Holmes had 2 pistols, assault rifle, shotgun. **The Washington Post**, Washington, 20 jul. 2012. Disponível em: < [http://www.washingtonpost.com/colorado-shooter-identified-as-james-holmes-24/2012/07/20/gJQAWkdrxW\\_story.html](http://www.washingtonpost.com/colorado-shooter-identified-as-james-holmes-24/2012/07/20/gJQAWkdrxW_story.html)>. Acesso em: 27 dez. 2014.

JENKINS, Keith. **A história repensada**. Tradução de Mario Vilela. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2009.

JOLY, Fábio Duarte. **A escravidão na Roma antiga: política, economia e cultural**. São Paulo: Alameda, 2005.

- JONES, C. P. **Culture and society in Lucian**. Cambridge: Harvard University, 1986.
- KALLENBORG, Craig. Introduction. In: \_\_\_\_\_ (org.). **A companion to the Classical Tradition**. Oxford, Blackwell, 2007.
- KIM, Lawrence. Time. In: WHITMARSH, Tim (org.). **The Cambridge companion to the Greek and Roman novel**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- KONSTAN, David. **Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Genres**. Princeton, 1994.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução Wilma Patrícia Maas. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- LA CALLE, Fernando Gascó. Cristianos y cínicos: una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo II. **Memorias de Historia Antigua**, v 7, p. 111-119, 1986.
- LALANNE, Sophie. **Une éducation grecque: le roman grec ancien**. La Découverte: Paris, 2006.
- LAPLACE, Marcelle. Les légendes troyennes dans les “Roman” de Chariton Chairéas et Challirhoé. **Revue de Études Grecques**, Tome 93, Fascicule 440-441, Janvier-juin. 1980, p. 83-125.
- LAQUEUR, Thomas. Destino é anatomia. In: **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Tradução Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: \_\_\_\_\_. **História e memória**. 4 ed. Campinas: Unicamp, 1996.
- LEBRUN, Gerard. O conceito de paixão. In: CARDOSO, Sérgio (org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das letras, 1986.
- LEITE, Fabiane. Justiça veta vídeo de rap do grupo *Facção Central* na MTV. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 29 jun. 2000. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u1598.shtml>>. Acesso em: 26 dez. 2014.
- LEME-LOPES, André. Qual a verdade em *Histórias verdadeiras*? In: EUGÊNIO, João Kennedy (org.). **Ficção e história: encontros com Luciano**. Teresina: EDUFPI, 2010.
- LINTOTT, Andrew. **Imperium Romanum: politics and administration**. London; New York: Routledge, 1993.

LUGINBILL, Robert D. Chariton's Use of Thucydides' "History" in Introducing the Egyptian Revolt (“Chaireas and Callirhoe” 6.8). **Mnemosyne**, Fourth Series, Vol. 53, Fasc. 1 (Feb., 2000), p. 1-11.

MacALISTER, Zuzanne. **Dreams and suicides: the Greek novel from Antiquity to the Byzantine Empire**. London; New York: Routledge, 2005. [e-book]

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MILLAR, Fergus. The world of the *Golden Ass*. In: **Rome, the Greek world, and the East**. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 2004, 2 V. (Government, society, and culture in the Roman Empire).

MENDES, Norma Musco. O sistema político do Principado. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (org.). **Repensando o império romano: perspectivas socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006.

\_\_\_\_\_; OTERO, Uiara Barros. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano. **Phoïnix**, Rio de Janeiro, 11: p. 196-220, 2005.

MOLES, John. Cosmopolitismo cínico. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, Bracht (orgs.). **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. Tradução Cecília Camargo Bartaloti. São Paulo: Loyola, 2007.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Tradução Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: EDUSC, 2004.

MORGAN, J. R. Fiction and history: historiography and novel. In: MARINCOLA, John (ed.). **A companion to Greek and Roman historiography**. Malden; Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

MOSSÉ, Claude. **O processo de Sócrates**. Tradução Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

MOST, Glenn. Que antiga querela entre poesia e filosofia? **Organon**, Porto Alegre, n. 49, julho-dezembro, 2010, p. 129-153.

MOTA, Ivan Luiz S. B. **O romance As Efesíacas de Xenofonte Efésio à meia-luz da antropologia literária**. Belo Horizonte: FALE, 2003. [dissertação]

MOTTA, Denise. Juiz proíbe exibição de *A Serbian Film* em todo o Brasil. **Último Segundo**, Belo Horizonte, 9 ago. 2011. Disponível em: < <http://ultimosegundo.ig.com.br/>

cultura/cinema/juiz+proibe+exibicao+de+a+serbian+film+em+todo+o+brasil/n1597127143592.html >. Acesso em: 26 dez. 2014.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Culturas políticas na história: novos estudos**. Belo Horizonte: Argumentum, 2009.

MURRAY, Gilbert. **The classical tradition in poetry**. London: Milford, 1927.

NICOLAI, Roberto. The place of History in the Ancient World. In: MARINCOLA, John (ed.). **A companion to Greek and Roman historiography**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

NIPPEL, Wilfried. **Public order in ancient Rome**. New York: Cambridge University Press, 2003.

NOYEN, Paul. Marcus Aurelius, the Greatest Practician of Stoicism. **L'antiquité classique**, Tome 24, fasc. 2, 1955, pp. 372-383.

NUSSBAUM, Martha. Fortuna e ética. In: **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Tradução Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OBER, Josiah. **Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people**. Princeton: Princeton University Press, 1989.

PATTONI, Maria Pia. Longus' *Daphnis and Chloe*: literary transmission and reception. In: CUEVA, Edmund (org.). **A companion to the Ancient novel**. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.

PEARSON, Michael. Gunman turns *Batman* screening into real-life 'horror film'. **CNN**, 21 jul. 2012. Disponível em: < <http://edition.cnn.com/2012/07/20/us/colorado-theater-shooting/>>. Acesso em: 27 dez. 2014.

POPPER, Karl R. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1974. v. 1 (O fascínio de Platão).

PUCCI, Pietro. The song of the Sirens; The language of the Muses. In: **The song of the Sirens: essays on Homer**. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. 2 ed. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: ECO experimental org.; Ed. 34, 2009.

- \_\_\_\_\_. **O desentendimento**: política e filosofia. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- REARDON, B. P. The Greek novel. **Phoenix**, v. 23, n. 3, 1969, p. 291-309.
- RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus República. In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François [et. al.]. Campinas: Unicamp, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa – Tomo I**. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa – Tomo III**. Tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.
- ROSTOVITZ, M. **História de Roma**. Tradução Waltensir Dutra. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- ROULAND, Norbert. **Roma, democracia impossível?**: os agentes do poder na urbe romana. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: UnB, 1997.
- SANO, Lúcia. **Sendo homem**: a guerra no romance grego. São Paulo: USP, 2013. [Tese]
- SCHIAVONE, Aldo. **Uma história rompida**: Roma Antiga e Ocidente Moderno. Tradução Fábio Duarte Joly. São Paulo: USP, 2005.
- SCHOFIELD, Malcolm. The cosmic city. In: **The stoic idea of the city**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1999.
- SCHWARTZ, Jacques. **Biographie de Lucien de Samosate**. Bruxelles: Latomus, 1965.
- SCHWARTZ, Sandra. Rome in the Greek novel? Images and ideas of Empire in Chariton's Persia. **Arethusa**, v. 36, n. 3, Fall, 2003, p. 375-394.
- SEVCENKO, Nicolau. Introdução. In: **Literatura como missão**: tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SHAW, Brent. Bandits in the Roman Empire. **Past & Present**, No. 105, Nov., 1984, p. 3-52.
- SILVA, Maria de Fátima. O motivo do sonho no romance de Cáriton. In: OLIVEIRA, Francisco de; FEDELI, Paolo; LEÃO, Delfim (orgs.). **O romance antigo**: origens de um gênero literário. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos de Coimbra, 2005.



- SILVA, Semíramis Corsi. **Magia e poder no Império Romano: a Apologia de Apuleio**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2012.
- SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SVENBRO, Jesper. Homère ou la Muse prolifique. In: **La parole et le marbre: aux origènes de la poétique grecque**. Lund: Studentlitteratur, 1976.
- STANTON, G. R. Marcus Aurelius, emperor and philosopher. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 18, n. 5, p. 570-587, 1969.
- STARR, Raymond. The circulation of literary texts in the Roman World. **The Classical Quarterly**, v. 27, n. 1, 1987, p. 213-223.
- STERTZ, Stephen A. Marcus Aurelius as ideal emperor in Late-Antique Greek thought. **The Classical World**, v. 70, n. 7, p. 433-439, 1977.
- SWAIN, Simon. A century and more of the Greek novel. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Oxford readings in the Greek novel**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Hellenism and empire: language, classicism and power in the Greek World, AD 50-250**. Oxford: Clarendoon Press, 1998.
- THOMPSON, Edward. **A formação da classe operária inglesa**. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. v. 1: A árvore da liberdade.
- TIGERSTEDT, E. N. Furor poeticus: poetic inspiration in Greek literature before Democritus and Plato. **Journal of the History of Ideas**, v. 31, n. 2, Apr. - Jun., 1970, p. 163-178.
- TILG, Stefan. **Chariton of Aphrodisias and the invention of the Greek Love Novel**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- VASCONCELOS, Ana Paula Cardoso. **Entre Petrônio e Longo: uma proposta de pedagogia erótica**. Rio de Janeiro: UERJ, 2011.
- VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. **Discurso**, n. 9, São Paulo, 1978, p. 31-62.
- VEYNE, Paul. A Homossexualidade em Roma. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (orgs.). **Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade**. Tradução Lygia Araújo Watanabe; Thereza Christina Ferreira Stummer. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

- \_\_\_\_\_. **Acreditavam os gregos em seus mitos?**: ensaio sobre a imaginação constituinte. Tradução Horácio Gonzales e Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- \_\_\_\_\_. O império Romano. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (orgs.). **História da vida privada 1**: do Império Romano ao Ano Mil. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- WALLACE-HADRILL, Andrew. **Rome's cultural revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- WHITE, Hayden. A questão da narrativa na literatura contemporânea da história. **Revista de História**, N. 2/3, Primavera, 1991, p. 47-89.
- WHITMARSH, Tim. **Greek literature and the Roman Empire**: the politics of imitation. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Narrative and identity in the Ancient Greek Novel**: returning romance. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- WINKLER, John. **The constraints of desire**: the anthropology of sex and gender in Ancient Greece. New York; London: Routledge, 1981.
- WINKLER, Martin. **Cinema and Classical texts**: Apollo's New Light. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de Marcos Montagnoli. 3 ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2004.
- WOOD, Ellen. Capitalismo e democracia. In: BORON, Atilio (org.) [et. al.]. **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.
- WOOD, Neal. **Cicero's social and political thought**. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991.
- WOODMAN, A. J. **Rhetoric in classical historiography**: four studies. London; New York: Routledge, 1988.
- WOUTERS, Alfons. Irony in Daphnis' and Chloe's Love lessons. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, v. 26, n. 2, 1987, p. 111-118.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)