

Michelle Almeida da Silveira  
Luis C. P. Martins  
(Orgs.)



# HISTÓRIAS ANTIGAS

*entre práticas de ensino e pesquisa*



O livro que aqui apresentado ao público é fruto de uma experiência de estudo e de pesquisa realizada entre os anos de 2020 e 2021, durante o período de restrições impostas pela contenção da pandemia de Covid 19. A ideia de reorganizar os encontros de pesquisa em História da Antiguidade na PUCRS surgiu em meados de 2020, em conversas com a professora Michelle Almeida da Silveira - que organiza esta obra comigo -, e que, ainda no ano de 2019, já havia entrado em contato comigo para dar continuidade aos seus estudos na área de Antiguidade. Dado o passo inicial, começamos a contatar os pesquisadores que já haviam participado de experiências anteriores – notadamente do Grupo de Estudo “Roma Republicana”, que abordava os discursos políticos do final da República Romana – e que, prontamente, toparam a proposta. Esperamos que a leitura deste livro seja do proveito de todos e que algumas das pesquisas e experiências aqui narradas possam ser inspiradoras de futuros trabalhos em pesquisa, ensino e divulgação de História da Antiguidade.



BY SA

## **Histórias Antigas**



## **Comitê Editorial**

---

**CAROLINE TECCHIO**

Doutoranda em História, Universidade do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon-PR

**DANIELE BROCARDO**

Doutoranda em História, Universidade do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon-PR

**DOUGLAS SOUZA ANGELI**

Doutorando em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**EVERTON FERNANDO PIMENTA**

Doutorando em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**GUILHERME FRANCO DE ANDRADE**

Doutor em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**LEANDRO DE ARAÚJO CRESTANI**

Doutorando em História, Universidade de Évora, Évora (Portugal)

**LUIS CARLOS DOS PASSOS MARTINS**

Doutor em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**LUIZ ALBERTO GRIJÓ**

Doutor em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**RAFAEL GANSTER**

Mestre em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**RAFAEL HANSEN QUINSANI**

Doutor em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**RAFAEL SARAIVA LAPUENTE**

Doutor em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**TIAGO ARCANJO ORBEN**

Doutor em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**VINÍCIUS AURÉLIO LIEBEL**

Doutor em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ

# **Histórias Antigas**

Entre práticas de ensino e pesquisa

Organizadores  
**Michelle Almeida da Silveira**  
**Luis C. P. Martins**



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

**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.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi  
estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SILVEIRA, Michelle Almeida da; MARTINS, Luis C. P. (Orgs.)

Histórias antigas: entre práticas de ensino e pesquisa [recurso eletrônico] / Michelle Almeida da Silveira; Luis C. P. Martins (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

234 p.

ISBN - 978-65-5917-278-8

DOI - 10.22350/9786559172788

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. História antiga; 2. Pesquisa; 3. Ensino; 4. Cultura; 5. Coletânea; I. Título.

---

CDD: 900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

# Sumário

## Apresentação

9

Michelle Almeida da Silveira  
Luis Carlos dos Passos Martins

## Primeira parte Pesquisas em renovação

1 19

### A natureza entre a pólis e o teatro: o problema da φύσις (phýsis) na tragédia Filoctetes de Sófocles

Matheus Barros da Silva

2 46

### O Guerreiro, O Efebo e o Abandonado: O Drama Heroico em Filoctetes, de Sófocles

Isadora Dutra de Freitas

3 75

### Posídon e a Disputa contra Atena pela Terra Ática: mito, representação e identidade

Vander Gabriel Camargo

4 104

### A vida amorosa de Alexandre, O Grande: entre narrativas e apropriações

Michelle Almeida da Silveira  
Luis Carlos dos Passos Martins

5 136

### *Populus e Turba na De Re Publica* (Cícero): limites da democracia na Roma Republicana

Luis Carlos dos Passos Martins

## **Segunda parte** **Práticas docentes**

---

**6****153****Cuneiforme e hieróglifos: aspectos introdutórios**

Leonardo Birnfeld Kurtz

---

**7****174****Antigo Oriente Próximo e educação: pensando o passado, refletindo o presente  
e construindo o futuro**

Caroline Schmidt Patrício

---

**8****184****O ensino do Egito Antigo como formador de consciência histórica: uma análise a partir de livros didáticos**

Victor Braga Gurgel

---

**9****209****Conversas entre teatro grego e mangá: possibilidades em sala de aula**

Laís Pazzetti Machado

---

**10****223****O uso da página *on-line* como recurso de divulgação histórica: relato da experiência de desenvolvimento de pesquisa, elaboração de comunicação e concepção estética**

Paula de Souza Leão Fernandes de Barros

---

**Autore/as****232**

## **Apresentação**

*Michelle Almeida da Silveira  
Luis Carlos dos Passos Martins*

O livro aqui apresentado ao público é fruto de uma experiência de estudo e de pesquisa realizada entre os anos de 2020 e 2021, durante o período de restrições impostas pela contenção da pandemia de Covid 19. A ideia de reorganizar os encontros de pesquisa em História da Antiguidade na PUCRS surgiu em meados de 2020, em conversas com a professora Michelle Almeida da Silveira - que organiza esta obra comigo -, e que, ainda no ano de 2019, já havia entrado em contato para dar continuidade aos seus estudos na área de Antiguidade. Dado o passo inicial, começamos a contatar os pesquisadores que já haviam participado de experiências anteriores – notadamente do Grupo de Estudo “Roma Republicana”, que abordava os discursos políticos do final da República Romana – e que, prontamente, toparam a proposta.

Como o grupo anterior era muito restrito nos temas abordados, optamos por ampliar o escopo da nova proposta, envolvendo a História da Antiguidade de forma mais abrangente. Da mesma maneira, em consonância com os direcionamentos atuais dos estudos de História Antiga e com os nossos próprios interesses, preferimos não limitar as abordagens apenas às pesquisas com fontes primárias, mas também envolver a área de ensino de História e da História Pública, que têm gerado debates muito interessantes ultimamente. Foi assim que surgiu o nome: *História da Antiguidade: práticas de ensino e pesquisa*.

Tendo em vista a necessidade de fazer os encontros de forma virtual, mesmo com os interessados mais próximos, tomamos a iniciativa de divulgar a proposta nas redes sociais com a possibilidade de inscrições *online*. Esta opção nos trouxe uma grata surpresa: mais de 80 pessoas se inscreveram entre estudantes de graduação, de pós-graduação e professores interessados na ideia. Além disso, esses inscritos não apenas eram oriundos de instituições de ensino superior distintas, como também eram oriundos de vários estados brasileiros. Isto nos motivou a oferecer a oportunidade de apresentação de trabalho para os novos integrantes, como forma de diversificar e de democratizar o nosso cronograma. O propósito, porém, não era apenas privilegiar pesquisas acadêmica “puras”, mas também permitir que alunos de graduação e professores de Ensino Médio e Fundamental trouxessem ao grupo suas experiências práticas na área do ensino de História e da História Pública em Antiguidade.

A experiência com as apresentações de trabalhos demostrou-se muito profícua, na medida em que pudemos contar com contribuições bastante diversificadas e ricas, não apenas porque os temas e os métodos de pesquisa eram variados, mas porque as práticas pedagógicas apresentadas por jovens professores eram voltadas para realidades sociais muito distintas, motivando os profissionais a buscarem alternativas inovadoras de ensino de História Antiga. Além disso, a familiaridade das novas gerações com metodologias ativas de aprendizado e com ferramentas de divulgação histórica afloraram em muitos desses trabalhos, dando uma boa ideia do potencial de renovação da área.

Diante desse quadro, a publicação dos trabalhos na forma de um livro se tornou quase uma obrigação, pois, compartilhar essas experiências com um grupo maior de pesquisadores, professores e estudantes de História Antiga nos pareceu – e ainda parece – de grande valia. Para dar conta desse

propósito, essa obra foi dividida em duas partes: na primeira, uma coletânea de artigos com um viés mais acadêmico, procurando dar conta de investigações realizadas por jovens pesquisadores na área de Antiguidade, basicamente focadas em Antiguidade Greco-Romana. Na segunda parte, selecionamos relatos de experiências voltadas às práticas didáticas ou à história pública.

A primeira parte dessa obra, inicia com um capítulo de autoria do doutorando em História da UFRGS, Matheus Barros da Silva, que procura construir um espaço de problematização sobre a questão da φύσις/physis – compreendida como natureza humana – a partir da tragédia *Filoctetes* de Sófocles (409 a. C.). O texto avança uma reflexão sobre a tragédia e sua função social, cultural e política no interior das estruturas *políades*. Depois, faz-se uma análise sobre a problemática que cerca o tema da natureza humana no teatro sofociano a fim de pensá-lo como ambiente de discussão sobre a própria formação do cidadão ateniense juntos às necessidades da pôlis.

O segundo capítulo igualmente é uma análise sobre a obra *Filoctetes*. Nele, a doutoranda em História pela PUCRS Isadora Dutra de Freitas apresenta os resultados de seu Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em História, abordando a representação dos heróis na obra de Sófocles. Atualizando temas típicos dos poemas homéricos, a tragédia submete os seus personagens e debates ao olhar contemporâneo da pôlis. Nesse sentido, são colocadas sob a luz dessas reflexões a ética dos heróis e a sua relação com conceitos como *philia* e *peithó*, além de uma visão sobre a filosofia sofística. Para isso, a autora, através da leitura do texto original, acompanhada da tradução direta do grego de Trajano Vieira (2009), analisa as características individuais dos personagens e as suas relações entre si e com a sociedade da época.

No terceiro capítulo, o graduando em História da UFRGS Vander Gabriel Camargo aborda a disputa entre Atena e Poseídon pelo controle do território ateniense/ático nas fontes escritas e iconográficas do período Clássico (V-IV a.C.) da história grega, como um mito essencial para compreender a construção da identidade dos habitantes da cidade. Sua narrativa pode ser interpretada no tocante à estrutura da sociedade, observando-se explicações para o modo em que se organizavam os cultos naquele momento, mas também sobre a política e a economia da pólis. Através da análise do mito, objetiva-se compreender a sua origem, examinar a sua relação com o contexto em que a cultura que o produziu estava inserida e, principalmente, interpretar o papel e a inserção de Posídon na narrativa.

O quarto capítulo, de autoria dos organizadores da obra, o professor Luis Carlos dos Passos Martins e a licenciada e bacharel em História Michelle Almeida da Silveira, aborda o tema de como a vida amorosa de Alexandre Magno tem sido lida e apropriada em sites da internet em língua portuguesa. Este tema sempre foi objeto de abordagem dos historiadores, desde a Antiguidade, até os dias atuais. Porém, tornou-se questão de maior controvérsia quando a sexualidade do rei macedônio – notadamente no que se refere a possíveis relações homoeróticas - começou a receber mais atenção dos pesquisadores (1970/1980) e passou a ser tratada em obras de ficção, como os romances históricos da britânica Mary Renault e o filme *Alexandre*, de Oliver Stone (2004). O objetivo, então, é ver como esses temas têm sido interpretados e apropriados pelo público não especializado no assunto. Isto se justifica, pois, consideramos que a figura de Alexandre e o seu “legado histórico” não têm sido bem compreendidos pelos “leitores” externos à academia, mesmo no que se refere às

práticas de ensino em História Antiga. Em consequência, conclui-se da importância de se fazer tais sondagens sobre essas “leituras”, capazes de fornecer bases para futuras intervenções pedagógicas sobre a questão.

O quinto capítulo e último da parte “acadêmica” é a reedição de um artigo publicado pelo professor Luis Carlos dos Passos Martins (2016) e que foi apresentado à discussão no Grupo aqui referido. O objetivo da sua comunicação é analisar como Cícero discute, na obra *De Re Publica*, o papel de Roma no tema clássico da “melhor forma de governo” e o lugar que atribui à participação política do *populus* romano nesse sistema. Neste texto, é defendido que a forma como Cícero concebe a melhor *Re Publica* é fundamental para compreender o seu pensamento político e moral, bem como as posições que ele assumiu nas disputas políticas do período. Além disso, o foco na maneira como Cícero procurou transpor e, literalmente, traduzir o debate grego sobre o tema para a tradição política e para a língua latina se justifica por ser um processo dotado de amplo sentido interpretativo e fundamental para compreender as diferenças entre o pensamento político romano e o grego.

A segunda parte do livro, voltada às questões didáticas e à História Pública, inicia – capítulo seis, de autoria do mestrando em História da PUCRS Leonardo Birnfeld Kurtz - com uma abordagem procurando alternativas didáticas para a aprendizagem do cuneiforme sumério e dos hieróglifos egípcios direcionadas a um público de não iniciados. A fim de cumprir com essa meta, a narrativa construída teve como norte ilustrar e exemplificar as explicações o máximo possível, de forma que tornasse a leitura elucidativa e fluída. Ao final do capítulo, o leitor terá dado os primeiros passos para compreender as duas línguas escritas mais antigas até hoje conhecidas, seja por curiosidade, pesquisa ou para uso didático.

Já o capítulo sete, de Caroline Schmidt Patrício, mestrandona em *Transcultural History na Lehigh University (PA/USA)*, é parte da pesquisa que

a autora desenvolveu durante o seu Trabalho Final de Curso no Bacharelado em Artes da UFRGS. Encontramos nele uma reflexão sobre o ato de ensinar História, mais especificamente, a História do Antigo Oriente Próximo. A partir do encontro entre passado, presente e futuro, Caroline Patrício propõe, num primeiro momento, o desenvolvimento de um material de apoio; depois, utilizando esse material, apresenta atividades possíveis para deslocarmos o passado do lugar-comum daquilo que “já passou”. Com essa pesquisa, pretende-se trazer questionamentos e possíveis saídas para uma sala de aula mais fértil, na qual os alunos possam se reconhecer como parte do processo histórico.

No capítulo oitavo, o mestre em História Victor Braga Gurgel (UFPB), especializado em História Egípcia, realiza um breve panorama das pesquisas sobre o Egito Antigo no Brasil e, a partir de estudos de memória cultural, consciência histórica e cultura histórica, procura relacioná-los ao ensino da História egípcia e à Egiptomania. Com base em uma seleção de livros empregados por professores de História da rede básica de ensino de João Pessoa- PB e região metropolitana no ano de 2019, analisa alguns capítulos sobre o Egito Antigo, demonstrando suas relações com o conhecimento acadêmico.

Retornando ao tema da Grécia Antiga, o nono, da mestrandona Laís Pazzetti Machado (UFMG), aborda o teatro grego e as suas diversas interpretações e apropriações. O foco da análise são as possíveis conexões entre a tragédia Édipo Rei, de Sófocles, e o arco dos irmãos Aspros e Defteros no mangá *Os Cavaleiros do Zodíaco/Saint Seiya – The Lost Canvas: A Saga de Hades*. Desde os elementos comuns às duas tramas, como as profecias do Oráculo de Delfos e as ações de seus personagens para fugir delas, até a estrutura das narrativas, a autora sustenta semelhanças – bem como contrastes – que podem ser usados como um rico material para discutir o teatro grego e as suas reverberações na atualidade em sala de aula.

Por fim, o último capítulo, da graduanda em História da PUCRS Paula de Souza Leão Fernandes de Barros, temos o relato de uma experiência de desenvolvimento da página *online* sobre o tema *Joias e gemas das mulheres romanas: desvendando o uso de adornos femininos no Alto Império Romano*, que foi realizada como requisito de aprovação na disciplina de História de Antiguidade da PUCRS. Esse site foi uma proposta inovadora para a apresentação dos resultados da pesquisa sobre os adornos corporais utilizados pelas mulheres romanas durante o Alto Império. O texto expllica todas as etapas de concepção da página, desde a produção do projeto de pesquisa até a divulgação dos resultados através da página *online*, com ênfase no esclarecimento das escolhas que foram feitas durante a concepção textual e gráfica.

Esperamos que a leitura deste livro seja do proveito de todos e que algumas das pesquisas e experiências aqui narradas possam ser inspiradoras de futuros trabalhos em pesquisa, ensino e divulgação de História da Antiguidade.



**Primeira parte**

**Pesquisas em renovação**



## A natureza entre a pólis e o teatro: o problema da φύσις (phýsis) na tragédia Filoctetes de Sófocles<sup>1</sup>

*Matheus Barros da Silva*<sup>2</sup>

### Tragédia como “arte política”:

Tragédia, pólis, política e democracia expressam uma relação estreita. Elementos que se articulam de forma dinâmica e interdependente. Em alguma medida, é comum a historiografia trazer a ideia de que a tragédia é filha da pólis. De fato, o presente capítulo partilha dessa consideração, no entanto, creio que se deva explicitá-la a fim de discorrer sobre a relação entre tragédia e sociedade.

A virada entre os séculos VI e V a. C. em Atenas, foi momento de um efervescente universo social, político e cultural, e por certo permeado de tensões. Desde Sólon (638-558 a. C.) e suas reformas, que a cidade assistia a uma crise e redimensionamento dos privilégios das classes aristocráticas. Como exemplo paradigmático, cita-se a criação da ἐκκλησία<sup>3</sup> (*ekklēsía*), instituição aberta à participação de todos cidadãos atenienses filhos de pais e mães nascidos em Atenas (Aristóteles, *Constituição dos Atenienses*, 7-3). No entanto, foi com Clístenes (565 – 492 a. C.) que as vias para instituição da democracia se apresentaram de forma mais concreta. A tradição dá conta que ele seguiu e aprofundou o movimento iniciado com Sólon, e

<sup>1</sup> O presente capítulo foi apresentado em forma de palestra no Grupo de Estudos História da Antiguidade: Práticas de Pesquisa e Ensino, do curso de História da PUCRS. O texto aqui reproduzido é uma versão expandida e aprofundada em seus pontos.

<sup>2</sup> Doutorando em História Social (ênfase em História Antiga) no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES. Orientado pelo professor Anderson Vargas e coorientado pelo professor Rafael Brunhara. Contato: matheusbarros.dasilva@gmail.com

<sup>3</sup> Assembleia Popular.

mesmo sendo um aristocrata liderou uma revolta popular, e reformou em direção mais radical a constituição política de Atenas, fatos conhecidos por Reforma de Clístenes de 508 a.C. (OBER, 2007, p. 83). Heródoto (V, 67) aponta a profundidade da obra de Clístenes: franqueando a todos os cidadãos, não importando critérios censitários, o voto e a possibilidade de ocupar cargos públicos. Com esses acontecimentos, o século V a. C ateniense abriu a experiência da prática política e democrática.

Não é o fato de se sustentar uma visão idealizada, tanto da política, como da democracia ateniense. Porém, parece inegável que ambas as práticas constituem, diria mesmo, uma nova base antropológica. Em que sentido? Com a política e prática democrática, que se expressam na *ισονομία*<sup>4</sup> (*isonomía*), conceitos como *ἀρκήση*<sup>5</sup> (*arkhē*) e *κράτος*<sup>6</sup> (*krátoς*) passavam a assumir uma nova configuração. Se outrora tais conceitos eram privilégio de famílias aristocráticas e lhes permitiam exercê-los sobre as demais camadas sociais, com a emergência da democracia e do modelo políade cada vez mais eram despersonalizados e mesmo dessacralizados em alguma medida. Tornando-se assunto de todos os cidadãos, segundo Jean-Pierre Vernant, são postos *ἐς τὸ κοινόν* (*es tò koinón*) e *ἐς τὸ μεσόν* (*es tò mesón*) (VERNANT, 2013, p. 50). As formulações significam: “ao comum” e “ao meio”, respectivamente, e refletem, por uma imagem mental, que na cidade aquilo que diz respeito à *pólis* pertence ao interesse de todos que a compõe.

O recurso a uma imagem especial para exprimir a consciência que um grupo humano toma de si mesmo e o sentimento de sua existência como unidade política não tem simples valor de comparação. Refletem o advento de um espaço social inteiramente novo (VERNANT, 2013, p. 50).

---

<sup>4</sup> Igualdade jurídica, mas que no contexto da *pólis* expressava a própria concepção da vida social ideal.

<sup>5</sup> Princípio de autoridade, ou apenas autoridade.

<sup>6</sup> Força ou poder. Aqui tem o sentido de força ou poder de governabilidade.

Em outras palavras, o surgimento e complexificação de um espaço público, ou melhor, espaço comum, demandou da parte do corpo de cidadãos uma concreta participação política. Isso não se fez sem causar tremendas transformações que seriam sentidas tanto no espaço social e político, quanto no próprio homem grego. Com isso, o que se quer dizer é que, através da experiência isonômica, a própria representação da condição humana é redefinida. Instado à ação, o cidadão pondera, reflete e delibera em um espaço propriamente humano, a política. Esse movimento não é feito de forma suave e apaziguada, doravante os cidadãos na pólis se confrontam. O que é autoridade - *ἀρχή* (*arkhé*)? Qual seu fundamento? Quem a detém? São questões candentes do contexto social e cultural da Atenas isonômica. É neste universo que a tragédia grega emerge, se desenvolve em todas as suas potencialidades, e assume sua significação e posição social.

Como instituição da cidade, a tragédia não apenas dialoga com seu contexto histórico, mas, ainda mais, fornece os dispositivos mentais e coordenadas simbólicas para a própria manutenção da organização políade e mesmo da condição humana tal como compreendida na pólis clássica. Não sem razão, como lembra Jacqueline de Romilly, há uma sentença que aparece em todos os dramas que temos acesso: *τι δράσω* (*tì drásō*), que literalmente quer dizer “o que devo fazer?” (ROMILLY, 1999, p. 24). Deste modo, em meio à efervescência do contexto democrático, a tragédia coloca sob seu foco justamente o que se apresenta como o substrato da política antiga: a ação.

A tragédia tem uma linguagem marcadamente política: “neste caso, e é o caso do teatro ateniense, uma distinção ou mesmo uma oposição entre arte e política é imprudente e sem fundamento” (LANZA, 1997, p. 23).

A tragédia ateniense do V século pode ser definida como teatro político, mas em um sentido bem diferente de Piscator ou de Brecht. A política na tragédia

de Ésquilo, de Sófocles ou de Eurípides não é o resultado de uma escolha temática deliberada, e em ruptura com a tradição. Em Atenas, o teatro é constitucionalmente político, ele faz parte da vida política da cidade, muda a sua ordem, as modalidades de organização, os conteúdos (LANZA, 1997, p. 30).

Com efeito, a tragédia e seu espaço – o teatro – integra a própria noção da pólis clássica.

A tragédia não é apenas uma forma de arte, é uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários. Instaurando sob a autoridade do arconte epônimo, no mesmo espaço urbano e segundo as mesmas normas institucionais que regem as assembleias ou os tribunais populares, um espetáculo aberto a todos os cidadãos, dirigido, desempenhado, julgado por representantes qualificados das diversas tribos, a cidade se faz teatro (VERNANT, 2011, p. 10).

Corrobora essa visão, uma série de rituais cívicos que antecediam à encenação das tragédias (NETO, 2012, p. 20). O primeiro desses rituais diz respeito às libações em honra aos deuses, que eram feitas pelos generais da cidade<sup>7</sup> (Plutarco, *Vida de Címon*, 8. 7-9). O segundo movimento trata dos tributos que Atenas recolhia aos seus aliados, justamente no próprio teatro (Aristófanes, *Arcanenses*, v. 504). O terceiro ritual diz respeito ao pronunciamento público, no teatro, dos nomes dos cidadãos considerados dignos (Demóstenes, *Sobre a Coroa*, 18. 20). O quarto e último ritual versa sobre a apresentação dos órfãos de guerra, que eram listados e introduzidos à cidade como os novos membros do corpo militar (Isócrates, *Sobre a Paz*, 8, 82).

Essas cerimônias promovidas pelo Estado eram vistas por um público bem distinto da nossa audiência do teatro enquanto mero entretenimento,

---

<sup>7</sup> No grego antigo: στρατηγοί / *estratēgoí*.

marcadamente individual e impessoal. A audiência do teatro ateniense era formada pela comunidade de cidadãos com ativa vida política: os próprios assentos no teatro eram divididos pelas dez tribos que albergavam os cidadãos de Atenas, como em outros locais públicos de exercício da cidadania; na audiência estava uma grande proporção de cidadãos que deliberava questões fundamentais sobre a cidade nas assembleias e nos tribunais (NETO, 2012, p. 20).

Simon Goldhill aponta:

Que o advento do drama festival do século V é político (no sentido mais *lato* do termo), e que seus rituais específicos e linguagem são integralmente democráticos, é um ponto de partida muito recente na escrita sobre a tragédia. Isso não significa que as peças seguem alguma linha partidária democrática ingenuamente concebida, ao contrário o festival em si, em sua organização e estrutura – a despeito de suas primevas origens e posteriores desenvolvimentos – é no século V, inteiramente uma instituição da pólis democrática, que os dramas constantemente refletem sua origem em um ambiente político do século V. Os rituais pré-encenação, o financiamento, a administração do festival, o estabelecimento e mesmo os lugares da audiência, são marcadamente representativos dos ideais e práticas da democracia, e constitui o teatro como uma instituição análoga ao Tribunal e à Assembleia, três grandes instituições para a exibição dos *logoi* na cidade das palavras (GOLDHILL, 2000, p. 35).

Goldhill reforça a visão da tragédia como instituição da cidade, mantendo uma relação diria mesmo orgânica. O autor a considera no mesmo nível de importância social e simbólica de outras estruturas políades, como o Tribunal e a Assembleia. E assim faz a considerando um espaço próprio ao desempenho dos discursos – λόγοι (*logoi*). Se, por um lado, admite-se essa proposição, por outro, há que se notar que a tragédia enquanto instituição da pólis possui suas singularidades.

De fato, a tragédia é arte política, e assim a compreendemos no sentido que Christian Meier desenvolve o conceito em seu livro *De la Tragédie*

*Grecque comme Art Politique* (1991). Recorde-se que a tragédia é coetânea à emergência da dinâmica da pólis. Nesse sentido, “a reformulação dos antigos cânones da vida política ocupa a reflexão da cidade e seus expoentes, notadamente os tragedistas” (MARSHALL, 2000, p. 34). Nessa perspectiva, tanto Jean-Pierre Vernant, como Pierre Vidal-Naquet compreendem a tragédia como espaço de problematização das estruturas políades, o teatro de Dioniso durante as representações se converte em “uma espécie de assembleia ou de tribunal popular”, que tem por matéria e visa realizar um escrutínio do “pensamento social próprio da cidade no século V” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2013, p. 65).

A tragédia cumpriria uma função de pensar a cidade diante de si mesma. De:

Repor, incessantemente, o novo dentro do antigo, pensar o novo em conjunção ao antigo, e, assim fazendo, preservar vivas as velhas interrogações, os panos sombrios da realidade, fazendo-os entrar, sob uma nova figuração, no mundo novo; assim, de promover a formação deste saber ao qual o ser humano costuma se referir, melhor dito, de prover a base mental do político: a tragédia revivendo, regenerando e desenvolvendo do fundamento ético da política (MEIER, 1991, p. 57).

Esta tensão entre o novo e antigo que Meier procura evidenciar é resultado de transformações e experimentações ocorridas na pólis clássica. A tragédia grega é um evento cívico-religioso, com sensível peso na vida social dos atenienses (MARSHALL, 2000, p. 18). O trágico como manifestação simbólica e cultural faz circular no tecido social emoções, ideais, valores e mesmo sensibilidades de seu momento. “Na época de sua ascensão e declínio, o século V a. C, a tragédia não se apresentava apenas como palavra ou obra literária, mas especialmente como ação, pois era um espetáculo dramático de muito impacto” (MARSHALL, 2000, p. 19). A

tragédia é posicionada como um núcleo difusor de significados e imagens a serem compartilhados no interior da comunidade cívica, fazendo com que aquele conteúdo veiculado passasse a circular junto a um grande público e integrando um complexo cultural simbólico e comunicativo a ser partilhado entre poeta e cidadãos (MARSHALL, 2000, p. 19).

Tal representação é mediada pelo fato mítico. Ou seja, o mito na cena trágica realiza-se como um olhar distanciador que permite ao poeta trágico elaborar um debate “acerca de temas políticos e morais” próprios do universo políade (SEGAL, 1994, p. 194). Michael Zelenak afirma que, “através da tragédia, a cidade reescreve os mitos do tempo heroico, os situando em serviço da ideologia democrática” (ZELENAK, 1998, p. 11). A partir dessa perspectiva tome-se a postura de Jaa Torrano, que afirma: “a tragédia se serve do pensamento mítico, de seu repertório de imagens e de sua lógica e dinâmica próprias como os meios e forma de pensar o modo de vida política e particular dos atenienses contemporâneos” (TORRANO, 2019, p. 25).

A relação que a tragédia empreende com a pólis se trata de uma postura e função de colocar a cidade diante de si mesma. Não de forma panfletária, nem mesmo atuando como mero reflexo mecânico de seu contexto. Concordando com Pierre Vidal-Naquet, é verdade que a tragédia é um espelho, mas um espelho quebrado, que em suas ranhuras e estilhaços revela as tensões e descompassos que a cidade vive em sua dimensão histórica (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 182-183).

#### **O tema da φύσις (*phýsis*) no pensamento grego:**

A raiz da palavra φύσις (*phýsis*) está ligada ao vocábulo φυή (*phyé*), que pode designar determinados significados, que, de fato, possuem ligação. A partir de φυή (*phyé*) se pode entender o “crescimento de um belo

corpo”; “existência de bela constituição física”; “boa estrutura”; “natureza”; “índole” (DEZOTTI; MALHADAS; NEVES, 2010, p. 222). Píndaro, nas *Píticas*, usa o termo a fim de referenciar o sentido de natureza humana e caráter (Píndaro, *Píticas*, Apud Le Grand Bailly, 1950, p. 2012).

Também da mesma raiz é o verbo φύω (*phýō*), que na voz ativa pode significar “fazer nascer”; “fazer crescer”; “gerar algo”; “gerar alguém”. A voz média deste verbo, φύομαι (*phýomai*) pode assumir o significado de “ser de nascença”; “por natureza”; “ser naturalmente” (DEZOTTI; MALHADAS; NEVES, 2010, p. 226). A partir dos sentidos que observamos no verbo, tanto em sua voz ativa, como média, percebemos que carrega a ideia de formar, criar algo. Também, “fazer nascer” e “fazer crescer”, por exemplo, evocam um certo sentido de movimento, de caminho a percorrer por determinado elemento, mesmo humano.

A *Ilíada* de Homero parece apresentar o primeiro, ao menos o mais antigo, indício do verbo φύω (*phýō*), quando Diomedes inquiri sobre a linhagem de Glauco:

**Hom.**: Τυδεῖδη μεγάθυμε τί ἦ γενεὴν ἐρεείνεις;  
οἵη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.  
φύλλα τὰ μέν τ’ ἀνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ’ ὕλη  
τηλεθόωσα φύει, ἔφρος δ’ ἐπιγίγνεται ὥρη:  
ώς ἀνδρῶν γενεὴ ἦ μὲν φύει ἦ δ’ ἀπολήγει (Homero, *Ilíada*, VI, vv. 145-149).

**Hom.**: Grande filho de Tideu, por que tu perguntas sobre minha estirpe?  
A descendência dos mortais é como folhas de árvores,  
algumas o vento leva ao solo, não vivas; outras brotam  
na primavera, outra vez, por toda floresta viçosa.  
Desaparecem ou nascem os homens da mesma forma (Homero, *Ilíada*, VI, vv.  
145-149)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Tradução de Carlos Alberto Nunes, com algumas modificações por parte do autor.

No *Vocabulaire des Institutions Indo-Européens*, de Émile Benveniste, encontra-se φύσις (*phýsis*) encerrando significados como: 1) origem; 2) nascimento/nascença; 3) crescimento, forma natural; 4) natureza enquanto composição orgânica; 5) ordem natural. Comentando o conceito de φύσις (*phýsis*), Henrique Graciano Murachco coloca:

Podemos dizer que a *phýsis* significa “brotação”, isto é, o ato dinâmico de NASCER, e de BRO<sup>T</sup>TAR, é esse o seu significado básico, denotativo. E o falante grego tinha essa noção. Aquilo que os linguistas denominam “competência linguística” ou o inconsciente linguístico, que é o fiscal da identidade de um idioma. Essa competência conserva e vigia a língua para que ela não deforme, não saia do seu curso (MURACHCO, 1998, p. 14).

Por sua vez, a palavra φύσις (*phýsis*) tem o registro mais antigo na *Odisseia*, canto X, versos 302-304, em uma fala sobre a natureza de uma erva medicinal.

**Hom.: ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργεῖφόντης  
ἐκ γαίης ἐρύσας, καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.  
ρίζῃ μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος;** (Homero, *Odisseia*, X, vv. 302-304).

**Hom.: E assim, tendo falado forneceu o remédio o Argicida,  
tendo arrancado da terra e me revelou a natureza dele  
a raiz era preta e a flor parecia leite (Homero, *Odisseia*, X, vv. 302-304)<sup>9</sup>.**

Essa passagem diz respeito a um episódio na ilha de Circe, onde o deus Hermes entrega a Odisseu um remédio a ser consumido, e que deve servir como proteção aos feitiços de Circe. O conceito de natureza nesta passagem assume o sentido de determinada função de algo, a erva medicinal em questão.

---

<sup>9</sup> Tradução de Henrique Graciano Murachco.

Murachco informa que em Hesíodo não há registro algum sobre φύσις (*phýsis*) (MURACHCO, 1998, p. 15). Retomando o discurso de Diógenes Laércio, Murachco aponta que os chamados pré-socráticos escreveram obras com o título de “*Sobre a Natureza*”, e, nos fragmentos que restaram destas obras, a palavra φύσις (*phýsis*) se faz presente mais de duzentas vezes. A natureza doravante passa a significar algo mais, é propriamente o mundo, a existência, em outras palavras, tudo que brota no mundo físico. Talvez possamos dizer, a concretude da realidade. A partir deste momento, a φύσις (*phýsis*) remete a um tipo de pensamento em autores que começam “(...) a perscrutar o universo, o mundo físico que os cerca, não com uma visão mitológica-religiosa, mas empírica, leiga, horizontal” (MURACHCO, 1998, p. 17).

Esta volta que é dada coloca uma nova questão no cenário intelectual grego: do que é feito o universo, a própria existência física? Quais os princípios que regem a realidade, e como uma compreensão destes acabaria por contribuir com a elaboração de formas de pensamento cada vez mais sofisticadas?

O século V a. C. é o momento em que a ideia de natureza – φύσις (*phýsis*) – e a reflexão que incide sobre tal tópico vêm em direção ao universo do humano. Segundo Adkins (1970, p. 79), neste século se instaura um pensamento que discute a natureza humana pelo uso da palavra φύσις (*phýsis*). Na literatura grega clássica, φύσις (*phýsis*) aparece organicamente vinculada com a questão do parentesco, embora não pareça encerrar uma ideia de fixidez. Por exemplo, na tragédia *Ajax* de Sófocles, há uma relação entre a noção de φύσις (*phýsis*) e a possibilidade e mesmo necessidade de educá-la. Ajax fala ao seu filho,

Aj.: αἴρ' αὐτόν, αἴρε δεῦρο: ταρβήσει γάρ οὐ  
νεοσφαγὴ που τόνδε προσλέύσσων φόνον,  
εἴπερ δικαίως ἔστ' ἐμὸς τὰ πατρόθεν.

ἀλλ’ αὐτίκ’ ὡμοῖς αὐτὸν ἐν νόμοις πατρὸς  
δεῖ πωλοδαμνεῖν κάξομοιοῦσθαι φύσιν (Sófocles, *Ajax*, vv. 545-549).

**Aj.:** traze-o, traze-o aqui! Pois não se assustará  
olhando talvez para esta cruentação recém-chegada,  
se de fato é meu, se sou sua origem paterna.  
Mas imediatamente nas rudes leis do pai  
deve-se educa-lo e assemelhá-lo a minha natureza (Sófocles, *Ajax*. vv. 545-  
549)<sup>10</sup>.

Há duas camadas de sentido nesta citação. Primeiramente, percebemos que Ajax fala de um determinado comportamento a ser esperado de seu filho segundo sua ascendência. Em outras palavras, é compreender que a forma do agir humano, sua marca na existência, liga-se a algo herdado das gerações anteriores. Também há nesta citação um laço entre as palavras πωλοδαμνεῖν (*pōlodamneîn*) e φύσιν (*phýsin*). O primeiro termo é o verbo “adestrar”, costumeiramente usado para referenciar o adestramento de animais, mas também pode assumir o sentido de formação, ou mesmo educação de uma pessoa.

Assim, πωλοδαμνεῖν (*pōlodamneîn*) – digamos formar – é uma etapa fundamental na constituição da φύσις (*phýsis*). A aceitação de que o humano possua elementos herdados não implica em um abandono do cuidado com o que deve ser cultivado, feito a brotar. Este brotar de uma essência pode ser moldado, ensinado em confluência com algo que parece inato, mas não determinante.

Adkins (1970, p. 83) coloca que no pensamento grego do século V a.C. há um espaço em que é possível pensar o comportamento humano como não subserviente à φύσις (*phýsis*), ao menos não de forma totalitária. A natureza humana, sintetizada no conceito de φύσις (*phýsis*), no

---

<sup>10</sup> Tradução de Flávio Oliveira.

século V a. C., liga-se às noções de nascimento e criação (ADKINS, 1970, p. 84). É como se fosse possível pensar a vida do homem sendo um constante movimento de nascimento, ou brotação, como dito anteriormente. Etapas que venham a constituir um todo mediante processos de cuidado, e mesmo educação.

As práticas e o pensamento democrático registravam uma nova forma de vida, uma inédita maneira de organização do convívio, sintetizada na política. Uma forma isonômica de observar o campo do social abre o caminho para os questionamentos em relação às formas tradicionais, ou arcaicas, de conceber o próprio humano e a realização de sua existência.

Foi nesse contexto que a ideia de natureza humana se tornou um dos principais argumentos de filósofos, oradores, historiadores, políticos, médicos, que procuravam compreender o mundo e orientar a ação humana. A partir de então, os cognatos de *phýein*, principalmente *phýsis*, passaram a resumir em si as diversas interpretações da realidade do mundo e do homem (VARGAS, 2007, p. 100).

A realidade que se abre instaura uma nova visão e imagem do mundo, da realidade, e do próprio humano e sua inserção no universo. Assim, uma nova compressão do humano passaria também por igual nova forma de estabelecer uma reflexão sobre aquilo que se chama natureza humana, φύσις (*phýsis*) (VARGAS, 2007, p. 101). Adkins (1970, p. 86) nos indica que o homem grego de então poderia pensar que isto que se chama natureza humana seria fruto da educação que cada humano recebera.

De todo modo, é um sentido de não fixidez que se inaugura no horizonte intelectual grego no que tange ao debate sobre a natureza humana.

Em Demócrito, vê-se “a natureza e a instrução se assemelham, pois a instrução transforma o homem, mas, transformando-o, cria-lhe a natureza”<sup>11</sup> (Demócrito, *Fr. 68 B33*). Na passagem, a natureza humana – φύσις (*phýsis*) – se assemelha e mesmo pode ser fruto da educação ou instrução – διδαχή (*didakhé*). Se pela instrução, a φύσις (*phýsis*) pode ser mudada, ou mesmo criada, podemos pensar que nesta forma de pensamento mesmo que se admitam elementos inatos ao humano, não é o mesmo que os ver como uma via única a condicionar todo e qualquer comportamento e ação. O fragmento de Demócrito também indica a possibilidade de pensar o homem em termos de uma indeterminação ontológica (MARIZ, 2015, p. 152). Ou seja, há no humano uma indeterminação que lhe é própria, que lhe é consubstanciada. Tal indeterminação permite questionar qual o espaço da formação, da educação na constituição do humano.

Com efeito, Kerferd aponta que o termo φύσις, se, por um lado, era usado para descrever a totalidade da realidade do mundo concreto, ou físico, por outro, “(...) cedo começou também a ser usado para referir à constituição ou conjunto de características de uma coisa particular, ou classe de tais coisas, especialmente uma criatura viva ou uma pessoa, como na expressão ‘a natureza humana’” (2003, p. 189).

O autor ainda recorda que o conceito, se por um lado, remete ao aspecto do inato, por outro, não deve haver uma implicância de um estatuto de inflexibilidade. Há termos cognatos à φύσις (*phýsis*) que passam uma imagem de movimento. O verbo φύειν (*phýein*) que pode designar nascer, criar, brotar, crescer, por exemplo, coloca no horizonte uma ideia de processos em que a mudança não é descartada.

---

<sup>11</sup> No texto grego: “ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυθμίζει τὸν ἄνθρωπον, μεταρυθμοῦσα δὲ φυσιοποεῖ”. O Fragmento se encontra em Clemente de Alexandria, na obra *Stromata*.

Por isso, provavelmente, a palavra *phýsis* era muitas vezes percebida como ao mesmo tempo uma espécie de nuança, resultante da consciência de uma certa tendência naquele sentido, e é frequentemente usada para coisas que são do jeito que são porque cresceram ou se tornaram desse jeito (KERFERD, 2003, p. 190).

O próprio Aristóteles fala em um aspecto dinâmico da φύσις (*phýsis*) em sua obra *Metafísica*. “De que se disse fica claro que a natureza, e seu sentido originário e fundamental, é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas e por sua essência” (Aristóteles, *Metafísica*, V. 1015a). O personagem Protágoras no diálogo platônico de mesmo nome fala da saga humana através de um discurso mítico, em que considera a natureza humana não como dado definitivo, mas passível de ser agregado, mesmo transmutado (Platão, *Protágoras*, 320c8-322d5). Comentando as colocações de Protágoras, Kerferd expõe,

Quando os primeiros homens vieram à luz do dia, estavam suficientemente equipados com qualidades inatas que os capacitam a se abrigar, alimentar-se e vestir-se. Mas viviam separados uns dos outros e, por causa de sua inferioridade física, eram perigosamente vulneráveis aos ataques das feras. Para autoproteção, tentaram se unir formando grupos. Mas, quando juntos, passaram a agir injustamente uns em relação aos outros – os grupos se desintegraram e eles continuaram a ser destruídos. Então Zeus enviou as duas virtudes morais, *aidos* e *dike* – respeito mútuo e equidade ou justiça –, para serem distribuídas de modo que todos tivessem o seu quinhão (KERFERD, 2003, p. 214).

Neste sentido, a φύσις (*phýsis*), como natureza humana sendo composta por uma série de elementos que de fato podemos chamar por inatos, não seria suficiente no próprio processo de desenvolvimento humano (KERFERD, 2003, p. 214). Não em um sentido que o humano constantemente cria a si mesmo e impõe novas exigências mediante novas formas de conceber a si mesmo, e novas formas de convívio.

Com efeito, há aqui uma relação – mais ou menos tensa – entre cultura e natureza. A natureza pode ser encarada como elemento imutável, ou mesmo possuindo alguma abertura para o fator de transformação, mas é certo que cada cultura desenvolve sua noção de natureza, ou mesmo noções de natureza. Para nós, isto é evidente, devido ao desenvolvimento de uma ideia radical de alteridade que a sociedade moderna liberal engendrou.

Não se afirma que entre os gregos haja uma completa e inexorável ruptura entre cultura e tradição. A natureza humana pensada como herança de condutas ética e morais não está por completo fora do universo intelectual grego do século V a. C. Contudo, há o inaugurar de formas de pensamento que observam a φύσις (*phýsis*) não como fator determinante, mas habitando um espaço de maleabilidade. É mesmo impossível dizer quantas pessoas pensavam no mesmo sentido de Protágoras, mas, de todo modo, a expressão de sua visão nos mostra a possibilidade de formas de pensamento que estariam em voga. Um horizonte interpretativo da realidade humana.

#### **A φύσις (*phýsis*) de Neoptólemo como problema ético e político:**

Dando sequência à análise proposta, toma-se como objeto de reflexão a tragédia *Filoctetes* de Sófocles. Encenada no ano de 409 a. C. e vencedora da Dionisíaca daquela ocasião. Há muitas formas de realizar uma leitura de um poema dramático, diversas chaves de leitura possíveis e múltiplos enfoques podem ser dados ao texto trágico, seja qual for. No presente caso, opta-se por problematizar a tragédia em questão tendo como fio condutor a questão da φύσις (*phýsis*).

O *Filoctetes* de Sófocles pertence ao grupo de tragédias que possuem como fundo o ciclo troiano. Cronologicamente o drama se passa ao final

da Guerra de Tróia. Tem como cenário a ilha de Lemnos. Seus personagens contam em quatro: Odisseu, Neoptólemo e Filoctetes e Héracles que surge nos últimos versos como *deus ex-machina*. Somando-se a eles há o Coro, composto por marinheiros, e um personagem mercador (marinheiro disfarçado, a mando de Odisseu) que aparece muito brevemente. No entanto, aqui interessará apenas os quatro personagens indicados acima, com um foco um pouco maior em Neoptólemo.

Filocetes é o herói arqueiro que outrora herdou o arco e as flechas de Héracles. Na tradição épica, encontra-se referências a Filoctetes. Na *Ilíada* (vv. 716-725), conta-se que o filho de Poiante está entre os heróis que partiram para Tróia, e comanda sete naus com cinquenta homens em cada. Esses versos também informam que Filoctetes foi ferido no pé por uma serpente e deixado na ilha de Lemnos, sofrendo. Na *Odisseia* (vv. 188-190; vv. 219- 220), há duas breves menções a Filoctetes. Na primeira é dito que ele é um herói que voltou de forma gloriosa após a guerra contra o país de Príamo. Na segunda, Filoctetes é qualificado como o melhor arqueiro.

Sófocles trabalha e adapta esse material. Desses dados, talvez o mais importante a Sófocles seja a chaga de Filoctetes. Por ser um ferimento que não cessa, sua vítima grita incessantemente e sua ferida exala mal cheiro. Fazendo o arqueiro ser um peso inútil na armada. Aproveitando um momento de sono do homem enfermo, Odisseu em conluio com os Atridas abandona Filoctetes na ilha deserta de Lemnos. Dez anos se passam, a Guerra de Troia já conta seu décimo ano, os gregos não conseguem derubar Tróia, no entanto, por intermédio do adivinho Heleno, os aqueus descobrem que a vitória só virá após o retorno de Filoctetes às suas fileiras. Para Lemnos partem Odisseu acompanhado por Neoptólemo. E ação da tragédia em questão começa quando esses dois homens aportam na ilha.

Cabe dizer que, ao que tudo indica, a introdução de Neoptólemo na trama é uma inovação de Sófocles (Dion Crisóstomo, *Discurso 52*, p. 621). Anteriormente, tanto Ésquilo como Eurípides produziram suas versões dramáticas do *Filoctetes*, ambas anteriores a Sófocles. Nenhuma dessas peças chegou aos dias de hoje. Porém, segundo fragmentos e comentários tardios, em Ésquilo, desconhece-se a data, o enredo se concentra na relação entre Filoctetes e Odisseu. Já nos versos de Eurípides, que datam de 431 a. C. e compunham a trilogia vencedora da Dionísia, por meio dos fragmentos e comentários, o texto parece focar nas relações entre Odisseu e Filoctetes e mantendo como pano de fundo a discussão sobre a identidade e reconhecimento grego diante do outro (troianos) (KAMERBEEK, 1980, p. 2-6).

Como se verá, a introdução de Neoptólemo é fundamental para discutir o problema proposto. Como já aludido, todo desenvolvimento do drama se dá em Lemnos, e evolui sobre as intensas e tensas relações que se dão entre Odisseu, Neoptólemo e Filoctetes. Por desígnio divino, Odisseu sabe que deve buscar Filoctetes, mas não pode se apresentar face a face, pois abandonou o arqueiro na ilha, a sua própria sorte. Assim, planeja um estratagema que necessita do auxílio do jovem Neoptólemo, filho do mais caro dos heróis gregos, Aquiles. Por sua vez, Filoctetes vive na ilha por dez anos, só e com uma chaga que nunca cura. Seu estado é quase bestial, vive entre a humanidade e a selvageria e apenas se mantém por deter o arco e as flechas invencíveis.

O desejo de Odisseu é fazer Neoptólemo convencer Filoctetes a retornar ao exército grego. No entanto, o plano não pode ser desempenhado de forma honesta e clara. Odisseu sabe que Filoctetes vive com um grande rancor e ressentimento em relação aos aqueus. Assim, Neoptólemo deve seguir o argumento astucioso de Odisseu. Com efeito, se estabelece um conflito ético ao longo de todo o drama, uma vez que Neoptólemo, em um

primeiro momento, resiste, mas acaba cedendo ao plano. E a partir da segunda parte da peça acaba por revelar toda a verdade a Filoctetes, e passa a contradizer Odisseu.

São três homens diante de um problema a ser resolvido:

Como levar a Troia Filoctetes, um herói inflexível, que se recusa a ceder? Persuadindo-o? Por meio da astúcia? Empregando a força? Filoctetes é uma peça que discute estratégias de persuasão e suas relações com a fraude e com o emprego da coação física (OLIVEIRA, 2008, p. 14).

O drama não apresenta grandes ações, e se foca no conflito entre os três personagens – Odisseu, Neoptólemo e Filoctetes –, que empreendem diferentes formas éticas de conduzir sua ação diante do problema principal. Oliver Taplin comenta sobre o *Filoctetes*: “uma peça de relacionamentos e de comunicação. E não de grandes façanhas” (TAPLIN, 1971, p. 26).

Admitindo a ideia de que a grande força desse drama sofociano reside no conflito ético entre três de seus personagens, olhando com mais atenção a figura de Neoptólemo é possível retirar reflexão sobre a questão da φύσις (*phýsis*). Após o diálogo inicial entre Odisseu e Neoptólemo, que vai dos versos 1 ao 54, Odisseu apresenta seu plano entre os versos 55 e 85. Odisseu afirma: “De Filoctetes tu precisas / a alma roubar palavras proferindo” (Sófocles, *Filoctetes*, vv. 55-56)<sup>12</sup>. No verso 77, Odisseu diz: “Por isso é preciso nisso mesmo seres astucioso...”. É σοφισθῆναι (*sophisthēnai*) o termo usado para astucioso. O conceito possui relação com σοφός (*sophós*), que no século V a. C. oscilava em uma ambiguidade de significados. Por um lado, poderia designar um tipo de sábio que visa a prudência, o julgamento ponderado e uma ação reta decorrente. Por outro,

---

<sup>12</sup> A tradução das passagens de *Filoctetes* são de Fernando Brandão dos Santos.

estava ligado às práticas, argumentos e astúcia considerada sofística, moralmente questionável pelo olhar da tradição (BLUNDELL, 1991, p. 191). Adkins afirma que σοφός (*sophós*), na tradição platônica e filosófica, é usado no sentido de “sábio”. No entanto, no século V a. C., e em um contexto não-filosófico o termo é frequentemente referido para expressar algo que se aproxima de “esperteza”, “astúcia” ou “inteligência” (ADKINS, 1972, p. 101). “Assim, a escolha do termo *sophós* por Sófocles é significativa, já que proferida por um Odisseu que relativiza o valor da verdade, ela carrega uma conotação de armadilha para Neoptólemo” (DAGIOS, 2012, p. 69).

Ainda no mesmo conjunto de versos, Odisseu se dirigindo a Neoptólemo diz: “Sei também que não é de tua natureza / dizer essas coisas nem maquinar coisas sórdidas, / mas, certamente é doce tirar lucro da vitória” (Sófocles, *Filoctetes*, vv. 79-82). Sófocles aqui introduz o termo φύσει (*phýsei*) em um claro sentido de natureza humana. Na sequência é o próprio Neoptólemo que fala sobre o tema:

**Ne.**: ἐγὼ μὲν οὖς ἄν τῶν λόγων ἀλγῶ κιλύων,

Λαερτίου παῖ, τούσδε καὶ πράσσειν στυγῶ:

ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ τέχνης πράσσειν κακῆς,

οὔτ’ αὐτὸς οὕθ’, ὡς φασιν, οὐκέφύσας ἔμε.

ἀλλ’ εἴμ’ ἐτοῦμος πρὸς βίαν τὸν ἄνδρ’ ἄγειν

καὶ μὴ δόλοισιν: οὐ γὰρ ἐξ ἐνὸς ποδὸς

ἡμᾶς τοσούσδε πρὸς βίαν χειρώσεται.

πεμφθείς γε μέντοι σοὶ ξυνεργάτης ὁκνῶ

προδότης καλεῖσθαι: βούλομαι δ’, ἄναξ, καλῶς

δρῶν ἐξαμαρτεῖν μᾶλλον ἢ νικᾶν κακῶς (Sófocles, *Filoctetes*, vv. 85-95).

**Ne.**: As palavras que me afligem ouvir,

filho de Laertes, também detesto praticá-las,

pois não fui feito para praticar nenhum artifício sórdido,

nem eu mesmo nem, como dizem, aquele que me gerou.

Mas estou pronto a levar o homem à força  
 e não com astúcias, pois ele, com um único pé,  
 não poderá submeter a tantos de nós.  
 Enviado a ti, na verdade, como ajudante, temo  
 ser chamado traidor, prefiro, no entanto, senhor, falhar,  
 agindo de modo nobre, a vencer sordidamente (*Sófocles, Filoctetes*, vv. 85-  
 95).

Neoptólemo sustenta seu argumento recorrendo ao seu caráter, que afirma ter herdado de seu pai Aquiles. Para o próprio jovem, sua natureza é um impedimento ético a agir como Odisseu quer proceder. Neoptólemo reforça que tanto ele, como quem o gerou, não existem para ações questionáveis. No seguimento dos mesmos versos, Neoptólemo evoca a tradição heroica aristocrática: primeiro, tem em mente agir usando a força guerreira. Segundo, diz ser melhor falhar e manter o caráter nobre, do que vencer sordidamente. Para Jacques Jouanna, em *Filotetes*, Sófocles propõe colocar sob discussão o que pode acontecer quando a natureza heroica hereditária éposta sob teste na realidade (JOUANNA, 2018, p. 328). Ainda Jouanna:

De todos os personagens criados por Sófocles, Neoptólemo é aquele que a natureza é a mais prestigiosa, sendo ele filho de Aquiles, o melhor dos aqueus da primeira geração que foi lutar a segunda guerra de Troia. Sua filiação é ressaltada no começo da tragédia – quando Odisseu se direciona a ele pela primeira vez, o chamando de “filho do homem mais nobre entre os gregos, Neoptólemo filho de Aquiles – e assim segue sendo chamada ao longo do drama. Neoptólemo introduz a si mesmo a Filoctetes como filho de Aquiles (JOUANNA, 2018, p. 328).

Neoptólemo aceita seguir o plano de Odisseu. Trilhar a via do engodo. No entanto, vale ressaltar que mesmo assim há um desconforto e uma tensão em atuar dessa forma. O que pode ser compreendido quando no

verso 120 Neoptólemo diz: “Seja! Farei, abandonando todo o escrúpulo”. No texto original o que designa escrúpulo é *αἰσχύνη* (*aiskhúnē*), que pode ser traduzida por vergonha ou desonra. Isto está de pleno acordo com sua natureza heroica, uma vez que uma das características do heroísmo aristocrático é seu senso de honra perante o grupo. Aquiles, justamente pai de Neoptólemo é o maior exemplo dentre os gregos.

O drama segue seu desenvolvimento, até que na altura do verso 896 Neoptólemo retrocede, deixa transparecer seu impasse e passa então a revelar o plano a Filoctetes. O arqueiro se vê mais uma vez vítima de uma trama sórdida, sua dor física é complementada pelo ferimento que também é feito em sua alma e caráter. Desse momento em diante o que a peça apresenta são os apelos de Filoctetes ao filho de Aquiles, que esse ajude de acordo com a natureza que certamente herdara de seu pai. O que Filoctetes mais quer é apenas ser levado para sua casa, nada quer com a causa grega, despreza a glória guerreira, pois já não é seu mundo.

Filocetes se enche de fúria, que chega a níveis muito elevados quando Odisseu retorna à cena. Filoctetes tenta se matar e também matar Odisseu (Sófocles, *Filoctetes*, vv. 1002-1003; v. 1299). É impedido por Neoptólemo, mas não com força física, ou astúcias. Neoptólemo usa agora a persuasão clara. Parece ser possível afirmar que sua natureza foi reatualizada, ao mesmo tempo que é tributário da herança moral de seu pai, também afirma os valores da pólis e do mútuo agir visando um bem comum.

O *Filoctetes* tem êxodo entre os versos 1409 e 1471, com a aparição de Héracles como *deus ex-machina*. O deus ordena que Filoctetes seja integrado ao contingente grego, que lute lado a lado de Neoptólemo, derrubando Troia e sendo curado de sua ferida.

A voz de Héracles traz para o mundo dos homens a palavra divina, reorganizando o espaço e devolvendo cada um a seu lugar. As armas recuperaram a sua função de instrumento para conquista de algo maior. Acima de tudo está a

piedade (*eusébeia*, 1443) que não se acaba com os mortais e se confunde com o próprio Zeus (SANTOS, 2019, p. 95).

Fernando Brandão dos Santos destaca a *εὐσέβεια* (*eusébeia*) no discurso de Héracles. O deus ao reintegrar Filoctetes e justamente ao lado de Neoptólemo, “estabelece, assim, um discurso que concilia o novo com o antigo” (SANTOS, 2019, p. 95). A *εὐσέβεια* (*eusébeia*), que pode ser traduzida como piedade religiosa, também pode ser entendida como o valor de respeito mútuo entre os cidadãos na pólis clássica.

Com efeito, é possível ver que Neoptólemo está entre a natureza e a cultura. Uma oposição que ocorria em Atenas ao final do século V a. C., e visava inquirir qual formação, qual educação, qual cultura era necessária aos cidadãos. Um debate candente, presente na pólis de quando da encenação do *Filoctetes*. Em um artigo, Fernando Brandão dos Santos resume em poucas e certeiras palavras o debate que aqui se julga possível apreender do *Filoctetes*: “como pode se dar a formação ou a transmissão de caráter no ser humano” (SANTOS, 2019, p. 87). O tema estava presente na cultura comum grega, seja na tese da decadência das raças de Hesíodo, ou nas reflexões sobre o homem virtuoso de Aristóteles. Tucídides, mais contemporâneo a Sófocles, também discorreu sobre essa temática (III. 70-85).

Mantendo a concepção de que a tragédia é arte política, a leitura que aqui se faz do *Filoctetes* de Sófocles propõe que o drama apresenta no teatro a figura de um jovem em processo de maturação de seu caráter. Sendo exposto a paradigmas de conduta frontalmente opostos – Odisseu e Filoctetes.

A tragédia é o grande momento da educação pública em que a cidade atualiza a tradição e apresenta atualizados as suas referências e os seus valores aos seus cidadãos. A tragédia não oferece modelos de conduta, mas mostra conflitos, contradições, erros de avaliação e obstinações fatídicas, que estimulam a

reflexão e põem em questão os paradigmas tradicionais. Os heróis mitológicos, personagens da epopeia, são colocados no contexto e na perspectiva do Estado democrático de Atenas, numa sobreposição de épocas, de instituições e de práticas sociais, que por um lado ressaltam a inadequação de certas condutas aristocráticas – como a soberba (*hýbris*), a ousadia (*tólma*) e a obstinação (*authadía*) – e, por outro lado, reatualizam outros valores tradicionais, comunicando-lhes um novo sentido e novas ressonâncias, eminentemente democráticas – como a moderação (*sophrosýne*) e a prudência (*phrónesis*) (TORRANO, 2019, p. 26).

A imagem de Neoptólemo construída por Sófocles é menos um parâigma fechado, e mesmo panfletário, mas antes é a dramatização das tensões que habitam a própria pólis. A cidade vive esse constante questionamento sobre seus valores, seu passado, compasso e descompasso estão sempre presentes. Pierre Vidal-Naquet faz uma pergunta ao herói Ajax na tragédia de mesmo nome, de Sófocles, mas é uma questão que também pode ser colocada ao *Filoctetes*: qual o lugar do herói homérico na cidade? Ao concentrar esse questionamento sobre Neoptólemo percebe-se sua potencialidade.

O jovem deve realizar uma escolha: manter-se fiel ao legado heroico e inflexível de seu pai Aquiles, ou assumir o que é apresentado por Odisseu, que a astúcia tudo pode e tudo move. Se é possível arriscar uma interpretação à título de encerramento, diria que nenhuma das opções é de fato efetivada. Neoptólemo realiza uma síntese, mas superando elementos presentes nos dois campos, fazendo emergir algo novo<sup>13</sup>. De seu pai mantém o senso de honra, mas nega a inflexibilidade. De Odisseu conserva a necessidade de agir para um bem comum maior, desde que isso não seja feito

<sup>13</sup> Para uma visão contrária a que foi apresentada nesse capítulo indica-se as obras clássicas de dois eminentes helenistas de matriz germânica: *A Tragédia Grega* de Albin Lesky (1964), e *A Tragédia Grega* de Max Pohlenz (1954). O argumento de ambos, no que diz respeito à figura de Neoptólemo no *Filoctetes* é de que o jovem reencontra sua natureza tal como deveria ser.

sob bases fraudulentas. Neoptólemo, assim, se apresenta como um novo herói da cidade isonômica.

Os gregos antigos não conheciam uma concepção de subjetividade tal qual a nossa. Uma ideia de “eu” introspectivo. Nesse sentido, os conflitos vividos por Neoptólemo não são apenas dele, não se encerram em sua subjetividade. Antes, nesse personagem estão contidas crises que a própria cidade experiencia e vive hodiernamente. A pólis representa a si mesma pelas ações e pensamentos dos personagens no teatro de Dioniso.

Em suma, a tragédia *Filoctetes* apresenta à pólis um conflito que fala de perto a sua constante necessidade de educar e formar suas novas gerações. A cidade busca sempre a unidade, mas trata-se de um ideal. A realidade social é sempre fragmentada e tensa. A peça em questão ao ser posta no teatro de Dioniso suspende por um momento o tempo social, do cotidiano, a fim de discutir as estruturas da própria vivência social políade. A presença do debate sobre a φύσις (*phýsis*) no *Filoctetes* é uma dentre as possíveis chaves de leituras que o drama propicia.

## Referências

- ALEXANDRIA, Clemente de. Stromata: Cultura e Religión. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1996.
- ADKINS, Arthur. From many to the one: a study of personality and views of human nature in context of greek society, values and beliefs. Claredon Press: Oxford, 1970. New York: Cornell University, 1970.
- ADKINS, A. W. H. Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece: from Homer to the end of the fifth century. New York: The Norton Library, 1972.
- ARISTOPHANES. Aristophanes Comoediae. In: HALL, F.W.; GELDART, W. M. (eds.). Aristophanes, v. 2. Oxford: Clarendon Press, 1907. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0023%3Acard%3D496>.

- ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. São Paulo: Hucitec, 1995.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BAILLY, Anatole. *Le grand Bailly: dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias*. Vol. II: Poder, Direito, Religião. Campinas: UNICAMP, 1995.
- BLUNDELL, Mary. *Helping friends and harming enemies enemies: a study in Sophocles and greek Greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- CHRYSOSTOM, Dio. *Discourses*. trad. J. W. Cohoon. 4. ed. Cambridge: University Press, 1971.
- DAGIOS, Mateus. *Neoptólemo entre a cicatriz e a chaga: lógos sofístico, peithó e areté na tragédia Filoctetes de Sófocles*. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2012.
- DEMOSTHENES. *Demosthenis. Orationes*. ed. S. H. Butcher. Oxonii.e Typographeo Clarendoniano. 1903. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0071%3Aspeech%3D18%3Asection%3D120>.
- GOLDHILL, Simon. *Civic Ideology and the problem of difference: the politics of Aeschylus Tragedy, once again*. Jornal of Hellenic Studies, v. 120, p. 34-56, 2000.
- HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução e notas Mario Gama Kury. Brasília: EDUNB, 1985.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Cristian Werner. São Paulo: Casac Naify, 2014.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.
- ISOCRATES. *Isocrates with an English Translation in three volumes*, by George Norlin, Ph.D., LL.D. Cambridge, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1980. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0144%3Aspeech%3D8%3Asection%3D82>.
- JOUANNA, Jacques. *Sophocles: a study of his theater in its political and social context*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

- KAMERBEEK, Jan Coenraad. Philoctetes, in The Plays of Sophocles, commentaries VI. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- KERFERD, George. O movimento sofista. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- LANZA, Diego. Le Tyran et son Public. Paris: Édition Belin, 1997.
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. Dicionário grego-português Vol. IV. Cotia: Ateliê Editorial, 2010.
- MARSHALL, F. Édipo Tirano: a Tragédia do Saber. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2000.
- MARIZ, Débora. O caráter da ação humana no pensamento de Demócrito. Revista Ética e Filosofia Política. n.18, pp. 150-157, 2015.
- MEIER, C. De la Tragédie Grecque comme Art Politique. Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- MURACHCO, Henrique Graciano. O conceito de physis em Homero, Heródoto e nos pré-socráticos. HYPNOS, São Paulo, n, 2, 1998. pp. 12-35.
- NETO, Felix Jácome. A Tragédia Grega era uma Instituição Ideológica da Democracia Ateniense? Notas Sobre o Debate da Função Social do Drama Grego. II COLÓQUIO DE HISTÓRIA E ARTE. Anais. Recife, p. 18-25, maio. 2012.
- OBER, Josiah. Origins of Democracy in Ancient Greece. California: University of California Press, 2007.
- OLIVEIRA, Flávio Ribeiro de. Apresentação. In: SÓFOCLES. Filoctetes tradução, introdução e notas Fernando Brandão dos Santos. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 13-17.
- Platão. Protágoras. Tradução e notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledo Íñigo, C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos.
- PLUTARCH. Plutarch's Lives. with an English Translation by. Bernadotte Perrin. Cambridge,
- MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1914. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0017>.
- SANTOS, Fernando Brandão. Physis e civilização em cena: Filoctetes de Sófocles. In: SILVA, M. de F.; FIALHO, M. do C.; AUGUSTO, M. das G. de M. Casas, património, civilização

- Nomos versus physis no Pensamento Grego. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019. p. 85-99.
- SEGAL, Charles. O ouvinte e o espectador. In: VERNANT, J.-P. (org.). O homem grego. Lisboa: Presença, 1994. p. 175-198.
- SÓFOCLES. Filoctetes. Tradução, introdução e notas Fernando Brandão dos Santos. São Paulo: Odysseus, 2008.
- SÓFOCLES. Aias. Apresentação e tradução Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- TAPLIN, Oliver. Significant Actions in Sophocles' Philoctetes. Greek, Roman and Byzantine Studies, XII, p. 25-44, 1971.
- TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso. Tradução de Mário Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- TORRANO, Jaa. A máquina trágica de pensar política. Opiniões, São Paulo, v. 14, p. 22-32, 2019.
- ROMILLY, Jacqueline. de. A tragédia grega. Lisboa: Edições 70, 1999.
- VARGAS, Anderson Zalewski. Guerra, stasis e natureza humana na Guerra dos Peloponésios e Atenienses de Tucídides. In: Fábio Vergara Cerqueira [et al.]. Guerra e paz no mundo antigo. Pelotas: Laboratório de ensino e pesquisa em Antropologia e Arqueologia; Instituto de memória e patrimônio, 2007.
- VERNANT, Jean-Pierre. As Origens do Pensamento Grego. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e Tragédia na Grécia Antiga. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. Os gregos, os historiadores e a democracia. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- ZELENAK, Michael. Gender and politics in greek tragedy. New York: Peter Lang, 1998.

## O Guerreiro, O Efebo e o Abandonado: O Drama Heroico em *Filoctetes*, de Sófocles

*Isadora Dutra de Freitas*<sup>1</sup>

O presente capítulo é resultado da pesquisa realizada para o Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado em 2016. Nossa análise versa sobre a leitura e interpretação da tragédia grega *Filoctetes*, escrita por Sófocles no século IV a.C.. Sob a luz da investigação historiográfica, analisamos os personagens e argumentos da obra conforme a contextualização dos elementos. Ou seja, antes de interpretarmos o sentido histórico do drama, debruçamo-nos ao estudo do cenário político, social, cultural e religioso da Grécia desse período. Para isso, realizamos um intenso diálogo historiográfico a partir de um exaustivo levantamento das principais referências produzidas sobre nosso objeto. Após apresentação do panorama sócio-político ateniense e das principais características da tragédia sofociana, nos debruçamos sobre a análise dos heróis da peça. Enfatizando suas particularidades e, sobretudo, ambiguidades, é possível estabelecer relações entre os protagonistas e modelos de comportamento típicos da *pólis* grega. Portanto, iremos analisar qual a importância política do teatro e situar a temporalidade dos heróis de *Filoctetes*: compreendendo sobre qual período representavam, Homérico ou Clássico. Enfim, analisar cada um dos três personagens que compõem a obra, de modo que possamos, separadamente, entender como estão concebidos e o que representam dentro do contexto da *pólis*.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História pela Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS/CNPq).

## 1. A Tragédia Grega: um contexto histórico

O teatro grego surgiu no período clássico sendo considerado uma instituição específica da *pólis* grega. Assim, é importante situar as principais características do período, a fim de compreender como esse fenômeno mobilizava a sociedade: qual a situação política, social e intelectual que se vivia? Deste modo, é possível compreender as reflexões propostas pelos dramaturgos, de forma que a tragédia seja entendida não apenas nos aspectos cultural e religioso, mas também na sua força como instituição política. Logo, o aspecto temporal é crucial para o entendimento das tragédias e comédias gregas, sobretudo pelas importantes transições políticas, sociais e econômicas que assolararam o período analisado. Entre os séculos VII e VI a.C., Atenas passou a sofrer modificações em virtude da crise que havia atingido. Assim, as reformas políticas instituíram um conjunto de leis que solidificaram a democracia.

Para o nosso objeto, cabe compreender o século de Péricles, pois foi ele que "(...) fez do teatro em Atenas uma verdadeira instituição política" (EFFENTERRE, 1979, p.124). Neste momento, especificamente o século V, Atenas viveu um "período de ouro", tornando-se a principal cidade grega e o berço da democracia. Como Claude Mossé ressalta, é no contexto de Péricles que a participação política é estendida até às parcelas com menor poder aquisitivo. A grande inovação deste político é, portanto, fazer da democracia um fenômeno mais empírico, no sentido que esta fizesse parte do cotidiano ateniense. Ademais, para que fosse possível a consolidação da democracia, foram precisas mudanças profundas no pensamento grego. Neste momento, a *palavra* passou a ser soberana, por meio das leis instituídas, e o debate passa a ser a principal atividade política dos cidadãos. Novos princípios foram inseridos nos valores morais exaltados pelos gregos, de forma que o herói da tragédia se diferenciasse do herói dos poemas homéricos.

Deste modo, portanto, a crise que se estabeleceu nas cidades gregas foi uma das causas dessas transições. Para Jean Pierre Vernant, estas mudanças que ocorreram no pensamento grego advêm de diferentes fatores, porém, o seu ponto de ação diz respeito, especialmente, às instituições democráticas:

O esforço da renovação atua em muitos planos: é ao mesmo tempo jurídico, político, econômico; sempre visa restringir a *dynamis* dos *gene*, quer fixar um limite à sua ambição, à sua iniciativa, ao seu desejo de poder, submetendo-os a uma regra geral cuja coação se aplique igualmente a todos (VERNANT, 2002. p.79).

Vernant reitera que, neste novo modelo que traz a palavra e a democracia como soberanas, o conceito de isonomia será imprescindível. Assim, tendo a "(...) igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder" (VERNANT, 2002, p.65), a figura do *basileus* passou a ser combatida. Aqueles que tentarem governar acima das leis seriam denominados tiranos e veemente criticados no plano cívico. O herói trágico, por exemplo: "(...) teve que quebrar o orgulho dos nobres e procura livrar sua pátria da *hybris* do tirano, o passado 'heroico' parece muito próximo e muito vivo para que se possa, sem risco, expô-lo em cena como espetáculo" (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.4-5).

Esta restrição "a *dynamis* dos *gene*", ressaltada por Vernant, significa a diminuição no poder monopolizado pelas famílias aristocráticas. Nesse período, a figura do tirano e suas representações passaram a ser combatidas, o que podemos ver especialmente através da figura dos hoplitas. Consequentemente, os guerreiros da *pólis* grega possuíam valores diferentes daqueles heróis homéricos. Sobre o herói das epopeias, Bernard Knox (2014), em sua introdução da Odisseia, destaca dois modelos típicos, que seriam representações de um tempo longínquo em relação à *pólis*:

Aquiles e Odisseu. O primeiro guerreiro tinha sua personalidade ligada à glória individual, em busca da "(...) fama entre os homens, em prol da qual Aquiles aceitou uma morte prematura" (KNOX, 2014. p. 56-57). Já Odisseu, era classificado como "(...) mais fiel ao modelo marcial" (KNOX, 2011, p.57), ou seja, apesar de muitas vezes valer-se de sua astúcia e habilidade de fraudes para vencer, estaria disposto a tudo por seus companheiros.

Assim, conforme afirma Antônio de Pádua Pacheco, três conceitos são fundamentais para que possamos identificar os heróis homéricos e sua relação com o ambiente aristocrático: a honra (*ημή*), a glória (*κλέος*) e morte (*θάνατος*). Estes valores e princípios eram ligados não apenas ao seu espírito e mentalidade, mas à finalidade que buscavam em seu ofício de guerreiros: "Assim, os heróis homéricos percorrem seus caminhos em busca de ideais motivados por algo que irá diferenciá-los dos demais homens, é o que os tornam heróis na pura acepção do termo" (PACHECO, 2009. p.4). Segundo Vernant, para que a glória fosse alcançada, eram necessárias uma vida e morte honradas: "... o fulgor dessa celebridade, *kléos*, que adere doravante a seu nome e à sua pessoa, representa o termo último da honra, a *areté* realizada" (VERNANT, 1978. p. 32.).

Em contrapartida, na *pólis*, a figura dos guerreiros se diferenciaram em muitos fatores. A partir do século VII, com a revolução hoplítica, a militarização se modifica. No âmbito da guerra, a formação de batalha constitui a forma de falange, onde um soldado protege o outro com seu escudo: "[...] o hoplita, pelo seu lado, continua até o fim de posse deste escudo, que não só garante a sua própria defesa, mas também a de seu vizinho da esquerda, por seu turno igualmente protegido pelo escudo do seu vizinho da direita" (MOSSÉ, 1984. p. 142). Mesmo numa breve análise desta estratégia, já é possível perceber a importância dada à coletividade. Os guerreiros eram uma unidade dentro da formação em falange, bem como os cidadãos perante a cidade. A virtude do guerreiro hoplita: " [...] é

feita de *sophrosyne*; um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, o sangue frio necessário para refrear os impulsos instintivos que correriam o risco de perturbar a ordem geral" (VERNANT, 2002, p.67).

Por conseguinte, podemos considerar aspectos dicotômicos entre os dois modelos heróicos. Enquanto os primeiros representavam os ideais da política aristocrática por meio das façanhas individuais; os segundos espelhavam o modelo democrático de civilidade. Mais especificamente, essas rupturas podem ser associadas aos conceitos de *hybris* e *sophrosyne*. O conceito de *hybris*, citado anteriormente, é totalmente antagônico à *sophrosyne*, pois se refere aos excessos cometidos, sejam estes por arrogância ou raiva incontida. Apesar de ser fortemente criticada dentro das próprias epopeias, será uma característica marcante de seus heróis. Enquanto o segundo se refere à moderação, coletividade e equilíbrio. Portanto, como podemos situar brevemente, o contexto do século VII a.C. iniciou uma era de transformações em todos os âmbitos da sociedade helenica. Cabe indagar, como essas relações eram representadas nas tragédias? Afinal, boa parte dessas narrativas se referiam ao passado homérico. Logo, a figura dos heróis seriam valorizadas ou superadas pela sociedade ateniense do século V a.C.?

A origem do teatro grego está diretamente associada à religiosidade do mundo antigo, mais especificamente às cerimônias cívico-religiosas em homenagem ao deus Dioniso. Como afirmam Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet:

As representações trágicas - cuja data de nascimento conhecemos; a primeira por volta de 534, época de Písistrato - desenrolavam-se na época e no quadro das festas mais importantes ao deus, as Grandes Dionísias, celebradas no começo da primavera, no fim de março, em plena cidade, na encosta da Acrópole (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.157).

Nesse sentido, é importante destacar o caráter cívico e coletivo por trás das celebrações, elementos fundamentais das cidades-estado gregas do período Clássico e que sustentam a identidade coletiva e o modelo de cidadão incorporado pela sociedade. Para Nicole Loraux (2009), a representação mobilizada pelos espetáculos teatrais pode ser considerada reflexões sobre o cotidiano e a vida política. A partir do simbolismo que a figura de Dioniso evoca, os conflitos e ambivalências são representados na figura dos heróis.

A temporalidade das obras é outro ponto a ser salientado. Apesar de ser um fenômeno exclusivo da cidade, suas narrativas remontavam o passado homérico, trazendo à cena personagens e histórias baseadas nos mitos já conhecidos:

Os aspectos externos de sua representação às massas eram democráticos, mas o conteúdo, as sagas heroicas com sua perspectiva trágico-heroica da vida, era aristocrática. (...) Por outro lado, faz inegavelmente a propaganda dos padrões do indivíduo de coração generoso, do incomum homem eminente (HAUSER *apud* PAULA, 2006. p. 84).

Assim, o que podemos perceber ao analisar o surgimento da tragédia e, posteriormente da comédia grega, é que sua origem está no berço das celebrações religiosas e homenagens divinas. Porém, conforme afirmam Vernant e Vidal-Naquet, sua função transcende a religiosidade. Assim, a tragédia grega não era uma representação da realidade, mas sim uma reflexão sobre esta: "A Tragédia não é apenas uma forma de arte, é uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários" (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.10).

O processo de representação da sociedade grega e de reflexão sobre as principais pautas sócio-políticas são temas fundamentais nas tragédias sofocianas. Autores como John Gassner (2010) afirmam que Sófocles humanizou o teatro ao dar ênfase aos homens e sua arbitrariedade, e não ao protagonismo divino. Além disso, Sófocles ficou conhecido pelas transformações implementadas no teatro, tais como o aumento do coro e a inclusão de um terceiro protagonista. Para Moses Hadas, pode ser considerado por muitos especialistas como um “poeta-educador”, que buscava apresentar em suas obras a mediação de conflitos entre pólos opostos:

But he most important innovation is that he focuses attention not on the abstract problems but on his hero's reaction problems. (...) No one could be more keenly aware of the inexorable power of fate than Sophocles, and no one could be more insistent that, regardless of fate, man must persevere in his own course and maintain his own dignity. (HADAS, 1966. p. 42).

Para Matheus Barros Silva, a obra Filoctetes nos permite contextualizar as dicotomias entre Odisseu e Neoptólemo. Assim, temas como as relações entre iguais, a relação humano e divino, o conceito de bárbaro e civilizado trabalhados no decorrer da trama, levando o espectador a relacioná-las com o desfecho da narrativa. É fundamental que saibamos, portanto, distinguir as características mais importantes que compõem o guerreiro homérico e o cidadão da *pólis*. Como vimos, os personagens sofocianos mantinham, dentro de suas ações, a dignidade e a justiça por meio de atitudes que se aproximavam das defendidas pelo Estado. Portanto, devemos constatar: as tragédias eram baseadas em história homéricas, onde os princípios já haviam sido modificados. Portanto, cabe questionar como os heróis apresentam diferentes modelos de comportamento e dicotomias entre os valores homéricos e da *pólis*?

## 2. Os Heróis de *Filoctetes*: um conflito de valores

Como pudemos perceber até aqui, o Teatro Grego pode ser considerado uma instituição política da *pólis*, afinal incorporava elementos religiosos, políticos e sociais promovendo reflexões. O século V a.C. - período em que a *Filoctetes* foi apresentada pela primeira vez – foi marcado por conflitos decisivos da antiguidade: as Guerras Médicas, que mobilizaram os gregos frente inimigos externos; e a Guerra do Peloponeso, que fragmentou as cidades-estado em combates internos. Consequentemente, temáticas militares e políticas eram recorrentes nas narrativas da época.

O enredo de *Filoctetes* retoma o período da Guerra de Troia, quando Odisseu e Neoptólemo – filho de Aquiles - retornam à ilha de Lemnos a fim de recuperar o arco de Héracles que, segundo profecia ditada por Heleno, garantiria a vitória aos gregos. Contudo, o armamento estava sob posse de Filoctetes, guerreiro abandonado por seus companheiros após ser atingido por uma chaga. Assim, Odisseu ordena que Neoptólemo recupere o arco por meio de artimanhas. Todavia, o jovem contesta a estratégia, considerando-a injusta. Logo, estabelece-se um evidente conflito de valores que atinge os meandros das relações entre iguais, a hierarquia entre os guerreiros e a condição de civilização x barbárie.

A primeira orientação que Odisseu dá a Neoptólemo para a missão de furtar o arco é: "Deve ignorar que vim; caso contrário, não frutificará todo sofisma que pretendo capturá-lo em breve" (v. 12-14)<sup>2</sup>. Nesta indicação, o próprio tradutor, Trajano Vieira, adverte, por meio de nota de rodapé, que este termo remonta à tradição filosófica emergente do século V, que destaca a habilidade discursiva de Odisseu. Nesta versão, percebemos a palavra grega *ζόφιζμα* (sofisma), indicativa destas práticas da filosofia retórica. Mais adiante, quando precisa convencer Aquileu de como

---

<sup>2</sup> Para esta pesquisa, utilizamos a tradução de Vieira Trajano da obra “Filoctetes”. SÓFOCLES. Filoctetes. Tradução, prefácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014. 2<sup>a</sup> edição.

deve agir, utiliza novamente este termo, aparecendo na versão grega, a palavra ζοθιζθηναι (sofismar): “Odisseu: [...] É como deves sofismar, ladrão futuro do armamento inderrotável (v. 77-78)”. Já na tradução de Martinez<sup>3</sup>, ambas as ocorrências substituem o uso de *softisma* por estratagema, ou seja, seriam ações ardilosas, as quais Odisseu tem consciência:

**Odisseu:** Sei bem que foge ao teu feitio, menino,  
falar coisas assim, urdir ardis,  
mas como conquistar vitória é doce,  
coragem! Noutra vez seremos justos!  
cede à impostura por um dia único,  
doa-te a mim, pois há tempo de sobra  
para escutares: “eis um jovem probo” (v.79 – 85).

Em seguida, no diálogo, Neoptólemo afirma que: "Trarei a força o herói, se for preciso, mas casa mal comigo o subterfúgio. (v. 90-91) (...) Antes cair jogando limpo, a tornar-me um porco vencedor" (v. 94-95). Odisseu rebate a forte crítica do jovem herói afirmindo que quando era jovem também preferia agir pelas mãos, mas que naquele momento agir por meio da persuasão ( $\Pi\epsilon\theta\omega$ ) era o melhor caminho. Apesar do contexto aproximar nossa interpretação de Odisseu com os valores do período homérico, Vernant aprofunda esta ideia, que não é tão ingênua quanto parece. Segundo a análise do autor, este herói estaria representando os ideais sofísticos: "(...) se examinarmos as três cenas em que ele está presente, constatamos que o vocabulário militar une-se ao que serve para caracterizar os sofistas" (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.138).

Mateus Dagios defende a visão de Odisseu como um heróis *métis*, desde suas aparições na Ilíada e na Odisseia. Nesse sentido, estamos

---

<sup>3</sup> MARTINEZ, Josiane T. *Filoctetes*, de Sófocles: Ensaio introdutório, tradução e notas. 2003. 166 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp, Campinas, 2003.

exaltando o espírito que compõe a principal habilidade deste guerreiro: a capacidade de persuasão por meio do discurso, da *peithó*. Explicando melhor este conceito que qualifica Odisseu, o autor afirma que: "A *métis* vai possuir quatro características principais que delimitam seu campo de ação: a sua relação de oposição com a força, a sua conexão com seu senso de oportunidade, a sua multiplicidade e sua efetivação como engano" (DAGIOS, 2012. p. 52). Não deixa de ressaltar que a valorização deste fenômeno será ambíguo, conforme as palavras de Detienne e Vernant: de um lado, uma fraude e, de outro, uma habilidade de convencer aquele que é superior.

Segundo Dagios, por meio desta já conhecida personalidade de Odisseu como *métis*, Sófocles o escolhe como representante do discurso político dos sofistas na *pólis*. Odisseu portanto, será uma representação do homem político de Atenas, especificamente, delegando suas ações por meio de uma relativização da verdade. Este posicionamento será trabalhado por Vernant, que critica o personagem em sua função social, que estaria fora do universo político ateniense por consequência dos excessos: "Político puro, Ulisses sai da *pólis* por excesso de política" (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.138). Assim, apesar de ser ilustrado como um personagem civilizado, o uso indevido e excessivo do discurso político persuasivo o torna um *apolis*, um hiper-civilizado, com defende Vernant.

O personagem efebo, Neoptólemo, traz em sua evolução decorrente na tragédia uma personalidade enigmática. Apesar de sua posição de inferior em relação a Odisseu, este jovem herói possui valores já pré-moldados, que o motivam conforme o desenrolar de sua missão: "O jovem Neoptólemo aceita, de início, a despeito de sua repugnância de filho de rei, fiel ao seu caráter original (*phýsis*), enganar Filoctetes dirigindo-lhe um discurso falso, ditado por Ulisses; [...] depois ele muda de opinião decidindo sucessivamente dizer a verdade [...]" (VERNANT; VIDAL-NAQUET,

2014, p.130). O interessante na postura do jovem efebo são as motivações que lhe dão coragem de enfrentar seu comandante. Calcado nos ideias hoplitas de isonomia e coletividade, Neoptólemo passa a conhecer Filoctetes e vê-lo como um igual desafortunado, que foi abandonado por seus amigos.

A partir desta ótica, torna-se visível um dos conceitos chaves que determinam esta tragédia: a *philia*. Ao ser tomado pela compaixão e piedade frente a condição de Filoctetes, o jovem herói não o conquista pela persuasão, mas pela relação amigável que se molda entre eles. Mesmo durante a sua condição de enviado de Odisseu - antes de contar a verdade ao herói atingido pela chaga -, essa afinidade começa a aparecer e, mais tarde, vemos que o jovem se apropriou dela como verdade:

**Neoptólemo:** cruzar contigo me enche de alegria:  
quem retribui com bem o logrado  
ganha um amigo de valor altíssimo.  
Passemos para dentro! (v. 671- 674).

Neste diálogo, pela primeira vez, Filoctetes entrega o arco a Neoptólemo, ambos seguem em direção à gruta para buscar os bens do herói abandonado, pois, Neoptólemo prometeu que o levaria para casa. Na tradução grega, vemos a palavra θίλος (*philos*), que remete a uma forte e concreta relação de amizade entre iguais. Nesse momento da narrativa, o herói abandonado é acometido por um surto de dor, que o deixa desacordado. Ao entrar na cena, que apresenta um diálogo de Neoptólemo com o coro, Odisseu decide levar o arco de volta à nau, mesmo sem a presença de seu guardião. Nesse momento, Filoctetes exige que o jovem se posicione, levando o Aquileu a defender seus princípios perante seu comandante. Os argumentos utilizados pelo jovem citam justificativas como a verdade (Τάληθή) e a justiça (δικαιο), contrariando e contestando

a sagacidade e truques cometidos por Odisseu. Nesta cena, Neoptólemo abandona seu comandante afirmando que:

**Odisseu:** acaso podes me informar por que  
retornas pra cá com tanta pressa?<sup>28</sup>

**Neoptólemo:** Só quero reverter meu próprio erro.

**Odisseu:** Estou perplexo: que erro cometeste?

**Neoptólemo:** Cedi não só a ti como ao exército.

**Odisseu:** O que fizeste de indigno de ti mesmo?

**Neoptólemo:** Enganei um herói com truques baixos (v.1222-1228)

Como podemos perceber, retornamos a discussão que abre esta tragédia: a forma com que os gregos tomariam o arco, por meio da *tecné* de Odisseu em contraste com a *areté* de Neoptólemo. No final, o jovem efebo toma a posição de adulto, contrariando as ordens de seu superior como um igual e, além disso, retorna a gruta de Filoctetes com o intuito de ajudá-lo, como ajudaria um amigo. Por outro lado, a filiação de Neoptólemo consiste em um dos fundamentos de suas decisões na obra. Segundo Matheus Dagios:

É através deste Odisseu e de Filoctetes que a oposição entre Odisseu e Aquiles é reatualizada de forma a problematizar o logos sofístico, o lugar da *phýsis* e da *peithó* e os valores e significados em conflito na *pólis*, na qual a educação sofística florescia (DAGIOS, 2012, p.119). (recuo 4cm, fonte 10, espaçamento simples) - citação com + de 3 linhas.

Além disso, nesta tragédia, Odisseu não tem o valor heroico que possuía na “Odisseia”, pelo contrário. pesar de ser atribuída a Odisseu a orientação do jovem Neoptólemo, os embates dos dois são justamente agravados pela condição sofística do discurso do comandante. Como um sofista, não lhe importa o meio e a forma com que usa os argumentos, desde que seja parte de seu discurso e que permita atingir seu objetivo.

Logo, podemos colocar em oposição dois conceitos que são basilares na construção do caráter de cada um dos heróis: *areté* (ἀρετή) e *tecné* (τέχνη). Respectivamente determinam as atitudes de Neoptólemo e Odisseu. O primeiro seria adepto à concepção de habilidade ligada à moral, à justiça. Já o segundo não tem compromisso com a ética e a moral, nem mesmo com a justiça; isso pode inclusive caracterizar o primeiro como elemento civilizacional, da *pólis*, e segundo como selvageria. Lembrando da tese de Vernant, refere-se a Odisseu como *apolis*, ou seja, de certa forma um selvagem, porém de uma forma diferente de Filoctetes.

Nesse sentido, a representação do personagem que intitula a tragédia não está relacionada ao castigo divino que o aflige, mas sobre a sua relação com seus conterrâneos. Assim, podemos iniciar nossa análise deste herói traçando um panorama acerca de sua condição de solidão e isolamento. O contexto político e social da *pólis* exigia um contato entre iguais, que permitisse debates e convivência. Ao ser abandonado por seus companheiros, há um ultraje a Filoctetes: "Ulisses faz dele um morto social: (...) um homem sem amigos, sem cidade, um cadáver entre os vivos" (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.132). "Sem amigos, sem cidade", o herói abandonado passa a ser considerado um *aphiloi* (ἄθιλοι) e um *apolis* (άπολιν) um excluído. Na própria peça Filoctetes, ao se encontrar, pela primeira vez, face a face com Odisseu, refere-se a sim mesmo como um sem pátria e sem amigos:

**Filocetes:** Almejas me levar da praia, preso,  
aonde solitário, sem amigos,  
sem pátria me deixaste, um morto-vivo? (v.1015-1017)

Deste modo, pode ser questionada a sua condição de civilizado, já que, segundo esta ótica, não possuía contato com homens e, consequentemente, não fazia parte de nenhuma cidade. Para Matheus Barros Silva: "A

solidão remete ao aspecto de precariedade da vida do herói, e o espaço nada humanizado traz o imaginário da selvageria, confinamento político, social e religioso" (SILVA, 2014. p. 92). Em seguida, o autor nos descreve o protagonista como alguém que vive uma morte cívica. Além do abandono político que o colocava à margem da condição cívica, outros elementos aproximam Filoctetes da condição de asselvajado, como o uso do arco para a caça e o fato de não consumir pão ou praticar agricultura. Contudo, torna-se evidente no desenvolvimento do personagem, que este tinha consciência da sua situação e tentava evitá-la:

Filoctetes encontra-se, então, exatamente no limite da humanidade e da selvageria animal. Na gruta que ele ocupa alguns sinais ainda mostram que ele pertence à humanidade: 'Uma taça de madeira maciça obra de um bem mediocre artista. E, também ali, algo com que fazer fogo'. E o fogo culinário que permanecendo assegura a salvação do herói (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.133).

Além das condições físicas e as precariedades materiais, tão exaltadas pela obra, a condição de alguém privado da convivência humana lhe caracteriza como asselvajado. Filoctetes, deste modo, carrega sobre si o que podemos considerar uma dupla chaga: aquela que o assola coxeando seu andar e fazendo-lhe desfalecer com dores inimagináveis; e uma outra, externa a seu corpo, mas que não permite que ande equilibradamente no âmbito social. Esse, portanto, é o sentido trágico da obra. De acordo com Matheus Barros da Silva, a morfologia do nome *Filoctetes* é eivada de ironia do autor. Citando Fernando Brandão Santos, Matheus Silva afirma que: "(...) Filoctetes pode ser entendido como 'tendo amigos', 'possuidor de amigos' o que faz da sua solidão algo mais denso e trágico" (SILVA, 2014, p.106). A partir dessa perspectiva, podemos afirmar que a relação

com Neoptólemo e a questão da *philia* é essencial para a compreensão dessa obra.

Para alguns autores, além da natureza (*physis*) do Aquileu, sua condição de efebo lhe aproximava ainda mais de Filoctetes: "Efebo, o filho de Aquiles, está ligado à natureza selvagem, o que lhe permite relacionar-se com Filoctetes; soldado e futuro cidadão, ele deve obediência a Ulisses" (VERNANT; VIDAL-NAQUET; 2014, p.139). Para Vernant, portanto, mesmo que se crie uma relação de *philia* entre o jovem efebo e o herói abandonado, é justamente a categoria que ambos estão inseridos que não permite que tomem decisões sozinhos. Até que Neoptólemo se arrependesse de sua ação e abandonasse Odisseu, era este quem delegava as atitudes que seriam tomadas. Quando Odisseu saiu de cena, o responsável pelo destino dos heróis é Heracles, na forma de *ex machina*:

**Heracles:** (...) Tomando a direção da pólis troica,  
 darás um fim à agrura de tua úlcera,  
 te tornarás o ás do exército por mérito.  
 A Páris, causador de males múltiplos,  
 anulas, alanceando-o com meus dardos.  
 Devastas Ílion e o butim que o exército  
 te reserva, o melhor, envias ao lar,  
 ao pai Poianto, ao Eta altiplano.  
 Põe na pira uma parte, por meu arco! (v. 1423-1431)

Aqui, Heracles dá as instruções à Filoctetes, afirmando que antes de tudo deviam voltar a Troia. Deste modo, seria finalmente permitido o fim do castigo e a cura da chaga que afligia o herói. Pede ainda que honre o arco divino. Para Neoptólemo, as instruções são em conjunto, porém com um teor diferente, que remete ao elemento central da tragédia:

Eis o que te aconselho, Aquileu:

a tomada de Troia, belo campo,  
 dependerá de tua mútua confiança,  
 qual dupla de leões que caçam juntos,  
 ele contigo, tu com ele. Asclépio,  
 o médico que cura tua moléstia,  
 mandarei ir à cidadela de Ilion,  
 que não resistirá às minhas armas  
 novamente. Errarias te esquecendo  
 dos eternos, derruída a pirâmide urbe.  
 Zeus considera o resto secundário.  
 Respeito ao deus não morre com os homens,  
 vivos ou não, pois ele é sempiterno. (v. 1432-1444)

Em primeiro lugar, temos a orientação de que Filoctetes e Neoptólemo se mantenham unidos, com uma confiança ( $\theta\zeta\lambda\delta\delta\epsilon\eta\omega$ ) mútua. Repete que a cura para o mal que condena o primeiro será alcançada ao tomarem este rumo. Encerra ponderando sobre o respeito aos deuses, que deve ser mantido acima de tudo. Desta forma, podemos compreender como o conceito de *philia* se torna importante no enredo, de forma que guia os heróis ao desfecho.

Portanto, Martinez, citando Bernard Knox, defende um modelo de herói tipicamente sofociano, no qual Filoctetes se encaixaria perfeitamente: “Alguém que, desfavorecido pelos deuses e em face da oposição humana, toma uma decisão que nasce do estrato mais profundo de sua natureza individual, de sua  $\theta\acute{u}\zeta$ , e, então cega, feroz e heroicamente mantém essa decisão, ainda que leve à auto-destruição” (MARTINEZ, 2003, p.73). Porém, esta atitude de Filoctetes tem duas faces: no decorrer da tragédia este se coloca na posição de suplicante, implorando que Neoptólemo o leve embora da ilha. Neste primeiro momento, ainda não sabe da missão do jovem, que o levaria para Troia:

**Filoctetes:** Apelo, filho, aos teus antepassados,

apelo ao mais sagrado no teu lar,  
mais que apelar, imploro: não relegues  
à solidão quem sucumbe ao mal,  
não só ao mal que vês, ao mal que ouviste  
dizer que me contrista. Vai! Acolhe  
um peso morto! (v.469-475)

A súplica segue, onde o herói abandonado profere palavras desesperadas, ilustrando o horror que vivia no decorrer dos dez anos ali abandonado. Comenta sobre o quão isso é humilhante para um nobre e apela à piedade de Zeus. Esta passagem, que causará tanta compaixão ao Aquileu, toca o espectador, florescendo um sentimento de torcida para que seu final não seja trágico, tal qual a vida que levava. Em contrapartida, quando Neoptólemo oferece levar Filoctetes a Troia, onde teria acesso à cura de sua chaga, o herói abandonado recusa fortemente, negando aceitar ajuda daqueles que o traíram:

**Filotetes:** (...) E há outra coisa que me deixa fulo:  
deverias nos afastar de Troia,  
e não ir encontrar quem te humilhou,  
ladrões dos bens de Aquiles. E ainda queres  
ser sócio deles e obrigar-me ao mesmo? (V. 1362-1366)

Nesta passagem, além de negar que seja levado ao território troico, cobra atitudes de Neoptólemo, lembrando que as armas de seu pai não lhe foram devolvidas após sua morte em batalha, mas sim dadas a Odisseu. Portanto, percebemos que, além de Filoctetes não querer regressar para próximo dos guerreiros gregos, tenta convencer o jovem a fazer o mesmo. Por isso, há visões de autores que tratam Neoptólemo entre Odisseu e Filoctetes, pois ambos, adultos frente ao efebo, buscam convencê-lo de como deve agir.

### 3. Análise da tragédia

Assim, analisando cada personagem individualmente, podemos compreender melhor as relações entre si e, sobretudo, o que cada um representa no contexto da *pólis*. Para Karen Moutinho de Assis: “Nessa perspectiva, o prólogo condiciona, nos termos da *philia*, a ação trágica da tragédia: o retorno do herói a Troia, a união dos guerreiros gregos” (ASSIS, 1996. p. 94). Concordando, por este viés, o posfácio da tradução de Filoctetes por Trajano Vieira destaca o desenlace da tragédia através da relação que é firmada entre o herói abandonado e o jovem efebo Neoptólemo e, posteriormente, afirmada por Heracles. Para Vieira, a aparição de deus *ex machina* é que consolida o final do drama: "É de se destacar que a solidão do personagem só acaba quando Héracles, de quem havia recebido o arco, determina sua ida a Troia. Nem a persuasão, nem o arrependimento, nem a força física o haviam feito mudar de idéia" (VIEIRA, 2014, p.177).

O que percebemos nesta última citação é que o grande responsável pela aceitação de Filoctetes de seu destino foi divino. Entretanto, a *philia* está intrínseca nessa decisão, quando o deus encerra sua orientação afirmando que: “(...) a tomada de Troia, belo campo dependerá da mútua confiança ( $\Theta\chiλάδδεηον$ ), qual dupla de leões que caçam juntos, ele contigo e tu com ele” (v. 133-136). Assim, ambos os heróis deviam se manter unidos, por meio de um companheirismo e amizade que se consolidaram. Portanto, assim como a *philia* pode ser considerada a *katarse* - no sentido Aristotélico - desta obra, conforme as ideias de Assis, também constitui o grande problema.

Filocetes, como já vimos, foi ultrajado ao ser abandonado por dez anos na ilha de Lemnos. Solitário, sem qualquer contato com humanos, beirando a linha entre selvagem e civilizado. Deste modo, ao ser excluído

desta relação pelos próprios amigos, tornou-se um *aphiloi* - sem amigos. Ainda em seu posfácio, Vieira reitera a imagem de Filoctetes como um morto cívicamente:

Filotetes, assim como Édipo em Colono, vive, de certo modo, antecipadamente a morte, prefigura e, sua indiferença em relação ao mundo que o cerca, o sentido metafísico da ausência, do retorno ao vazio depois do inacreditável desenho que seu destino configurou (VIEIRA, 2014, p.177).

A relação estabelecida entre estes heróis reflete à função social de ambos, principalmente no que se refere à imagem de Odisseu, como nos elucida Matheus Dagios:

São postos em cena visões de mundo e de cidade em embate, aquela *diké* contra outra *diké*, assinalada por Vernant como característica do texto trágico, que no *Filotetes* é elaborada nos diferentes discursos dos personagens Odisseu, Filoctetes e Neoptólemo e na sua interação (DAGIOS, 2012, p. 143).

Como o autor indicou muito bem, a análise por opostos em contradição - muito utilizada por Jean Pierre Vernant - cabe muito bem no estudo desta peça. Entre Odisseu e Neoptólemo vemos as condições de adulto e efebo; *tecné* e *areté*, que consistem justamente no aspecto principal desta relação: o convencimento sem compromisso com a verdade em oposição à veracidade e justiça. Sobre este primeiro ponto de oposição podemos perceber pela própria tradução como a visão de Odisseu afrontava os princípios do Aquileu. No verso 1125 da tragédia, onde Odisseu indaga a Neoptólemo: "Odisseu: estou perplexo, que erro cometeste?", podemos observar no texto original a palavra *erro* como *hamartía* (ἀμαρτία), que para Aristóteles, em "A Poética", consiste na falta, no erro cometido pelo personagem trágico, conforme afirma Almeida. Em "Mito e Tragédia" este conceito também é colocado como um dos pontos de tensão da tragédia:

(...) a culpabilidade trágica se estabelece entre a antiga concepção religiosa de erro-poluição, de *hamartía*, doença do espírito, delírio enviado pelos deuses que necessariamente engendra o crime, e a concepção nova de em que o culpado , *hamarton*, e sobretudo *adikon*, é definido como aquele que, sem ser coagido, deliberadamente decidiu cometer um delito. (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.22).

Na sequência deste verso, Neoptólemo indica seu erro: "Neoptólemo: Cedi não só a ti como ao exército" (v.1226). Portanto, ao obedecer às ordens de seu superior, o jovem cede aos princípios sofísticos, diferente dos valores que carrega em sua visão sobre que seria mais correto a se fazer.

As oposições entre Odisseu e Filoctetes são mais aparentes. Enquanto um representa o mundo civilizado, o outro é posto como um asselvajado. Carregam entre si um sentimento de rancor, principalmente por parte do herói abandonado. Por este motivo, Filoctetes se põe em posição de inflexibilidade tantas vezes durante o drama, prejudicando a si mesmo em certos casos. Entretanto, há pontos de convergência entre os dois personagens, como dissemos anteriormente. Odisseu também é considerado um *apólis*, pois era uma figura de excessos, inclusive políticos. Ambos são adultos, o que permite que influenciem muito as decisões de Neoptólemo, que está em constante evolução.

Finalmente, podemos analisar os dois heróis que terminam a peça como companheiros, Filoctetes e Neoptólemo. O primeiro, adulto, asselvajado, *apolis* e *aphilói*; o segundo jovem, num momento de transição para a vida adulta. O que os aproxima é a condição de evolução que dividem no desfecho da tragédia: "O homem selvagem reintegrou-se portanto na cidade, o efebo tonou-se hoplita" (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.141). Antes nenhum deles estava em condições de tomar decisões como Odisseu, que tinha poder para tanto. E, mesmo que ambos tenham passado por esta

mutação que os autores defendem, podemos perceber que quem dá o tom final da obra é Heracles, após Odisseu sair de cena.

Portanto, assim como a própria tragédia, o herói, que nela está inserido como personagem principal, encontra-se em uma fronteira entre o universo mitológico e o da *polis*. Este novo modelo de guerreiro superou as características individuais da *hybris*, incorporando valores coletivos, racionais e de equilíbrio a partir da *sophrosyne*. Esta palavra grega se refere justamente ao homem equilibrado, que não comete excessos, que vive moderadamente. Porém, ao mesmo tempo, será representado naquele tempo homérico, da Guerra de Troia, por exemplo. Assim, os heróis trabalhados na tragédia são - em muitos casos - os mesmos de Homero, contudo, inseridos em uma nova sociedade calcada na democracia e nas leis.

Se analisarmos este personagem conforme seus pilares, veremos, em primeiro lugar a estima que este dedica à coletividade e o quanto se distancia dos tempos homéricos: "No conflito trágico, o herói, o rei, o tirano ainda aparecem bem presos à tradição heroica e mítica, mas a solução do drama escapa a eles: jamais é dada pelo herói solitário e traduz sempre o triunfo dos valores coletivos impostos pela nova cidade democrática" (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.XXI). Fica claro, então, que o mundo o qual a tragédia se inspira é aquele das epopeias. Entretanto, seus personagens principais vivem uma constante contradição: ao mesmo tempo que estão inseridos naquele universo de Homero, suas atitudes refletem conceitos primordiais da *pólis*. Logo, não buscam a bela morte e a glória eterna, mas sim vencer em prol de um bem maior, de uma vitória coletiva. Portanto, o herói que aparece na tragédia era um modelo de cidadão a ser seguido. Entretanto, ele é apenas uma criação mitológica, seus ideais eram baseados nos guerreiros hoplitas e em sua ética de guerreiro.

A figuração de herói homérico foi superada e este herói, bravo e viril, se tornou um problema. Assim, a tragédia representa o herói como uma

figura de ordem, equilíbrio e cuja posição deve ser mantida para que a ordem não fosse rompida, bem como o cidadão na pólis e este ideal de homem passou a ser aquele influenciado pelos valores hoplíticos e as novas formas de pensamento e política incorporados pela *pólis*, a partir da democracia. Para José Melo e Renan Gomes:

Anteriormente, o espelho para se explicar a sociedade, justificar e formar o homem era o perfil heroico, consagrado pelas obras de Homero e fundado nas virtudes modelares que davam sequência aos feitos heroicos dos antepassados e garantiam exercício de liderança e poder. [...] o novo homem que se erigia reivindicava seu lugar e, por conseguinte, escrevia sua história distanciada dos deuses. [...] A sociedade em que estava inserido exigia outra forma de atuação, dinâmica e participativa: a cidade requisitava um novo ideal de homem (MELO, 2011. p. 524)

Posteriormente, Aristóteles cunhou o termo *zoon politikon* (animal político) para se referir ao homem como um ser racional, político e que seria o arquétipo do cidadão na pólis grega. Conforme Almeida cita, este homem viveria sob a iluminação de leis e princípios éticos que guiariam a vida entre os iguais, pois sendo um ser racional, é esperado que tenha capacidade de distinguir o que é bom e mal, certo e errado, visando o bem de sua comunidade. A partir deste tipo de relação e da visão dos gregos como homens políticos, podemos melhor compreender a ânsia pelo debate e convivência entre iguais:

A cidade é uma comunidade diferente das demais porque é a única capaz de estruturar as relações humanas pautando os valores morais, inerentes aos homens, pela virtude da justiça, que permite aos iguais viverem em igualdade, numa relação horizontal, garantida pelas leis (ALMEIDA, 2012, p.22).

Da mesma forma que Aristóteles se referia ao homem, a tragédia se baseia nesses princípios a fim de refletir sobre situações desmedidas. O

destino do herói - uma das pedras fundamentais do teatro grego - era como uma encruzilhada. A ambiguidade das suas decisões está intrínseca na tomada racional do protagonista em uma situação que já era premeditada. A título de exemplo o mais indicado para esta questão é a tragédia sofociana de Édipo Rei: ao tentar livrar Coríntio da maldição que caia sobre si, Édipo retorna à sua cidade natal, sem saber de sua verdadeira origem. Mesmo que tenha optado pelo caminho que, segundo o seu pensamento, contrariaria a profecia, foi levado diretamente ao seu destino. O que busco aqui contestar na tragédia é que, por mais que o personagem ali representado esteja agindo conforme a razão e a busca pelo bem de seus iguais, há momentos em que ele não pode escapar daquilo que seria uma vontade divina.

Em contrapartida, ainda inserido no conceito do *zoon politikon*, como nos fala Almeida (2012), Aristóteles valorizava a convivência entre iguais, de modo que estes formariam a cidade estado grega. Deste modo, já podemos perceber na nossa fonte de análise a ironia de Sófocles perante esta situação: aquele o qual estava sob posse as armas de Heracles, que dariam a vitória da Guerra de Troia para os aqueus, estava só. Filoctetes foi abandonado por seus companheiros em vista da chaga que lhe atingiu. A mão estendida de Neoptólemo, contrariando as ordens de Odisseu, fez com que fosse possível, na peça, a aparição do deus, instruindo que os heróis fossem juntos a Troia, confirmado a vitória na guerra. Logo, retomando as ideias de isonomia, coletividade e racionalidade, já é possível enxergar como a tragédia - especialmente a de Sófocles - tratava estes marcantes aspectos da política ateniense.

Ao passo que o teatro não é um reflexo da realidade, e sim uma reflexão, o herói tinha como função resolver os temas postos em questão. Ele retratava os modelos de cidadão ou de seu oposto, de forma que os espectadores refletiam sob tais assuntos a partir dos valores da *pólis*. Eram cultivadas atitudes que remetessem à racionalidade, ao equilíbrio e à

justiça; em compensação excessos, individualismo e ostentação serão subjugados: "Se a inflexibilidade do herói remete ao passado arcaico, o desfecho das tragédias é reflexo da democracia, nenhum herói trágico detém a resolução dos problemas, que em cada peça é representado, o triunfo é dos valores da nova cidade isonômica" (SILVA, 2014, p.89).

No caso de *Filoctetes*, são dois aspectos que podemos relacionar diretamente com o período de mudanças no século V: os valores hoplitas e o advento dos sofistas. Sobre o primeiro, o personagem que estaria representando estes guerreiros é Neoptólemo, ainda que efebo, este jovem já se baseava nos princípios da coletividade, *philia* e isonomia. Podemos perceber isto nas passagens da tragédia onde ele baseia sua argumentação nos conceitos de verdade (*Τόληθή*) e justiça (*δικαίο*). O caso de Odisseu merece um aprofundamento, afinal, a filosofia teve uma forte influência na construção da *pólis* e as reflexões sobre esta.

### **Considerações Finais**

A partir da leitura de obras acerca do contexto em Atenas, no século V a.C., inserimos os principais aspectos deste período na nossa análise de "*Filoctetes*". Pudemos compreender, portanto, o porquê dos principais valores morais que aparecem como centro do problema: a *peithó* (*Πειθώ*) e a *philia* (*θιλία*). Consequência das reformas que Atenas passou, o ideal de isonomia se tornou imprescindível na vida da *pólis* democrática. Além disso, a reforma hoplítica despertou, por meio da falange, uma tática de guerra que valorizava ao máximo a união e proteção entre os iguais. Finalmente, o debate é considerado a prática mais importante dos cidadãos na vida política. Concomitante a isso, a emergência da filosofia e o florescimento dos sofistas, fortaleceram o valor da discursiva e da retórica.

Os princípios de Odisseu eram opostos ao de Neoptólemo, mas não representavam os ideais dos poemas homéricos, e sim a perspectiva dos

sofistas. Entretanto, consideramos que sempre é arriscado analisar um objeto apenas por uma ótica, por isso, não afirmamos que ele seja um sofista de fato, mas a representação de um personagem que converge suas atitudes com esta escola filosófica. Vemos isso na própria tradução de Trajano Vieira, que destaca este conceito na fala do Odisseu, e nas decisões que este toma na peça, valorizando o uso do discurso sem relação com a verdade.

Já sobre Neoptólemo, fica claro como este era mais ligado à *pólis*. Como podemos ver, apesar de estar passando por sua iniciação efébica, sua postura se assemelha à dos guerreiros hoplitas, que valorizava a amizade e união com seus iguais. Além disso, o jovem se nega a proferir palavras enganosas para conquistar Filoctetes, e, quando o faz, arrepende-se. Assim, percebe-se que o Aquileu conquista o herói abandonado não pela persuasão ( $\Pi\epsilon\iota\theta\omega$ ), mas pela amizade ( $\Theta\iota\lambda\iota\alpha$ ) e confiança que se constroem entre eles. Outro aspecto que podemos ressaltar nesta relação é que, diferente dos gregos que acompanhavam a missão, o efebo trata Filoctetes como um igual, apesar de sua condição de asselvajado, mais um resquício de valores divergentes aos de seu comandante.

Finalmente, a respeito do guerreiro que intitula a tragédia, percebemos que sua imagem ultrapassa a condição de asselvajado. Apesar de estar abandonado há uma década na ilha de Lemnos, Filoctetes luta contra uma transformação total como selvagem. Utiliza-se do fogo, principal símbolo de humanidade e civilização. Todavia, isolado de qualquer contato com iguais, percebemos a euforia que este transparece ao ouvir o idioma grego. Aos poucos, conforme vai se estabelecendo uma relação com Neoptólemo, nota-se que o rancor que sente sobre aqueles que o abandonaram, especialmente Odisseu, acaba por controlar suas decisões. Deste modo, em muitos versos, destaca-se um herói inflexível, que nega a possibilidade de cura da sua chaga caso esta dependesse da ajuda recíproca deste com os aqueus. Logo, quem dá o tom final da obra, após o comandante atrida se

retirar de cena, é Heracles, na forma de *ex machina*. Interpretamos esta aparição por dois aspectos: o primeiro, relacionado à importância que ainda se dedicava à religião; e, o segundo, pelo fato de que nem Neoptólemon nem Filoctetes tinham condições de tomarem tal decisão, visto que o primeiro seria um efebo e, o segundo, estava numa condição de *apolis*.

Portanto, foi possível compreender as reflexões incorporadas a esta obra de Sófocles. Num século marcado por guerras, tanto internas, quanto externas, vemos o quanto a *philia* ( $\theta\lambdaία$ ) era importante. Sendo esta uma das características mais marcantes dos hoplitas e suas falanges. Outro ponto que percebemos é a crítica ao discurso dos sofistas, incorporados por Odisseu. No momento em que este é referido como Οδηζέωρ βία, ignorando qualquer relação isonômica entre os personagens, podemos, inclusive, considerar este uma figura de tirano, que comandava acima das leis. Por fim, vemos o quanto as relações políticas e cívicas eram relevantes na *pólis*. A participação nos debates, a união dos cidadãos perante às leis e à vida militar fazem a diferença na estrutura e no enredo desta tragédia de um autor que é considerado pelos especialistas no assunto como um cidadão grego modelar.

## **Referências**

- ALMEIDA, Silvia Feola Gomes. *Zoon Politikon: A condição natural de autoridade*. 2012. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-13092012-120941/pt-br.php>, acesso em 10 Ago 2021.
- ASSIS, Karen Moutinho de. Drama e mímese: o Filoctetes de Sófocles. 1996. 143 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós Graduação em Letras, PUCRS, Porto Alegre, 1996.
- BÁRBARA, Maria Leonor Santa. A natureza dos poemas homéricos. Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, n.º 15, Lisboa, Edições Colibri, 2003, p. 93-99.

CHARTIER, Roger. A História Cultural Entre Práticas e Representações. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. Estudos Avançados. São Paulo, v.5, n°11, 1991. p.173 - 191

EFFENTERRE, Hanri van. A idade grega: 550 a 270 a. C.. Tradução de Manuel Lopes. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1979.

DAGIOS, Matheus. Neoptílemo entre a cicatriz e a chaga: *Lógos sofístico, peithó e areté* na tragédia *Filoctetes* de Sófocles. 2012. 154 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/70646>, acesso em 10 Ago 2021.

FINLEY, Moses. O mundo de Ulisses. Tradução de Armando Cerqueira. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

GASSNER, John. Mestres do Teatro. 4 edição. São Paulo: Perspectiva, 2010.

GUTIÉRREZ, Kévin Roberto. El hoplita griego y la guerra em la Grecia Antigua. 2012. 156 f. Dissertação (Mestrado em História) - Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2012.

HADAS, Moses. Introduction to Classical Drama. Toronto: Bantam Matrix, 1966.

KNOX, Bernard. Introdução e notas In: Homero. Odisseia. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LORAUX, Nicole. A Tragédia de Atenas: A política entre as trevas e a utopia. São Paulo: Loyola, 2009.

MALHADAS, Daisi. Tragédia Grega: o mito em cena. Cotia: Ateliê Editorial, 2003.

MARTINEZ, Josiane T. *Filoctetes*, de Sófocles: Ensaio introdutório, tradução e notas. 2003. 166 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp, Campinas, 2003.

MELO, José Joaquim Pereira; GOMES, Renan William Fernandes. O fenômeno formativo na tragédia sofociana. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v.21, nº 7/9, Jul/Set. 2011. p.521-539.

MOREIRA, Andreza Sara Caetano de Avelar. Sociedade e mito na Tragédia Grega. *Alétheia Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo*, nº1, v.9, 2014. p. 12-22.

MOSSÉ, Claude. A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo: (século VIII-VI a. C.). Lisboa: Edições 70, 1984.

\_\_\_\_\_. As origens da cidade grega e a elaboração da cidadania. In: Mossé, Claude. O cidadão na Grécia Antiga. Lisboa: Edições 70, 1999. p.11-27.

\_\_\_\_\_. Atenas a História de uma Democracia. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: Universidade de Brasília, 1982. 2ª edição.

PACHECO, Antonio de Pádua. A honra, a glória e a morte na Ilíada e na Odisséia. 2009. 174 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-19022010-160742/pt-br.php>, acesso em 10 Ago. 2021.

PAULA, Douglas de. O herói mítico e a tragédia grega. Panorama Literário, Fortaleza, 2006. p.157-162.

SANCHEZ, José Guilhermo de la Altagracia. A contribuição histórica da Sofística à educação: A relação entre poder, saber e discurso. 1991. 229f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Instituto de Estudos Avançados em Educação, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1991.

SANTOS, Fernando Brandão. *Filoctetes* em Sófocles, André Gide e Heiner Müller. Itinerários, Araraquara, nº 6, 1993. p.63-76.

SILVA, Matheus Barros. *Polis*, selvageria e política em *Filoctetes* de Sófocles. Aedos, Porto Alegre, nº15, v.6, Jul/Dez. 2014. p.89-115.

SÓFOCLES. *Filoctetes*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014. 2ª edição.

- VERNANT, Jean Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. Discurso, São Paulo, nº9, 1978.  
p. 31-62.
- \_\_\_\_\_. As origens do pensamento grego. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- \_\_\_\_\_. El Hombre Griego. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- \_\_\_\_\_. Mito e Religião na Grécia Antiga. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMV Martins Fontes, 2006.
- VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e Tragédia na Grécia Antiga. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- VEYNE, Paul. Acreditaram os gregos nos deus mitos? Lisboa: Edições 70, 1983.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. O mundo de Homero. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

## **Posídon e a Disputa contra Atena pela Terra Ática: mito, representação e identidade**

*Vander Gabriel Camargo*<sup>1</sup>

### **Introdução**

Delimitando-se ao estudo do contexto das mudanças que a sociedade ateniense passou entre os séculos VI e V a.C., pretende-se evidenciar como as alterações do imaginário religioso dos habitantes do local quanto à representação do deus Posídon podem estar vinculadas com o mito da disputa entre ele e Atena pela terra ática e com o início do culto desse deus na Acrópole, o principal santuário da cidade. Com esse objetivo, analisa-se das obras literárias, da epigrafia, da arqueologia e da iconografia das cerâmicas para compreender o papel de Posídon nessa narrativa mítica e na construção da identidade talassocrática ateniense.

O primeiro passo é compreender do que trata o mito. Segundo a versão que menciona Pseudo-Apolodoro, na época do rei Cécrops, os deuses competiram pela posse da terra ateniense. Apesar de ter chegado primeiro na cidade e de ter cravado seu tridente no monte sagrado, assim gerando uma fonte de água salgada, Posídon é derrotado na disputa contra Atena. A deusa é a vitoriosa, pois, além de ter plantado a primeira oliveira quando lá chegou, também tomou o rei como testemunho de seu ato, pontos decisivos para sua vitória perante os juízes mediados por Zeus (Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, 3. 14. 1). Desse modo, a deusa torna-se a divindade

---

<sup>1</sup> Graduando do curso Licenciatura em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Sendo bolsista BIC/UFRGS desde 2019 no projeto “Iconologia: ciência da cultura guiada por imagens” sob orientação do prof. Dr. Francisco Marshall.

tutelar, o que explicava aos cidadãos a organização religiosa da cidade que habitavam e o próprio nome do local, além de contribuir para a construção de sua identidade.

Enquanto derrotado, Posídon foi preterido pela cidade, não recebendo um culto como deus patrono. Todavia, uma segunda narrativa mítica, consequência da supracitada, a guerra entre Atenas e Elêusis – um dos *demos* da cidade -, expõe o episódio em que esse cenário tenta ser revertido. Isócrates, em um de seus discursos, relata que no tempo do reinado de Erecteu em Atenas, uma tropa de guerreiros vindos de Elêusis, liderados por Eumolpo, filho de Posídon, marchou contra os atenienses com o objetivo de dominar sua cidade e instaurar o culto ao deus dos mares (*Panathenaicus*, 1.193). Na tragédia *Erecteu* de Eurípides, que chegou até o presente em forma fragmentada, é mencionado que o rei de Atenas ao enfrentar Eumolpo, consegue matá-lo, enfurecendo Posídon, que lança seu tridente contra o ateniense, o assassinando também. Então Atena, para acalmar os ânimos de Posídon, propõe que ele seja cultuado na Acrópole junto do falecido rei, o que teria instaurado o culto de Posídon-Erecteu (Eurípides, *Erecteu*, frag. 369-370).

O que se percebe, ao serem comparados os dois mitos, é que num primeiro momento o deus dos mares não obtém um lugar notável em meio aos cidadãos atenienses; em contrapartida, posteriormente, conquista espaço no coração da cidade. Isso pode se relacionar com as transformações religiosas em Atenas, em especial a relação com Posídon? Conforme Jacob Butera, “É difícil substanciar tanto a presença quanto a ausência do culto de Posídon antes de 480 [na Acrópole]” (2010, p.97)<sup>2</sup>, mas é fato que sua popularidade cresce nas seguintes décadas, evidenciado pelo início de seu culto no Erecteion. O documento que primeiro evidencia

---

<sup>2</sup> Tradução pelo autor.

isso é uma epigrafia encontrada em 1832, próxima ao referido templo, em que se lê “EPITELES OINOKHARES SOINAUTO PERGASETHEN POSEIDONI EREKHTHEI ANETHETEN”<sup>3</sup>, manifestando a presença do deus na Acrópole fundido com a figura do antigo rei, c. 460-450 a.C. (CHRISTOPOULOS, 1994, p.123).

É possível, portanto, que a narrativa da disputa entre as duas divindades explicasse a ausência de Posídon em determinado momento, e o mito da guerra entre Atenas e Elêusis o modo pelo qual ele é inserido no monte sagrado? Para responder essa pergunta, é necessário examinar as primeiras ocorrências desses mitos na documentação grega, pensar a história dos cultos da Acrópole e as mudanças socioculturais que poderiam ter alterado o lugar de Posídon no imaginário dos atenienses.

### **Posídon e o Mito da Disputa: na cerâmica e na literatura**

Em Atenas, no séc. V a.C., o cenário de aproximação dos cidadãos com o mundo marítimo pode ter influenciado em grande medida a frequência das representações de Posídon como soberano dos mares na literatura e na iconografia (CAMARGO, 2021). É o que se observa, por exemplo, nas tragédias de Eurípides, em que o deus é muitas vezes citado como *pontios* - marinho - (*Hipólito*, 1318; *Andrônaca*, 1010; *Helena*, 1585), de modo diverso aparecendo nos poemas arcaicos (VIII – VI a.C.), como na Ilíada, em que é mais recorrentemente mencionado como *ennosigaios* - treme-terra (Homero, *Ilíada*, XIV, 135).

Nas cerâmicas áticas produzidas entre os séculos VI e V a.C., um processo parecido ocorre. Desde a década de 560' são frequentes as pinturas em que Posídon carrega uma rocha, um signo que conecta sua

<sup>3</sup> Trata-se de um *perrirhanterion* (base de água para purificação ritual) que registra a inscrição (tradução pelo autor) o seguinte: “Epíteles e Enócares, filhos de Sonautes de Pérgaso, dedicam isso a Posídon-Erecteu”. Acropolis Museum. Part of an inscribed perirhanterion base. Disponível em: <https://theacropolismuseum.gr/tmima-basis-perirrantrioy-me-epigrafi> Acesso em: 28/07/2021.

personalidade com o elemento ctônico, a terra (anexo I), o que praticamente desaparece até o fim da primeira metade do séc. V a.C., dando lugar às cenas em que o deus é representado segurando um peixe, signo que o associa mais evidentemente ao universo marítimo (anexo II). Por vezes, o(s) peixe(s) aparece(m) somente reunido(s) em volta da divindade, e, mesmo nesses casos, sua inserção exerce o papel de conectá-lo ao mar ou de indicar a própria presença desse ambiente na cena. Entre as cenas que se enquadram no último caso, três exemplares são representações do mito da disputa, nos quais peixes encontram-se próximos aos pés de Posídon, sendo sugerido por Cécile Jubier-Galinier como a indicação da fonte de água salgada criado com seu tridente na Acrópole: Atenas 2.594; Pella 80.514; e Hermitage KAB6A – (2012, p. 280).

Mas quais são os primeiros documentos com referência à disputa mítica? Uma das menções mais antigas encontra-se no livro VIII da obra Histórias de Heródoto, da década de 430 a.C., em que se diz:

Existe na cidadela um templo dedicado a Erecteu, tido como filho da terra, e junto ao qual se vêem **uma oliveira e um mar**. Os Atenienses afirmam que Netuno (Posídon) e Minerva (Atena) ali os fizeram surgir em resultado da demanda havida entre eles pela posse do país (8.55; grifo meu).

Apesar de não existir o Erecteion na época em que o autor visitou Atenas, por volta da década de 440-430 a.C., havia outro complexo templário em que era cultuado Erecteu já em fusão com Posídon, espaço que seria o palco da competição entre os deuses e onde a população veria os “sinais” físicos do acontecimento (Pausanias, *Descrição da Grécia*, 1. 26. 5.).

Quanto à iconografia, a representação mais famosa do mito é o frontão oeste do Partenon, que, com a reconstrução a partir de fragmentos e de desenhos de períodos em que o monumento estava menos danificado,

sabe-se que do lado esquerdo encontra-se Atena, lança e escudo em mãos, enfrentando Posídon, que avança sobre ela com seu tridente (anexo III). Em ambos os lados desses personagens centrais, outras divindades e figuras míticas locais estão inseridas, como o rei Cécrops. Marion Meyer comenta que o frontão, construído entre 447 e 435 a.C., é uma das mais antigas alusões ao mito (2017b, p.182).

Por outro lado, a presença da narrativa na iconografia cerâmica parece existir pelo menos desde o séc. VI a.C., segundo os argumentos de Patricia Marx sobre uma ânfora panatenaica encontrada na Acrópole. Esse exemplar, Athens NM Acropolis 923, cuja datação atribuída é de 540 a.C., segundo a autora, apresenta uma cena posterior à criação das marcas visíveis na Acrópole, o momento em que Zeus interfere na disputa e realiza a mediação para a escolha do vencedor (2011, p. 37). Sua composição é a seguinte: à esquerda está Posídon, usando um elmo coríntio e segurando seu tridente; à direita, Atena, vestindo seu *peplos*, sua égide e um elmo ático, além de portar lança e escudo; e à direita, Zeus, vestindo apenas um manto, segurando um cetro e seu maço de raios (anexo IV).

Um dos indícios para identificar o tema da pintura seria o elmo de Posídon. Conforme Patricia Marx, a presença desse equipamento na composição da figura do deus, além de ser incomum na iconografia, é exclusiva de cenas de batalha para o deus, como nas cenas referentes à gigantomaquia, episódio em que os deuses enfrentam os gigantes (vide anexo I; 2011, p.29). Assim, esse signo, no exemplar examinado pela autora, poderia aludir à disputa entre os deuses, o que se soma à composição em que os dois estão virados em direção a Zeus, como se esperassem seu veredito, e a configuração de Atena – a centralidade e a sobreposição entre a ponta de sua lança e o cetro de seu pai -, indica a vitória eminente da deusa, conforme Marx e Mary Moore (*ibid.*, p.30-32; 2013, p.33). Ao mesmo tempo, visualiza-se o caráter especial dessa ânfora panatenaica, visto que apesar

do formato ser originalmente destinado a ser usado como prêmio para os atletas vencedores, é representado o importante mito ateniense e não de uma cena esportiva, o que compõe uma excelente oferenda para Atena na Acrópole, e evidenciaria a existência da narrativa no séc. VI a.C. (MOORE, 2013, p.33).

Ademais, Patricia Marx aponta os diferentes momentos da narrativa mítica que são representados na iconografia. O primeiro é a disputa propriamente dita, em que os deuses estão “enfrentando-se” nessas pinturas, suas armas são apontadas para baixo, assim como ocorre no frontão oeste do Partenon. O segundo caso conecta-se com a ânfora panatenaica supra-citada, o momento “pacífico” em que Posídon e Atena esperam o veredito do confronto, geralmente as armas com as pontas para cima (MARX, 2011, p.33-34).

Ainda do séc. VI a.C., um grupo de cinco cerâmicas decoradas pelo pintor de Amasis, produzidas entre 550 e 500, podem aludir ao mito da disputa. Comenta-se primeiro a ânfora de figuras negras Louvre F25 (anexo V). Em um dos lados da cerâmica, visualiza-se três figuras masculinas avançando para a esquerda, Apolo, Dioniso e Hermes. Do outro lado, à esquerda, uma figura masculina em pé segurando um tridente, provavelmente Posídon; ao centro, um hoplita (talvez Ares) avançando em direção a direita segurando uma lança e a coleira de um cão, que avança junto com ele; e à direita, uma figura feminina segurando uma lança e usando brincos, colar e pulseira, ou Atena ou Afrodite (BOTHMER, 1985, p.97).

Se for considerado que a figura feminina da esquerda é Atena, pode-se pensar a possibilidade da cena se referir ao mito, porém, o que Ares estaria fazendo ali? Algumas fontes, assim como aparece na obra de Pseudo-Apolodoro (*Biblioteca*, 3. 14. 1.), do séc. II d.C., mencionam que Zeus, ao interferir, teria nomeado os doze deuses olímpicos como os juízes

no confronto, narrativa que aparece desde séc. III a.C., em Calímaco (*Hecale*, Frag. 1. 2). Poderia Ares representar um dos juízes? Caso leve-se em consideração que ele é um deus vinculado com a guerra, sua presença evi-dencia a situação entre Atena e Posídon. Soma-se a esse caráter a grinalda que está segurando com a mão esquerda, denotando a vitória de Atena, já que está avançando na sua direção, a qual também carrega uma grinalda. Nota-se, igualmente, a presença do cachorro na cena, que está preso por uma coleira, o que denota a dimensão do civilizado ao qual esse animal faz parte (PIETERSE, 2000, p.31).

Marion Meyer, ao denominar a narrativa da disputa como um *Wandermotiv*, “motivo peregrino”, pois existem mitos parecidos para diversas cidades, destaca que Posídon é sempre caracterizado pelas forças naturais que contrariam a ordem e a organização que o deus vencedor representa-ria (2018, p.56-57). O cão preso em uma coleira, ao avançar em direção à deusa, junto da grinalda, pode ser então interpretado como o reconheci-mento da potência civilizacional de Atena, que os atenienses enxergam como a responsável dos feitos do mundo “civilizado” que habitam, razão também pela qual ela venceu a disputa: com o plantio da primeira oliveira (MEYER, 2017a, p. 325-327).

Em outra das produções do pintor de Amasis, a presença de cães pode suscitar o mesmo significado indicado, é o caso da enócoa Florence 3791 (BAPD 310469)<sup>4</sup>. Aqui, além das divindades em disputa, duas figuras masculinas aparecem, uma de cada lado da composição, acompanhadas de dois cães. Apesar de não se saber ao certo a identidade de uma das duas figuras masculinas, a do canto direito pode ser identificada como o deus Hermes, devido ao petaso, ao caduceu e às botas que compõem sua figura.

<sup>4</sup> Devido aos direitos autorais, algumas imagens não puderam ser inseridas no presente texto. Assim, utiliza-se a sigla BAPD (Beazley Archive Pottery Database) + nº (número de catalogação) para fazer referência ao banco de dados online em que estão indexadas as informações dos exemplares cerâmicos e suas fotografias.

Lina Kokkinou, ao examinar a iconografia de Hermes em uma das cerâmicas que representam a disputa (o exemplar Baltimore 48.59), argumenta que sua presença nessas cenas se relaciona com o aspecto *enagonios* de sua personalidade, como o deus das disputas, o que evidencia a narrativa mítica e explica a sua presença para além de ser jurado da competição (2014, p.249-252)<sup>5</sup>.

Para Von Bothmer Dietrich, excetuando-se o exemplar Louvre F25, as outras quatro cerâmicas do pintor - Florence 3791, Ashmolean 1929.19, Cabinet des Medailles 222 e Boston 01.8026 - remeteriam a disputa entre as duas divindades (1985, p.131). No caso da enócoa Ashmolean 1929.19, é interessante notar a proeminência que o pintor deu a Atena, além de parecer mais alta que o oponente Posídon, no seu escudo é representado um maço de raios duplamente alados, possível referência ao seu pai Zeus e ao resultado favorável a ela na disputa (anexo VI).

Os seguintes artefatos a serem comentados são semelhantes, duas ânforas de figuras negras nas quais um dos lados apresenta apenas os dois deuses frente-a-frente, Cabinet des Medailles 222 (anexo VII) e Boston 01.8026 (anexo VIII). Ao analisar a primeira ânfora, Marie-Christine Puig, comenta que “no nosso vaso, do terceiro quartel do VI século a. C., as duas divindades são representadas em uma confrontação pacífica e solene, sem qualquer elemento que evoque a disputa” (2015, p.38). Todavia, ao longo de suas considerações sobre o exemplar, chega à conclusão de que se trata do momento de “apaziguamento” do confronto, que seria compatível com o resultado obtido pelos juízes (*ibid.*, p.54).

Entre os argumentos de Puig para defender a ânfora que examina como relacionada ao mito, além de outras cerâmicas de Amasis, e a própria

<sup>5</sup> Outro dos exemplares que, igualmente, pode ser considerado alusivo à disputa é a ânfora Louvre MN36 (BAPD 4802), c. 550-500 a.C., em que Atena e Posídon estão cara-a-cara, esse segurando um peixe, e ao lado direito Hermes está posicionado. Além disso, Pseudo-Hyginus, no séc.II d.C., comenta que Mercúrio (Hermes para os romanos) seria o responsável por apaziguar os ânimos de Posídon após sua derrota (*Fabulae*, 164).

existência dele no séc. VI a.C., é se remeter a uma cratera encontrada na Acrópole, produzida no primeiro quartel desse século (*ibid.*, p. 36-39). Apesar do estado fragmentado do vaso, é possível evidenciar a presença de muitas figuras (anexo IX): ao lado esquerdo, a inscrição do nome de Posídon próxima a um cavalo e a duas figuras, uma masculina e outra feminina; à direita, o deus Hermes, duas figuras femininas enroladas num manto, uma delas denominada Pandrosos, cujo pai Cercrops pode ser identificado na figura masculina com cetro próxima a elas, e a outra provavelmente é Aglauros, outra das filhas do rei antigo (SOURVINOU-INWOOD, 2008, p. 128-129). Comenta-se que a cena representa um encontro entre divindades e mortais, sendo que o único evento que se conhece através da documentação existente, que envolva as personagens citadas, é a narrativa da disputa (*ibid.*, p.129-130). Ademais, um prato votivo proveniente de Tasos, com datação do segundo quartel do séc. VI a.C., também se referiria ao mito, podendo ter influenciado as composições de Amasis (PUIG, 2015, p.38-40).

Apesar da identidade da figura masculina no exemplar Boston 01.8026 estar comprometida, em comparação com as outras produções de Amasis, aponta-se ser Posídon (BOTHMER, 1985), cabendo a esse exemplar as mesmas associações da primeira ânfora. Em seguida, é interessante notar nesse artefato, a presença da figura de Dioniso abaixo das duas alças do vaso; figura que também aparece nos já comentados Louvre F25 e Cabinet des Medailles 222. Mesmo não citado na literatura como um dos deuses juízes da disputa, sua inserção na cena poderia ter esse caráter. Para além disso, Marie-Christine aponta a importância desse deus na segunda metade do séc. VI a.C., quando Pisístrato institui as Grandes Dionisíacas e as utiliza como uma das ferramentas para sua popularidade entre os atenienses e a manutenção de seu poder. Uma grande associação entre Pisístrato e Atena também existia no momento,

visto a autoproclamação de ser escolhido pela deusa, e no mais, o tirano considerava-se descendente de Posídon, tendo favorecido o culto do deus na época igualmente (2015, p.35). Assim, a presença frequente dos três deuses na iconografia de Amasis poderia ser atribuída à conexão com a autoridade daquele contexto (*ibid.*).

A representação do mito da disputa nas cerâmicas do séc. VI a.C. não é aceita por todos os autores e autoras. Marion Meyer, por exemplo, mesmo acreditando que o mito tenha se originado com o surgimento da *pólis*, argumenta que as composições de Posídon e Atena cara-a-cara do séc. VI a.C. não suscitam essa narrativa (2017, p.406). Todavia, para além de evidenciar a menção literária mais antiga da disputa, de Simônides de Keios (anterior a 468-465 a.C.), sugere que uma píxide, produzida entre 490 e 480 a.C., seria a composição imagética mais antiga que se tem acesso (anexo X). Nesse exemplar, se observa: Atena e Posídon de frente um para o outro com lanças e tridente apontadas para baixo; uma figura masculina com um cetro, provavelmente Cécrops; dois efebos portando lanças, cada um em um cavalo; e uma figura avançando para a esquerda em direção a uma árvore frutífera (*ibid.*, 396-405).

A presença dos dois deuses juntos de Cecróps suscita a narrativa examinada. Ademais, se a árvore for uma oliveira – em comparação com outras do período, a chance é bem grande -, essa composição pode ser a primeira a demarcar com um signo o local da batalha, a Acrópole, e a própria marca de Atena citada na narrativa. As armas apontadas para baixo, se considerarmos as representações do séc. VI, também seriam uma novidade: além de demarcar o enfrentamento propriamente dito, uma leitura possível, é pensar os gestos das divindades como compatíveis às menções literárias em que a produção das marcas na Acrópole foi feita quando cravaram suas armas no local (Ovídio, *Metamorfoses*, 6. 70 ff; Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, 3. 14. 1.).

Na linha do tempo, a próxima representação visual do mito é o frontão oeste do Partenon, cujas armas dos deuses apontando para baixo podem ser reconstruídas através da comparação de exemplares cerâmicos que se inspiraram na composição do templo: as hidrias de figuras vermelhas Pella 80.514 (BAPD 17333), 425-400 a.C., e Hermitage KAB6A (anexo XI), 360-340 a.C.. O que se observa nessas pinturas, que tornam-se padrão para representar o mito, é a oliveira entre as duas divindades, mas também outro elemento que passa a aparecer com frequência: os peixes (geralmente dois) próximos aos pés de Posídon, demarcando o mar criado por ele na Acrópole.

Além dos exemplares supracitados, pintores de cerâmica inseriram a oliveira e os peixes em outras obras, todavia, ao invés de representarem o momento da ação, retratam os deuses de maneira pacífica - armas apontando para cima; e Posídon reclinando-se apoiando sua perna esquerda sobre uma rocha -, são elas: o lekanis Athens 2.594, 425 - 400 a.C. (anexo XII), e a cratera de tradição de Campânia Madri 11095, 375 - 350 a.C. (anexo XV). Comenta-se que essa composição seria inspirada em um grupo de estatuas que estava localizada na parte norte da Acrópole (PEVNICK, 2014, p. 23), no séc. V a.C., que é mencionada por Pausanias na obra *Descrição da Grécia* (1. 24. 3). A cratera, Munich 6488, apresenta uma organização de cena parecida (anexo XIII, 390-380 a.C.), mas apesar da ausência dos peixes, a fonte de água pode estar representada por algo semelhante a uma onda, conforme indica Marx (2011 p.36). Já quanto a uma ânfora panatenaica, Baltimore 48.59 (anexo XV, 400-375 a.C.), Francisca Ghedini indica que a própria rocha sobre a qual Posídon se apoia alude à fonte que o deus produz (1983, p.12).

Quando compararmos as pinturas do séc. V com aquelas possíveis representações do séc. VI a.C., algumas diferenças podem ser apontadas: a aparição de cenas do momento da ação; as armas de ambos os deuses

apontando para baixo; e a presença da oliveira e dos peixes. Conforme Meyer, a vitória na competição entre os deuses foi determinada a partir da escolha de qual dos presentes oferecidos pelos deuses seriam mais proveitosos para a cidade, as quais seriam materializadas pelas marcas deixadas por Atena e Posídon (2018, p. 58). Quanto ao contexto do período Arcaico, enquanto uma tradição naval não estava consolidada em Atenas, a utilização da oliveira nas diferentes dimensões do cotidiano já era hábito dos habitantes do local, o que viria a ser tornar o orgulho da cidade: o azeite era o principal produto; da árvore viria madeira para edifícios, ferramentas e móveis; e a azeitona era alimento básico (MEYER, 2017a, p.297).

O cultivo de oliveira era habilidade distingüível para a cidade já no séc. VII a.C., isso seria marcado no evento narrado por Heródoto em que os epidáurios, na época precisando de madeira de oliveira cultivada para produzir estatua de divindades, teriam recorrido a Atenas, visto que era o único lugar onde poderiam encontrar (*Histórias*, 5.82.1). Na sequência da concessão da madeira e da produção das estatua pelos epidáurios, os habitantes de Egina roubaram as estatua e as assentaram em sua ilha, o que enfureceu os atenienses, que travaram uma batalha naval contra eles, sendo derrotados (Heródoto, *Histórias*, 5.82-89). Conforme András Patay-Horvath, essa derrota motivou a criação do mito da disputa entre os deuses, o qual servia para afastar os atenienses do mar, ao mesmo tempo que explicava que a cidade não se dava bem no meio marítimo por não ter o dom de Posídon (2008, p.358-360).

Pensar sua origem para o período anterior ao das guerras grego-pérsicas é algo sustentado também por Plutarco, que, ao comentar sobre a atuação de Temístocles como um dos responsáveis pela aproximação de Atenas com o poderio naval, indica como suas ações contrariavam os antigos reis:

“Fez ele depois equipar e fortificar o porto do Pireu, considerando a conveniência do local para adaptar a cidade inteiramente à marinha. Nisso ele seguiu o conselho quase totalmente contrário ao dos antigos reis de Atenas, os quais, como se diz, tratando de subtrair seus homens à marinha para acostumá-los a viver sem frequentar o mar, plantando, semeando e lavrando diligentemente suas terras, inventaram e publicaram a fábula conhecida da deusa Palas segundo a qual disputando ela o padroado da Ática com Netuno (Posídon), produziu e mostrou aos juízes uma oliveira, ganhando com isso seu processo.” (*Vidas Paralelas*, Temístocles, 19).

Assim como Patay-Horvath, outras autoras citam o relato de Plutarco como importante para pensar a antiguidade do mito da disputa (PUIG, 2015, p.36; MOORE, 2013, p.33), entretanto, para além disso, é interessante notar que o comentário diz respeito a uma mudança de hábitos dos atenienses: através das ações de Temístocles, de incentivar a criação de uma frota de trirremes para enfrentar os persas pelo mar, o que garantiu a vitória naval em Salamina liderada pelos atenienses, inicia-se o período talassocrático da cidade, o seu império marítimo no Egeu (MANTA, 2008, p.57-58). A maior convivência dos habitantes de Atenas com o universo marítimo, no séc. V a.C., ao mesmo tempo que pode ter influenciado a literatura e a iconografia nas representações de Posídon (CAMARGO, 2021; PEVNICK, 2014, p.28), igualmente, pode ter aproximado a cidade do deus dos mares.

### **Identidade Ateniense e o Culto de Posídon**

Posídon torna-se mais popular após 480 a.C., data da batalha de Salamina. Heródoto menciona que, com a vitória naval, foram dedicados dois trirremes fenícios ao deus, um no Istmo de Corinto e outro no promontório Sounion, dois santuários sagrados do deus (*Histórias*, 8.121; KOKKINOU, 2014, p. 61). Ademais, foi comum a instituição de cultos para os deuses que teriam ajudado com as vitórias nas guerras do período,

como Bóreas, o vento norte (BUTERA, 2010, p. 98), o que também pode ter atingido o culto de Posídon, como comenta Angeliki Kokkinou, manifestando-se na renovação de seu templo no Sounion, o santuário extra-urbano de Atenas, na década de 440 a.C. (2014, p.60).

No Partenon, que era entendido como a obra dos vencedores de Salamina em agradecimento a Atena pelos sucessos contra os persas (Demóstenes, *Androton*, 13), além de estarem representados diversos mitos associados à luta entre os gregos e os “bárbaros”, lá estava o confronto entre Atena e Posídon. Porém, se naquele momento o deus fosse considerado o perdedor, por que dar tanto destaque para sua figura no frontão? A hipótese de Patay-Horvath é de que o mito da disputa teria sido já remo-delado nessa época (2008, p.356), a transformação poderia ser a inclusão da narrativa da guerra entre Atenas e Elêusis como modo de transformar Posídon num dos deuses cultuados na Acrópole e que favorecia a cidade com seus dons, principalmente o marítimo naquele contexto.

A narrativa do confronto entre as duas cidades vizinhas aparece na literatura desde Tucídides (*Guerra do Peloponeso*, 2.15.1), datando entre 433 e 428 a.C., porém, como observado, a epigrafia que primeiro registra a fusão entre Posídon e Erecteu está também conectada com o episódio, visto que o resultado final foi o culto conjunto dessas figuras. Para as cerâmicas, a primeira possível representação que se tem conhecimento seria aquela de uma pélica de figuras vermelhas de tradição lucana, cuja datação é próxima à da tragédia *Erecteu* de Eurípides que narra o episódio, 420-410 a.C., em que Posídon e Eumolpo avançam para a direita a cavalo de uma lado da cena, enquanto no outro, Atena e uma figura feminina com identidade incerta, avançam em direção à esquerda em uma quadriga (anexo XVI).

Alguns anos depois da produção da pélica supracitada, a hidria Pella 80.514 (BAPD 17333), para além de apresentar Posídon e Atena em disputa, em outra faixa, apresenta Eumolpo e Erecteu, ambos como guerreiros enfrentando-se, portanto, associando os dois mitos num suporte iconográfico. Ademais, Jenifer Neils, ao examinar esse exemplar, comenta a possível organização tripla da cena pela autora, que passaria pela dimensão divina (Atena X Posídon), pela heroica (Eumolpo X Erecteu) e pela mortal, assim como o Partenon e seus frisos, métopas e frontão (2013, p.609). O aspecto mortal, segunda a autora, é manifestado pela representação de uma figura masculina que carrega uma cobra e uma trombeta, cuja identidade poderia se relacionar com Cicreu, filho de Posídon e Salamina, cujo feito mítico mais notável foi a transfiguração em uma cobra e a ajuda dada à frota ateniense na batalha de Salamina, enquanto o instrumento musical se relaciona com o chamado de trombeta realizado para organizar o exército grego na ocasião (*ibid.*, p. 606-608).

Se considerado que a representação de Cicreu corresponde a uma menção à batalha naval contra os persas, a remodelagem do mito da disputa, a inserção do episódio da guerra entre as Atenas e Elêusis e a presença de signos que identificam a fonte de água na iconografia são fortes indícios da mudança do imaginário ateniense quanto ao deus Posídon e a importância que ele adquire, no séc. V a.C., a partir de Salamina. É interessante notar que a personalidade desse deus, sendo conectada ao mar por epítetos na literatura, ocorre na obra *Erecteu* de Eurípides, em que ele é mencionado como *póntie Póseidon*, marinho Posídon (frag. 370, 55). Essa menção se relaciona ao papel adquirido por sua figura no mito, ele é o deus que apesar de ter perdido a disputa, presenteou a cidade com a fonte de água salgado, o dom do mar navegável, como menciona Sófocles (*Édipo em Colono*, 709-719) o que lhe garantiu a inserção na Acrópole no momento de esplendor naval da *pólis*.

A presença de Posídon na Acrópole, a partir do séc. V a.C., seria, portanto, reflexo das transformações socioculturais que os atenienses passaram após a guerra contra os persas. A mais antiga dedicação encontrada no local, que apresenta seu nome inscrito, apesar de não ser suficiente para detectar o culto de sua figura, o menciona como *pontomedon*, soberano dos mares, que se for considerada sua datação, 480-475 a.C., já aponta as influências da vitória naval sobre a sociedade<sup>6</sup>. Essas transformações afetam a identidade dos habitantes de Atena, conforme expressa Jacob Butera:

“Seguida da derrota dos persas em Salamina, o exército naval, também, torna-se componente integrado da ideologia social, militar e religiosa através da qual a cidade se definia, e eu, sugeriria, que a marinha foi cuidadosamente reconhecida em monumentos públicos como parte da identidade cívica” (2010, p. 105; tradução pelo autor).

Ao passo que no Partenon Posídon era glorificado em um dos frontões e na parte norte da Acrópole ele estava exibindo seu mar, conforme aponta Pausanias, o seu culto conjunto com a figura de Erecteu também expressava essa mudança identitária da população. A sua inserção no templo Erecteion implica a íntima conexão com a forma em que os atenienses passaram a ser enxergar no séc. V a.C.. Conforme Psarra, “ligado a uma instância espacial e temporal particular, o Erecteion era facilmente acessível e negociava sua identidade através de uma relação mais próxima com o espaço cotidiano de ação e vida humana” (2010, p.97).

Antes da construção do Erecteion, outros templos ocuparam o espaço que esse edifício passou a ocupar na segunda metade do séc. V a.C., porém,

<sup>6</sup> Na inscrição se lê: “[Es]ta kore [Isó]loco dedicou <como> primícia [aparkhē] de uma caça que o regente do m[ar], de áu]reo tr[i]idente, propiciou-lhe.” (trad. prof. Dr. Rafael Brunhara). RAUBITSCHEK, A. **Dedications from the Athenian Akropolis: a catalogue of inscriptions of the sixth and fifth centuries B.C.**. Massachusetts: The Archeological Institute of America, 1949. p. 261-262.

sem se ter notícia da presença de Posídon antes do contexto das guerras greco-pérsicas. Todavia, no antigo santuário de Erecteu, como chama Heródoto, além do antigo rei já ser cultuado, lá estava a estátua de madeira de oliveira de Atena *Polias*, uma manifestação dessa divindade instituída religiosamente antes que a *Partenos*. O culto da deusa e de Erecteu é registrado na passagem de Heródoto sobre o empréstimo de madeira aos epidáurios, pelo que os atenienses pediram em troca o envio de honrarias às duas figuras sagradas; todavia, mesmo se tivesse incerteza quanto a esse culto no séc. VII, duas passagens nas epopeias de Homero registrariam a antiguidade da prática, mesmo que os versos fossem uma interrupção do séc. VI a.C. (Homero, *Ilíada*, 2, 546-551; *Odisseia*, 7, 78-85). Aqui, chama-se atenção para a menção na Ilíada:

“Vieram, também, os guerreiros de Atenas, cidade bem-feita, / **gente do herói**  
**Erecteu** de alma grande, **nascido da terra** / e por Atena **educado**, a donzela  
do pai poderoso, no próprio templo magnífico, dentro dos muros de Atenas, /  
onde, anualmente, nas festas, os moços nativos procuram / com sacrifícios de  
bois e de ovelhas torná-lo propício.” (grifo meu)

Na passagem, os atenienses são representados como “gente de Erecteu”, que era nascido da Terra (Gaia), assim como os outros reis que o precederam, como Cécrops. Essa imagem que os habitantes de Atenas construíram era um discurso cívico que legitimava a sua hegemonia sobre o território que ocupavam, ao mesmo tempo fornecendo a ideia de que estariam ali desde sempre, ao contrário das populações que chegavam à cidades vizinhas através de migrações (LORAUX,1993, p.37). Ademais, ao ser por “Atena educado”, aproxima-se a população da deusa, que ensina os bens da civilização/*pólis*, por isso que, ao invés de ser representado na iconografia com cauda de serpente, como Cecróps, signo relacionado à terra e ao monstruoso, Erecteu apare como uma figura antropomórfica,

visto que foi adotado como filho de Atena: esse era o imaginário dos atenienses sobre si próprios, eram autóctones, mas civilizados pela deusa (PARKER, 1990, p. 93-94; MEYER, p. 316, 2017a).

Essas características identitárias estavam indexadas nos antigos templos em que eram cultuados Atena e Erecteu, consequentemente, com a instituição do culto de Posídon-Erecteu, o deus dos mares também passa a constituir parte da identidade da cidade. Como um deus primeiramente vinculado à terra, encontrou equivalência com a dimensão ctônica característica do rei nascido da terra<sup>7</sup>, porém, com a evidência da ligação de Posídon com o mar e com poderio naval da época, conforme comenta Christopoulos, “o culto de Posídon-Erecteu segue a lógica ateniense de insistir na projeção da qualidade original dos habitantes (autóctones) para sua gente e em clamar o direito de reinar sobre **a terra e o mar**” (p.128; grifo meu).

O que indica a narrativa da guerra entre Atenas e Elêusis associada com a disputa entre os deuses, que termina com a instituição do culto de Posídon na Acrópole, é que apesar de Erecteu ser morto pelo deus dos mares, a figura mítica assume a identidade do deus através da intervenção de Atena, o que representa o recebimento das dádivas desse deus pela cidade (BURKERT, 1983, p.148), dado que garante o dom marítimo que os cidadãos projetam no séc. V a.C. pelo Egeu. A resolução de um conflito e a conciliação entre Atena e Posídon, conforme Christian Werner, pode ser visto também no prólogo de As Troianas de Eurípides, em que o deus dos mares, mesmo enfurecido com a destruição de Troia pela ajuda da deusa, concorda em ajudá-la em prol de um benefício mutuo (2018, p.370). Para a plateia da tragédia, cujo datação é 415 a.C., a união entre os dois deuses seria uma simbiose natural, manifestando-se na transformação naval, no

---

<sup>7</sup> Conforme Papachatzis, Erecteu seria um equivalente do Posídon *Petraios* da Tessália quanto ao vínculo com a terra (1989, p.175).

final de Erecteu e na inserção do deus dos mares no culto principal da cidade (*ibid.*, p.376).

### **Considerações Finais**

Como examinado, o mito da disputa entre Atena e Posídon pode ter recebido mais de um significado ao longo do tempo no imaginário ateniense, assim como o papel do deus na narrativa. É possível pensar que, ao integrar o contexto de fundação e organização da *pólis*, o mito se remetia ao confronto entre civilização e natureza, representados pelos dois deuses respectivamente, e ao distanciamento da população em relação ao mar e sua especialização na agricultura. Com a aproximação dos habitantes de Atenas com o universo marítimo, no séc. V a.C., através das realizações na guerra contra os persas, a narrativa adquiriu um novo sentido, o de explicar os sucessos navais dessa sociedade, o qual implicaria nas mais frequentes representações de Posídon com elementos que evocavam o mar e a sua inserção nos edifícios e monumentos importantes para a cidade (anexo XVI, cronologia dos documentos).

A identidade dos atenienses, assim como o contexto, teria se transformado, o que implicou na inserção do culto de Posídon em um dos principais templos da cidade, aquele mais intimamente associado com as origens míticas da população. No mais, o confronto entre as divindades por Atenas se torna objeto de orgulho cívico, conforme expressa Platão, no séc. IV a.C., “Nosso terra é digna de ser louvada por todos os homens, e não apenas por nós, por muitas e diversas razões; primeiramente – e o que é mais importante – por que ela vem a ser amada **pelos deuses**. Testemunha a favor de nosso argumento a discordia e a disputa entre eles, que por ela rivalizaram entre si” (*Menexenus* 237c, grifo meu;), pois além de disputarem a terra, a presenteiam com favores que garantem sua

prosperidade e materializam seu amor pela comunidade escolhida por eles: através do cultivo de oliveira e das habilidades náuticas.

## Referências

- APOLLODORUS. **The Library**. Tradução Inglês por James George Frazer, F.B.A., F.R.S. in 2 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.
- BOTHMER, Dietrich von. **The Amasis Painter and his World**: Vase-Painting in Sixth Century BC. Athens. Malibu, California: The J. Paul Getty Museum, 1985.
- BUTERA, Jacob. Poseidon and Athens: Sea, Sanctuary, and Ritual in Classical. In: \_\_\_. “**The Land of the Fine Triremes:**” Naval Identity and Polis Imaginary in 5th Century Athens Athens Tese (Doutorado em Filosofia), EUA, Duke University, 2010. p. 88-110.
- BURKERT, Walter. **Homo Necans**: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeleu, Los Angeles & London: University of California Press, 1983.
- CALLIMACHUS. Tradução em inglês por A. W. MAIR, D.Lrrr. Londres: William Heinemann, New York, G. P. Putnam's Sons. 1921
- CAMARGO, Vander. O Cântaro Boston 98.932 e a Iconologia de Posídon. In: **Anais da XIX Jornada de Estudos Antigos e Medievais**, [da] IX Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais; Maringá : Universidade Estadual de Maringá, 2021. p. 161-180.
- CHRISTOPOULOS, Menelaos. Poseidon Erechtheus and Erechtheis Thalassa. In: HAGG, R. (ed.) **Ancient Greek cult practice from the epigraphical evidence**: proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult. Abm Komers, 1994. p. 124-130.
- EURIPIDES, **Fragments**. Tradução em Inglês por Christopher Collar e Martin Cropp. Loeb Classical Library, Harvard University Press. 2009.
- GHEDINI, Francesca. Il gruppo di Atena e Poseidon sull'Acropoli di Atene. In: **Rivista di Archeologia**. vol. VII, pp. 12-36, 1983.

HERODOTO. **História**. Tradução em português por J. Brito Broca. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W. M. Jackson Inc., 1964.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. 5º ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. 5º ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

HYGINUS. **Fabulae**. Traduzido em inglês e editado por Mary Grant. University of Kansas Publications in Humanistic Studies, no. 34.

ISOCRATES. **Speeches**. Isocrates with an English Translation in three volumes, by George Norlin, Ph.D., LL.D. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1980.

JUBIER-GALINIER, Cécile. Athéna et Poséidon en conflit : adaptations céramiques à l'ombre de l'Acropole, dans Eris. In: MÉNARD, H; SAUZEAU, P.. THOMAS, J.-F. (ed.) **La Pomme d'Éris**: Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité. Montpellier, PUM, 2012, p. 273-294.

KOKKINOU, Angeliki. Of Horses, Earthquakes, and the sea: Poseidon and His Worshippers in Ancient Greece. In: PEVNICK, Seth. **Poseidon and the sea: Myth, Cult and Daily Life**. Florida: Tampa Museum of Art, 2014. p. 51-60.

KOKKINOU, Lina. Hermes and the Athenian Acropolis: Hermes Enagonios (?) on a Red-figure Miniature Amphora of Panathenaic Shape by the Bulas Group. In: AVRAMIDOU, A. & DEMETRIOU, D. (eds.). **Approaching the Ancient Artifact**: Representation, Narrative, and Function. A Festschrift in Honor of H. Alan Shapiro. Berlin & Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014. p. 243-254.

LORAUX, Nicole. **The Children of Athena**: athenian ideas about citizenship & the division between the sexes. Princeton University Press: 1993.

MARX, Patricia. Athens NM Acropolis 923 and the Contest between Athena and Poseidon for the Land of Attica. In: **Antike Kunst** 54, p.21-40, 2011.

MANTA, Eleni. **100 centuries at Sea**: The Course of Shipping and the evolution of ships in Greece from 8000 a.C. to the present day. Mykonos: Aegean Maritime Museum, 2003.

MEYER, Marion. **Kult und Mythos auf der Akropolis bis in klassic zeit**. Wien: Phoibos Verlag, 2017a.

\_\_\_\_\_. The martyria of the Strife for Attica. In: BIERL, A.; CHRISTOPOULOS, M.; PAPACHRYSOSTOMOU, A. (ed.). **Time and Space in Ancient Myth, Religion and Culture**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017b.

\_\_\_\_\_. To cheat or not to cheat: Poseidon's eris with Athena in the West Pediment of the Parthenon. In: **Electra** 4, 2018, 51-77; 175-177. 2018.

MOORE, Mary. The Princeton Painter, Athena and Poseidon: Athens NM 923. In: **Antike Kunst** 56 Antike Kunst, p. 26-36, 6-7, 2013.

NEILS, Jenifer. Salpinx, Snake, and Salamis: The Political Geography of the Pella Hydria. In: **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, Vol. 82, No. 4, pp. 595-613, 2013.

OVID. **Metamorphoses**. Brookes More. Boston. Cornhill Publishing Co. 1922.

PATAY-HORVÁTH, András. The Contest between Athena and Poseidon. Myth, History and Art. In: SAMARA-KAUFFMAN, A. (ed.). **Of gods, heroes and men in Greek art**. Atenas: Kapon Editions, 2008. p. 125-135.

PAUSANIAS. **Description of Greece**. Tradução em inglês por W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1918.

PAPACHATZIS, Nicolaos. The Cult of Erechtheus and Athena on the Acropolis of Athens. In: **Kernos**, 2, p.175-185, 1989.

PARKER, Robert. Myths of early Athens. In: BREMER, J. (ed.), **Interpretations of Greek Mythology**. London: Routledge, 1990. p. 187-214.

PEVNICK, Seth. **Poseidon and the sea**: Myth, Cult and Daily Life. Florida: Tampa Museum of Art, 2014.

PIETERSE, Tamaryn Lee. **The animal dimension:** an investigation into the signification of animals in Homer and archaic Attic black figure vase painting. 2000.

PLATÃO. **Menêxeno.** Tradução, notas e estudo introdutório de Bruna Camara. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas), Universidade de São Paulo, Programa de Pós Graduação em Letras Clássicas, 2014.

PLUTARCO. **As Vidas dos Homens Ilustres.** Tradução em português por Paulo Edmур de Souza Queiroz. São Paulo: Editora das Américas, 1959.

PSARRA, Sophia. The Parthenon and the Erechtheion: the architectural formation of place, politics and myth. In: **The Journal of Architecture**, 9:1, p. 77-104, 2010.

PUIG, Marie-Christine. A respeito de uma ânfora do Pintor de Amásis conservada no Cabinet des Médailles da Biblioteca Nacional da França, em Paris: três grandes divindades da Atenas arcaica. In: **Revista Tempo**, Vol. 21 n. 38Dossiê 30, p.30-56, 2015.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. A Reading of Two Fragments of Sophilos. In: **The Journal of Hellenic Studies**, Vol. 128, p. 128-131, 2008.

WERNER, Christian. O conflito ateniense entre Atena e Poséidon em Troianas e Erecteu de Eurípides. In: SEBASTIANI, R. et al. (co.). **A Poiesis da Democracia**. Portugal: Coimbra Companions. 2018. p. 356-381.

## Anexos



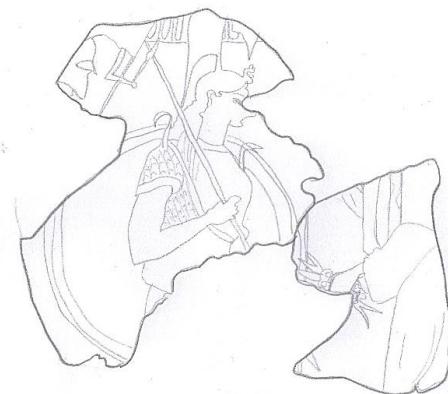
**Anexo I:** Munich J726; pintor do Vaticano 365; c. 540 a.C.; Ánfora de Figuras Negras; Itália, Etrúria, Vulci; Munich, Antikensammlungen; J726. Foto: © Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, München.



**Anexo II:** British E174, Eucharides Painter, Hidria de Figuras Vermelhas, 480-470a.C, h. 29.2cm, Itália, Etruria, Vulci, British Museum, E174. Foto: Caroline Lawrence



**Anexo III:** Reconstrução do Frontão Oeste Parthenon, Museu da Acrópole © Wikimedia Commons, Dorieo.



Anexo IV: Athens NM Acropolis 923; pintor de Princeton; Ânfora Panatenaica de Figuras Negras; 550-530 a.C.; Grécia, Atenas, Acrópole; Museu da Acrópole: 1923. Foto: © National Archaeological Museum, Athens apud MARX,

2011



Anexo V: Louvre F25; Ânfora de Figuras Negras; Pintor de Amasis; 550-530; 18,2 x 11,6 cm; Itália, Etrúria, Vulci; Museu do Louvre: F25. Foto: © RMN.



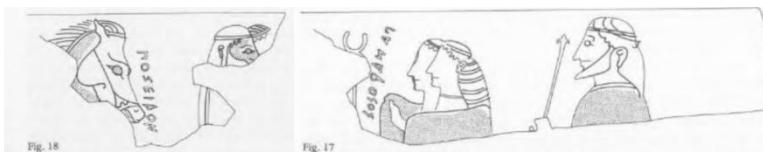
Anexo VI: Ashmolean 1929.19; Enócoa de Figuras Negras; Pintor de Amasis; c. 550-540 a.C.; alt. 17 cm; Oxford, Museu Ashmolean: 1929.19. Foto: © Ashmolean Museum of Art and Archaeology, Oxford.



Anexo VII: Cabinet des Médailles 222; Ânfora de Figuras Negras; Pintor de Amasis; c. 540; alt. 33 cm; Itália, Etrúria, Vulci; Paris, Cabinet des Médailles: 222. Fotos: © BnF / CNRS-Maison Archéologie et Ethnologie, Serge Oboukhoff.



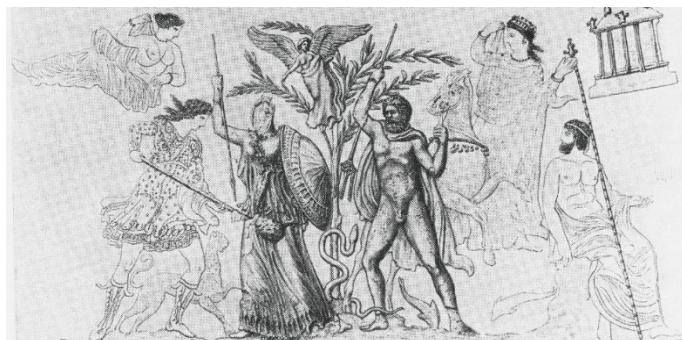
Anexo VIII: Boston 01.8026; Ânfora de Figuras Negras; Pintor de Amasis; 520-515 alt. 25,8 cm; Paris, Museu de Belas Artes de Boston: 01.8026. Foto: © Museum of Fine Arts, Boston. ([www.mfa.org](http://www.mfa.org))



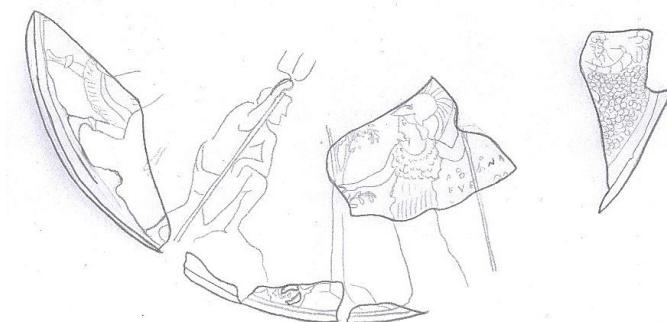
Anexo IX: Athens 1.585B; Cratera de Figuras Negras; Sophilos; c. 585 a.C.; Grécia, Atenas, Acrópole; Museu Nacional de Atenas; Acropolis Collection: 1.585B. Desenho: Guven Bakir, 1981 p. 25, fig. 17 e 18.



Anexo X: Royaux A2989; Píxide de Figuras Negras; 490-480 a.C.; Bélgica, Bruxelas, Museu Real: A2989. Foto: Natacha Massar.



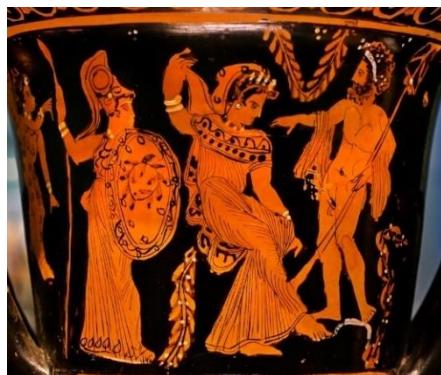
Anexo XI: Hermitage KAB6A; Hidria com pinturas em relevo; Grupo de Apollonia; 360-340 a.C.; St. Petersburg, State Hermitage Museum: KAB6A. Foto: © The State Hermitage Museum, St. Petersburg.



Anexo XII: Athens 2,594; Lekanis de Figuras Vermelhas; Euemporos; 425-400 a.C.; Atenas, Museu Nacional: 2,594. Foto: Desenho do autor a partir do esquema de Tiverios (2009).



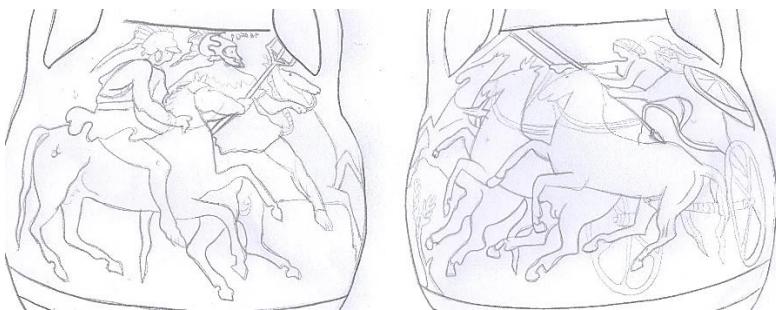
Anexo XIII: Madri 11095; tradição de Campânia; Cratera de Figuras Vermelhas; Grupo Nápoles 3227; 375–350 a.C.; Madri, Museu Arqueológico Nacional: 11095. Foto: © Ministério da Cultura e do Esporte, Antonio Trigo Arnal.



Anexo XIV: Munich 6488; Cratera de Figuras Vermelhas; 390–380 a.C.; Munich, Antikensammlungen: 6488. Foto: © Wikimedia Commons, ArchaiOptix.



Anexo XV: Baltimore 48.59; Ânfora Panatenaica de Figuras Vermelhas; Grupo de Bulas; 400–375 a.C.; Baltimore (MD), Walters Art Gallery: 48.59. Foto: CCo.



**Anexo XVI:** Tradição lucana, Pélica de figuras vermelhas, Policoro, Museo Nazionale Della Siritide: 35304. Foto:  
Desenho do autor a partir do artefato.



**Anexo XVII:** Cronologia com os documentos históricos examinados no texto.

## A vida amorosa de Alexandre, O Grande: entre narrativas e apropriações

*Michelle Almeida da Silveira*<sup>1</sup>  
*Luis Carlos dos Passos Martins*<sup>2</sup>

### Introdução

O texto aqui presente procura abordar o tema controverso da *vida amorosa de Alexandre, O Grande*. Este tema sempre chamou a atenção dos historiadores antigos e contemporâneo, no mínimo porque boa parte da política de conquista e de manutenção de territórios pelo rei macedônio passou pelo instrumento do casamento, dele e de seus generais. Porém, o assunto tornou-se objeto de maior controvérsia na historiografia especializada quando, a partir dos anos de 1970, a questão da sexualidade de Alexandre começou a receber mais atenção dos pesquisadores, motivados pelas abordagens sobre as relações homoeróticas no mundo antigo que surgiram a partir das obras de Michel Foucault (*História da Sexualidade: A Vontade de Saber*, 1976) e Kenneth J. Dover (*A Homossexualidade na Grécia Antiga*, 1978). Nesta tendência, os especialistas em Alexandre começaram focar o seu olhar nos supostos vínculos afetivos de Alexandre com outros homens, em especial seu amigo e assessor Heféstion. O tema ainda ganharia certa repercussão pública fora do meio acadêmico, ao ser tratado em obras de ficção, como os romances históricos da britânica Mary

---

<sup>1</sup> Licenciada e bacharel em História PUCRS.

<sup>2</sup> Professor História Graduação e Pós-Graduação PUCRS.

Renault<sup>3</sup> e o filme *Alexander*, de Oliver Stone (2004). Essas obras, independentemente da intencionalidade de seus “autores”, acabaram sendo interpretadas por muitos como narrativas que endossavam uma suposta “homossexualidade” de Alexandre III através dos vínculos com Heféstion e com o eunuco persa Bagoas, o que é, no mínimo, discutível.

Nosso objetivo, aqui, porém, não é abordar diretamente estas controvérsias, mas tentar compreender como o tema tem sido interpretado contemporaneamente pelo público não especializado no assunto. O que se justifica não apenas pela importância do personagem histórico em questão, mas também porque partimos da convicção de que a própria figura de Alexandre e o seu “legado histórico” não têm sido bem compreendidos pelos “leitores” externos à academia, em especial no que se refere às práticas de ensino em História Antiga. Por isso, para nós, é importante fazer sondagens sobre as leituras vigentes do personagem em questão que podem fornecer bases para futuras intervenções pedagógicas sobre o assunto.

Para este trabalho inicial, iremos proceder a uma varredura em postagens da *internet* em língua portuguesa com uma metodologia baseada nos algoritmos do Google que será explicada mais além. O motivo dessa escolha se deve ao fato de que a *internet* constitui atualmente uma grande fonte de pesquisa para investigadores interessados na questão da apropriação do mundo antigo na contemporaneidade, desde que abordada de forma metodologicamente adequada. As postagens virtuais oferecem uma rica e variada fonte de acesso a essa apropriação, que dificilmente pode ser coberta por outro meio de acesso.

Para tanto, este capítulo será dividido em 3 partes: inicialmente, iremos fazer algumas considerações teóricas sobre a nossa abordagem,

---

<sup>3</sup> Especialmente na triologia “O fogo do céu” (1969), “O garoto persa” (1972) e “Jogos Funerários” (1981).

depois, um breve levantamento sobre o tema da vida amorosa de Alexandre nas principais fontes históricas e, por fim, a investigação da questão na *internet*.

### **Um pouco de teoria**

As bases teóricas que nortearam este trabalho partiram da junção de dois conceitos fundamentais da História Cultural: *representação social* e *apropriação*. Para tanto, buscamos referências teóricas nos escritos de Roger Chartier e de Pierre Bourdieu, que foi um dos grandes influenciadores e parceiros do historiador francês em algumas iniciativas na área,<sup>4</sup> além de outras leituras inspiradas na Análise de Discurso.

Como já desenvolvemos em textos anteriores (MARTINS, 2020), o conceito de representação indica um processo de substituição “simbólica” de algo que, por princípio, não pode estar e/ou se materializar em determinadas condições espaço-temporais (GUINZBURG, 2001). Embora o seu uso nas ciências humanas tenha iniciado com o sociólogo Émile Durkheim (1916; 1996), na historiografia, foi o francês Roger Chartier quem sistematizou o seu emprego na noção de *representações sociais*, que procura compreender como a expressão simbólica (texto, imagem, etc.) da realidade social é também um elemento de construção desta realidade. Na visão de Chartier (2002), este processo não é neutro e nem pacífico, ocorrendo no conflito pela imposição e/ou apropriação das representações mais legítimas sobre a realidade por parte dos grupos sociais que buscam garantir sua(s) identidade(s) e, com ela(s), uma posição na hierarquia social.

Chartier procura entender esse processo através do conceito de “lutas simbólicas” de Bourdieu (1989), segundo a qual os agentes sociais estão envolvidos em uma luta constante por impor critérios de hierarquização

---

<sup>4</sup> Sobre isso, podemos consultar BOURDIEU, 1996 e BOURDIEU, 1979.

simbólica da sociedade mais próximas às posições que podem ocupar com base em seu capital econômico, cultural, social, e/ou na sua condição de gênero, de origem étnica, etc. Para Bourdieu, nenhum desses elementos de hierarquização têm sentido próprio e necessário. São as lutas de representação que estabelecem o significado e a hierarquia entre eles e, dessa forma, constroem a posição dos grupos no mundo social ao estabelecer quem é mais legítimo (valores positivos) e mais ilegítimo (estigmas) para dominar a sociedade (BOURDIEU, 1979).

Para o autor, os campos de produção dos bens simbólicos, mesmo na mais ampla autonomia, oferecem uma série de produtos culturais que contribuem com este processo. E isso tanto pela oferta de bens culturais hierarquizados e que hierarquizam os seus consumidores em direção a dois polos possíveis - os cultos e refinados e os incultos e grosseiros -, quanto pela disponibilização de símbolos e de representações que podem ser apropriadas pelos grupos sociais em seu processo de legitimação (BOURDIEU, 1987).

Entretanto, embora haja essa premência nos campos de produção cultural para estabelecer hierarquias sociais, a “recepção” dos produtos culturais está longe de ser homogênea e/ou passiva. Ao contrário, para os autores, o “consumo” das obras culturais é sempre um processo ativo e não obrigatoriamente conduzido e determinado pela produção (CHARTIER, 1999; BOURDIEU, 1987). Esse consumo ativo de um bem cultural pode fazer com que a leitura de um livro ou a assistência a um filme produza interpretações completamente diferentes das possíveis “intensões dos autores”, sempre a partir do ponto de vista dos “receptores” ou, como argumentam algunes estudiosos, dos co-enunciadores (MAINGUENEAU, 2020). É esse processo que Chartier, junto com outros pesquisadores, conceitua como apropriação (CHARTIER, 1986; DE CERTEAU, 1994): ou seja, o papel ativo dos “consumidores/receptores” na interpretação e no uso dos

produtos culturais, cujos significados passam a variar conforme o seu contexto de recepção e não apenas com base no contexto de produção (MAINGUENEAU, 1989).

Importante, porém, salientar que, para ambos os autores, a apropriação, embora possa dar novas interpretações a um bem cultural e, assim, novos sentidos, não é uma atividade plenamente “livre” por parte do “consumidor” (BOURDIEU, 1979). Ao contrário, as condições de recepção também dependem das condições sócio-históricas dos receptores: quem são (gênero, etnia, renda, formação educacional, profissão exercida, etc.), quais os seus prováveis interesses no consumo, por quais meios acessa o produto, etc. (BOURDIEU, 1979; 1989).

No nosso caso, iremos analisar a apropriação da figura de *Alexandre, O Grande*, em postagens na *internet*, logo, os dois processos estarão necessariamente imbricados. Em outras palavras, os nossos agentes estão fazendo leituras do tema em questão com base em diferentes fontes de informação e, ao mesmo tempo, expressando essas interpretações de forma pública pelos seus lugares de fala no mundo virtual. Em síntese, apropriação e representação estão necessariamente associadas, o que, na verdade, ocorre na maioria das vezes, , mas, no nosso, podemos contar, através do uso das postagens na *internet*, com expressões públicas dessas “leituras” ativas, o que, normalmente, fica no universo do privado dos nossos leitores.

### **Ainda sobre Alexandre Magno e sua vida afetiva**

Como salientamos, o tema da vida amorosa de Alexandre Magno ganhou espaço na discussão historiográfica especializada e no público de não iniciados há cerca de 50 anos, notadamente no que se refere às interpretações sobre o relacionamento de Alexandre III e seu amigo Heféstion.

A investigação sobre o tema é bastante complicada. Quem buscar na tradição textual relatos contemporâneos a Alexandre encontrará dificuldades como nos explica Claude Mossè

não por falta de contemporâneos que tenham participado das conquistas, e em seguida narrado seus desdobramentos, mas porque suas obras não foram conservadas – só as conhecemos pelas referências de autores muito mais tardios

Sobre esses autores, podemos citar Diodoro Sículo (c. 90 - 30 a.C), contemporâneo de Júlio Cesar e Otávio Augusto, que escreveu o livro XVII da *Biblioteca Histórica* na segunda metade do século I a.C, o romano Quinto Curzio Rufo (c. séc. I d.C.), que escreveu em latim a *Storie di Alessandro Magno*, possivelmente redigida sob Cláudio, Plutarco (c. 45 - 120 d.C.), o escritor de *Vidas Paralelas - Vida de Alexandre*, provavelmente nos tempos de Trajano e Arriano (c. 90 - 145 d.C.), autor de *Anabasi di Alessandro*, aferida durante o Império de Adriano. Por fim, também temos acesso ao ensaio plutarquiano sobre a fortuna e a virtude de Alexandre. Estas obras constituem a fração mais significativa da tradição textual sobre o rei macedônio. Todavia, para este estudo, foram selecionadas como repertório de análise de personagem, as três primeiras: Cúrzio, Plutarco e Arriano.

Segundo essas fontes, Alexandre teria casado três vezes. Primeiro, com Roxana, filha do nobre sogdiano<sup>5</sup> Oxiarte da Bactria, por “amor autêntico”, mas também como base do seu projeto político de conciliação entre dois povos<sup>6</sup>, estabelecendo um estreito relacionamento entre o rei

<sup>5</sup> Com o nome de Sogdiana (em grego Σογδιανή, em latim Transoxiana, em árabe: سغد, Sughd) é designada uma região histórica da Ásia Central, incluindo o atual sul do Uzbequistão e o oeste do Tajiquistão. Nesta área, a partir do século VI aC, desenvolveu-se uma civilização iraniana, que manteve suas conotações culturais ao longo dos séculos (até cerca do século X dC, atingindo o ápice de seu esplendor entre os séculos V e VIII dC).

<sup>6</sup> Os Sogdianos haviam se oposto a uma notável resistência ao avanço de Alexandre, o Grande (336-323 aC). Na verdade, parece que a resistência tenaz dos sogdianos levou o líder macedônio a chegar a um acordo com eles, selado por seu casamento com uma princesa local, Roxana, filha do líder rebelde Oxiarte. Este ato de pacificação foi seguido por alguns dos generais mais próximos de Alexandre (incluindo Seleuco) e por outros membros da aristocracia

macedônio e os “bárbaros”, conforme podemos ler em Plutarco (Plut. Alex. XLVII, 3). Já Curzio se limita a dizer que Roxana estava grávida de seis meses quando Alexandre morreu (Curt. X, 6.9), mas que o soberano já havia tido um filho com Barsine, para quem era necessário deixar o trono (Curt. X, 6.11). Plutarco também cita Barsine como sendo uma mulher de “rara beleza e nobre educação”, com quem Alexandre teria tido um relacionamento (Plut. Alex XXI, 3). Arriano relata somente que Oxiarte, quando soube que Alexandre estava interessado em sua filha, com coragem, foi até ele “organizar as coisas” (Arr. Anab. IV, 20, 4).

Arriano fala que Alexandre casou-se com Barsine no matrimônio coletivo ocorrido em Susa, em um tipo de cerimônia que servia para casar seus oficiais superiores com moças pertencentes à nobreza dos países conquistados, sendo que ele mesmo também se casou com as princesas persas Statira II (a filha mais velha de Dario III) e Parysatis II (filha mais nova de Ochos ou Artaxerxes III da Pérsia), por motivos políticos. Alexandre quis que Heféstion se casasse com uma das filhas de Dario para que os filhos dessa união fossem primos dos seus (Arr. Anab. VII, 4,5). Alexandre, conforme às fontes, aparentemente teve dois filhos, Alexandre IV da Macedônia com Roxana e, possivelmente, Hércules da Macedônia de sua amante Barsine. Ele provavelmente perdeu um bebê quando Roxana mandou matar Statira grávida.

O interesse de Plutarco pelo casamento de Alexandre e Roxana é quase nulo, pois dedica somente 10 linhas, indicando que, embora o casamento fosse útil aos propósitos de conquista, à medida que poderia gerar

---

macedônica. No entanto, a integração cultural e étnica não teve os resultados encontrados em outras regiões da Sogdiana, como a Bactria, uma vez que a cultura helenística não conseguiu minar o substrato iraniano (PARLATO, 1996).

uma aliança com os bárbaros ( $\beta\alpha\rho\beta\alpha\mu\omega$ ), a principal razão de o conquistador ter casado foi o amor ( $\epsilon\rho\omega\tau\iota$ ) (Plut. Alex. XLVII, 4). Biazzotto em sua dissertação nos diz que

Tal assertiva, até certo ponto, não surpreende, uma vez que reproduz as convicções de Plutarco sobre a união matrimonial: seus alicerces haveriam de ser a paixão mútua e igualitária entre os cônjuges. Plutarco parece projetar na união de Alexandre e Roxane suas próprias opiniões sobre o casamento. O beócio, ademais, não menciona quaisquer reações negativas dos veteranos, em contraponto a Curzio (BIAZZOTTO, 2016, p. 176).

Curcio só menciona o casamento entre Alexandre e Roxana no capítulo quatro do livro 8, ou seja, quase no final, quando Alexandre alcança as terras sob a jurisdição do pai da noiva, Oxiartes, importante sátrapa que se rendeu de bom grado ao macedônio. Para celebrar a paz, Oxiartes preparou um banquete com a opulência dos bárbaros (*barbara opulentia convivium*), que contou com as 30 nobres jovens (Curt. VIII, 4, 23), dentre elas a sua filha de “excepcional beleza” e de “uma dignidade nos modos que era rara entre os bárbaros”, comentário que já denota um juízo de valor do autor. A moça teria capturado a atenção de Alexandre, que não teria conseguido controlar a sua paixão (*cupiditatibus*), rendendo-se a seus encantos (Curt. VIII, 4, 24). Aqui o autor nos lembra que o rei macedônio não sentiu o mesmo quando conheceu a esposa (de rara beleza também) e as filhas de Dario, as quais tratou como pessoas da sua família e sem qualquer interesse que não fosse além de paternal. Quanto a Roxana, o macedônio não teve dúvidas em unir-se a ela em matrimônio ainda que ela fosse de “modestas origens” (*virguncula...ignobilis*) (Curt. VIII, 4, 25). Ao saber das intenções do conquistador, Oxiartes apressou os preparativos para o casamento e Alexandre, “cheio de paixão”, segundo os seus costumes, trouxe o pão e o partiu com a espada (*et rex in médio cupiditatis*

*ardore iussit adferri patrio more panem), o que era para os Macedônios um compromisso sagrado entre aqueles que contraem matrimônio (Curt. VIII, 4, 27).* Os amigos do conquistador ficaram envergonhados (*pudebat*) por terem como sogro alguém que havia se rendido (*ex deditis*) (Curt. VIII, 4, 30). Curcio é bastante crítico em relação a Roxana e a seu pai, que a exibe sem algum pudor, e ela, sedutora e atraente, a ponto de encantar Alexandre em seu primeiro encontro. Biazzotto traz uma interessante análise desde episódio em sua dissertação dizendo que

o autor romano põe à vista sua retórica de diferença a respeito do comportamento feminino dos bárbaros; ao exibir-se em meio ao banquete, Roxana parece cometer certa transgressão: surge em público quando deveria reservar-se ao privado, mostra sua graça quando deveria escondê-la (BIAZZOTTO, 2016, p. 206).

Já Curzio, que durante todo o seu livro nos mostra uma visão tipicamente romana do século II a.C. e não mede palavras para criticar Alexandre - caindo inclusive em anacronismos - indica o comportamento do rei Dario (que foge abandonando a mãe, a esposa e as filhas, e, depois, oferece uma delas em acordo de paz) e de Oxiarte (que expõe a filha em um banquete) como condenável. Justifica a escolha matrimonial do rei macedônio diante de um festim com indicativo de que o conquistador poderia não estar 100 % consciente de suas capacidades, devido à abundância de vinho, e longe das suas virtudes. Curzio, em outra socasões, critica os festins como eventos propícios à perda da prudência e indicadores de tragédias. Assim, podemos perceber como o autor romano se utiliza desse casamento para tecer mais críticas a Alexandre, usando-se até mesmo do mau humor de seus amigos para demonstrar o quanto se sente incomodado com a falta de moderação do rei macedônio e de seu exagerado volume de banquetes.

Para entendermos essa posição de Curzio, é importante considerar os alertas metodológicos fornecidos pelos autores da análise de discurso, segundo os quais a interpretação de um texto não pode se deter apenas no conteúdo interno da obra – por mais rico que este seja para representar um personagem histórico. Devemos levar em conta também para quem o autor estaria escrevendo e quem provavelmente seria o público leitor dessa crítica a Alexandre da Macedônia, considerando que a maioria dos romanos no século II eram analfabetos. Autores como Plutarco e Arriano também tinham a aristocracia romana como público alvo de leitores, mas eram gregos de nascimento, ao contrário de Curzio. Além dele ser o único dos três a escrever em latim, ele está se reportando às elites imperiais. Para Biazotto, “Curzio parece nutrir o desejo de se afirmar como romano em sua narrativa, fazendo deste filão parte importante da História de Alexandre” (BIAZOTTO, 2016, p. 151).

Arriano, em contrapartida, assim como Plutarco, não condena o casamento entre Alexandre e a jovem bractiana, porém, convergindo com Curzio, trata o evento com escassa importância, dedicando poucos versículos. A *Anabasi di Alessando*, escrita por ele, relata que Alexandre procedia com as suas conquistas na região da Báctria, quando seus poucos homens capturaram a esposa e filhos de Oxiartes, sendo Roxana a asiática mais bela (καλλίστην τῶν Ἀσιανῶν) depois da esposa de Dario. Segundo o autor, Alexandre apaixonou-se por ela, contudo, não a tratou como prisioneira, pois desejava se casar com ela (Arr. Anab. IV, 19, 5) Oxiarte, quando soube que seus filhos eram prisioneiros e do interesse de Alexandre por sua filha, criou coragem e foi até o conquistador para se render. Roxana era uma moça (παρθένος) sedutora e encantou Alexandre que se apaixonou (ἔρωτα) por ela (Arr. Anab. IV, 19, 5). Aqui podemos lembrar que tanto Plutarco, quanto Arriano afirmam que, apesar de sua paixão, o

conquistador não fez valer o seu direito e a tratou com respeito e sem violência, deitando-se com ela somente após o casamento (Arr. Anab. IV, 19,56). O macedônio já havia agido, como vimos notadamente em Plutarco, com “magnanimidade” e temperança diante de outras mulheres por ocasião de seu encontro com a mãe, a esposa e as filhas de Dario, mostrando-se controlado a ponto de não cair em tentação.

Embora haja fontes fecundantes que tratem dos casamentos de Alexandre e de sua paixão por Roxana, como afirmamos desde o início, há uma forte tendência atual de associar a vida sexual de Alexandre à homossexualidade e/ou ao homoerotismo, termo que consideramos mais adequado para tratar da relação sexual entre homens no mundo antigo.<sup>7</sup> É o que podemos encontrar em uma nota ao pé de página do artigo “Capas, espadas e sandálias: o mundo antigo por meio das telas”, onde se lê:

[a] relação homoerótica entre Alexandre da Macedônia e Heféstion não é uma invenção do filme de Oliver Stone, mas está presente na documentação antiga, como a título de exemplo, nos escritos do historiador Arriano de Nicomédia (c. 92-175 d.C.), um dos biógrafos de Alexandre. Este escrevera que Heféstion havia sido a pessoa a quem Alexandre mais amara em toda a sua vida. (MENEZES, 2014, p.173)

Nossa interpretação dessa questão, porém, segue uma linha diferente. Arriano não era exatamente um biógrafo de Alexandre e sua *Anabase* - que tem Ptolomeu como maior fonte – trata essencialmente de assuntos militares. Somente no final de sua obra, quando aborda a morte de Heféstion, Arriano fala do amor que o personagem sentia pelo amigo, sendo que, em

<sup>7</sup> Independente da conclusão que possamos chegar sobre a relação de Alexandre com Heféstion, consideramos o termo homossexualidade bastante inadequado e anacrônico para o caso em questão. Em primeiro lugar, porque homossexualidade implica a prática sexual exclusiva com pessoas do mesmo sexo, o que não é o caso em se tratando do mundo antigo. Em segundo lugar, o termo homossexualidade está associado, contemporaneamente, a questões identitárias a partir das quais as práticas sexuais definiram pessoas e grupos sociais, o que é igualmente inapropriado à antiguidade onde as práticas sociais não qualificavam e identificavam os seus praticantes. Sobre isso, consultar a obra coletiva ESTEVES, MONIZ & TEONIA, 2015.

grego, a expressão usada é *antropos philyatos* (p.625), tratando-se muito mais de um amor próximo à amizade (*philia*) grega entre homens, companheiros de armas e de política, do que uma relação homoerótica, fundada no prazer físico. *philia* é também a forma como Plutarco se refere à relação entre ambos (Plut. Alex. XLVII, 4) e o próprio Arriano usa o termo *philoandrogeno* para falar do vínculo entre eles (Arr. Anab. VII, 14, 3).

Como já apontamos anteriormente, a historiografia especializada não tem um consenso sobre esse tema. Seguindo o levantamento de Jeanne Reames-Zimmennan (1999, p. 81-81), a ênfase em salientar a homossexualidade no mundo Antigo iniciou depois dos trabalhos de KF Dover (1978), sobre o modelo da pederastia grega, e de Michel Foucault, no seu primeiro volume da *História da Sexualidade (A Vontade Saber)*, 1976). Entretanto, o tema da relação entre Alexandre e Heféstion não recebeu atenção nas obras gerais sobre o homoerotismo na antiguidade. Foram os historiadores especializados em Alexandre que procuraram se posicionar sobre o assunto, havendo uma profunda divisão: uma corrente defendendo uma relação puramente platônica entre ambos, negligenciando qualquer indício contrário, na qual se encontrariam autores como Cantarella (1992), Dover (1989), Halperin (1990), Thornton (1997) e Winkler (1990); e outra salientando uma relação “homossexual”, em nome da qual caracterizam Alexandre pela falta de interesses por mulheres e por uma inclinação exclusiva para sexo com homens; nessa linha estariam os autores Africa (1982), Bosworth (1988), Green (1991), Heckel (1992), Lane Fox (1974), O'Brien (1992) e Renault (1975).

Reames-Zimmennan faz uma exaustiva investigação nas fontes gregas e romanas e se posiciona em um meio termo entre ambas as interpretações. Afirma que não é possível negar peremptoriamente que, na relação entre Alexandre e Heféstion, tenha havido alguma forma de envolvimento físico, em especial, quando ambos eram jovens e tiveram o

mesmo treinamento militar, defendendo que a cultura grega e a macedônica consideravam tais relações com certa “normalidade”. Todavia, ela aponta três questões importantes: a) existem evidências abundantes que mostram o interesse de Alexandre por práticas sexuais com mulheres (esposas, amantes, encontros casuais), não havendo nenhuma necessidade em se negar isso para apontar um possível envolvimento físico com Heféstion, ao menos que se queria defender a tese pouco provável da “homossexualidade” no rei macedônico; b) como já apontamos acima, os indícios deixados pelas fontes antigas salientam uma relação de “amor” centrada no conceito de “*philia*”, ou seja, uma “amizade” que era, acima de tudo, uma relação de confiança político-militar, que até podia comportar atração ou envolvimento erótico, mas não se baseava e não dependia disso; c) por fim, mesmo que se aceite que Alexandre e Heféstion tiveram alguma forma de relação erótica em algum momento de sua vida, isso de longe serve para reduzir o vínculo entre ambos, que era bem mais amplo, como argumentamos no item anterior (1999, p. 89-94).

Dessa maneira, consideramos bastante oportuno o ponto de vista defendido por Reames-Zimmennan, considerando que, mesmo não sendo possível refutar as suposições sobre um relacionamento homoerótico entre Alexandre e Heféstion, os vestígios deixados pelas fontes primárias apontam muito mais para uma relação de *philia* e reduzir o vínculo entre ambos à “homossexualidade” é impreciso e anacrônico.

De qualquer maneira, é importante considerar outro personagem relacionado à suposta “homossexualidade” de Alexandre: o eunuco Bagoas. A romancista Mary Renault notabilizou o tema ao relatar a história desse jovem eunuco, a qual dedica um livro inteiro, *O Menino Persa*: eunuco de “beleza excepcional” que havia sido íntimo de Dario e, mais tarde, de Alexandre. Em Plutarco, temos um episódio em que o rapaz aparece durante uma festa que durou 7 dias, na qual o próprio rei macedônio participou

embriagado nos jogos enquanto voltava da Índia. Bagoas venceu um concurso de dança e, “ainda vestido com as roupas do concurso, atravessou o teatro e foi sentar-se o lado dele”. A este ponto os “macedônios aplaudiram e gritando pediram ao rei que o beijasse, com tal insistência e ele no final cingiu-o em seus braços e o beijou (Plut. Alex, LXVII, 2). Esse episódio, aliás, aparece como uma cena importante do filme de Oliver Stone.

Arriano não menciona Bagoas em sua obra. Já Curcio cita o eunuco pelo menos três vez no capítulo 1 do livro 10, quando se refere a ele como um “amante” que leva Alexandre à degeneração e à decadência, chamando-o de prostituto do rei. Curzio culpa Alexandre por satisfazer os caprichos de Bagoas, e narra um episódio sobre ele ter levantado falsas acusações contra o sátrapo Orsine, o que resultou na sua morte. Teria Orsine enchido de presentes todos os amigos do rei, sem levar em consideração Bagoas, que “tinha se ligado a Alexandre concedendo os próprios favores”, no latim original, “obsequium corporis”, literalmente concessão do próprio corpo (Curt, X, 1,25). Curzio segue, em sua obra, faleando da influência negativa que Bagoas tinha sob Alexandre. Por exemplo, quando Orsine estava para ser condenado, ele exclama: “eu tinha ouvido falar que na Ásia um dia foram as mulheres que governavam, mas esta é uma novidade, está reinando um castrado!” (Curt. X, 1, 37). É interessante notar que esta ênfase na influência do eunuco sobre Alexandre não aparece nem em Plutarco, nem em Arriano. Novamente, parece que estamos diante de um caso no qual, enquanto Plutarco e Arriano eram homens de cultura helênica e escreviam em grego, sendo mais complacentes com relações homoeróticas masculinas, Curzio era um homem de cultura romana escrevendo em latim e – seguindo a tradição da *mos maiorum* – bem menos tolerante com tais vínculos entre homens adultos. Fato está que o modo como Curzio trata a relação entre Alexandre e Bagoas é única

e, para ele, o motivo da degeneração e da decadência do conquistador (Curt. X, 5,24).

### **A vida amorosa de Alexandre, O Grande e a história apropriada**

Pesquisar temas históricos na *internet*, especialmente a forma como determinados personagens ou acontecimentos do passado são apropriados e representados no mundo virtual, não é uma tarefa isenta de obstáculos e problematizações, mas a abundância e riqueza desse material deve servir de incentivo à pesquisa, na medida em que nos permite um acesso único e privilegiado às apropriações e às representações sobre o tema aqui em investigação que circulam para além dos profissionais da área. Entretanto, o grande volume de postagens e a sua diversidade implicam em desafios metodológicos.

Desta maneira, o nosso primeiro passo foi a escolha dos termos e da “fórmula” para a prospecção na *internet*. Como o tema é a vida amorosa de Alexandre, evitamos usar expressões que dessem um direcionamento muito focado ao objeto de pesquisa. Assim, optamos por duas assertivas amplas: *Vida Amorosa de Alexandre o grande* e *Vida Amorosa de Alexandre Magno*, sem a utilização das aspas. Com estes dois conjuntos de palavras, procuramos verificar quais termos aparecem com mais frequência associados ao tema, sem incluir palavras como homossexualidade, heterossexualidade ou bissexualidade, que poderiam direcionar a investigação.<sup>8</sup> Também não empregamos as aspas, pois, a pesquisa com a frase fechada restringiu excessivamente os resultados, havendo apenas duas incidências no uso da primeira expressão e nenhuma no emprego da segunda.

---

<sup>8</sup> A escolha da plataforma de pesquisa Google em detrimento de outras se deu pelo fato de ela corresponder a mais de 90 % das procura efetuadas na internet atualmente no Brasil. Sobre isso, ver: PATEL, Nei. *Sites de Busca: Conheça os 10 Buscadores Mais Usados no Mundo*, disponível em <<https://nreilpatel.com.br/blog/sites-de-busca/>>, consultado em 02 de dezembro de 2019.

Já a razão por usarmos duas expressões se deveu à diferença encontrada em cada caso. A investigação com base na expressão *Vida Amorosa de Alexandre o grande* trouxe majoritariamente páginas do Brasil. Já a realizada com base na frase *Vida Amorosa de Alexandre Magno*, embora ainda tivesse o predomínio de postagens brasileiras (21), apresentou uma forte presença de sítios portugueses (9), o que pode ser explicado pelo maior emprego do termo “magno” em Portugal do que no nosso país. De outra parte, a maior parte das diferenças ocorreu porque a prospecção com base no termo “Grande” desviou a sondagem para temas muito diversos, sendo que, do total de 30 sites investigado, apenas 11 (36%) correspondiam ao rei macedônico, enquanto a pesquisa usando o termo Magno apresentou uma correspondência de 97%. Assim, a nossa opção foi manter a sondagem com a expressão Alexandre Magno como eixo central e completar a amostra com as 3 postagens diferentes proporcionadas pelo termo Alexandre O Grande.

Sobre o material obtido com a primeira expressão, a plataforma *Goggle* apresentou 361.000 resultados em 0,65 segundos de pesquisa. É um número considerável, cujos dados só podem ser abordados se tivermos bons critérios de seleção. De qualquer maneira, é importante salientar que esse número não é tão expressivo quando comparados com pesquisas anteriores feitas com o mesmo método: em uma investigação com a expressão “*Roma Antiga*” e “*Brasil Atual*”, obteve-se 22 milhões e 400 mil itens na mesma plataforma de pesquisa (MARTINS, 2020). O que pode indicar um menor interesse do grande público pela figura de Alexandre em relação a outros personagens do mundo antigo. Apenas para se ter um parâmetro, uma investigação com a frase *vida amorosa de Júlio César* obteve 6 milhões de resultados no mesmo período de tempo.

Para dar conta do material encontrado na pesquisa, empregamos um processo de depuração da amostra, baseado em estudos sobre os critérios

utilizados pelos algorítmicos do *Google* na seleção e hierarquização das postagens no seu sistema de busca.<sup>9</sup> A partir deste estudos, é possível identificar dois blocos de classificação das postagens que determinam o seu grau de visibilidade na plataforma. O primeiro diz respeito à arquitetura “técnica” das páginas, o qual não tem maior relevância para a nossa investigação.<sup>10</sup> Já em relação ao conteúdo dos sites pesquisados, os algoritmos privilegiam:

- 1) textos que utilizam os termos mais digitados na pesquisa;
- 2) textos que não são cópias de outros, sendo considerada cópia parágrafos iguais com mais de 4 linhas; quando se identifica a cópia, é dada prioridade às postagens mais antigas, provavelmente contendo o texto original;
- 3) páginas que apresentam maior quantidade de acessos até o momento da pesquisa, ou seja, cria-se um ciclo crescente de visibilidade, pois, o acesso dá visibilidade e a visibilidade dá mais acesso;
- 4) conteúdos que citam *links* externos com credibilidade reconhecida pelos critérios dos sistemas: número de acessos, sites citados por outros, etc;

Em síntese, compreendendo os critérios de classificação dos *sites* pelo *Google*, é possível afirmar que o sistema dará preferência a postagens mais coerentes com os termos da busca, que apresentam maior originalidade e, especialmente, que tenham maior visibilidade medida pelos acessos anteriores dos usuários. Desta forma, pode-se dizer que a hierarquização das

<sup>9</sup> O algoritmo de pesquisa do Google é atualizado anualmente. No ano de 2021, foi implementado o *Google Page Experience*, que valoriza mais a experiência do usuário, notadamente em critérios de carregamento e navegabilidade. Todavia, há mais de uma década, os critérios de rankeamento de páginas têm mantido a mesma lógica. Para esse estudo, afora a análise dos critérios do Google Page Experience, levou-se em consideração os algoritmos anteriores, como o *March 2019 Core Update*, *Panda*, *Penguin*, *Hummingbird*, *Mobile*, etc. As fontes de consulta para esta pesquisa foram Neil Patel (<https://neilpatel.com/br/>), Semrush (<https://pt.semrush.com/blog/>), Rock Content (<https://rockcontent.com/>), Search Engine Land (<https://searchengineland.com/>), Resultados Digitais (<https://resultadosdigitais.com.br/blog/>) e Central do Google para Webmasters (<https://webmasters.googleblog.com/>).

<sup>10</sup> Nesse caso, em relação à tecnologia utilizada pelo site/página pesquisada, o Google privilegia páginas que facilitam a navegação do usuário: 1) responsividade, ou seja, sites que se adaptam aos mobiles, como celular e tablet; 2) facilidade de navegação e carregamento rápido das páginas; 3) estrutura do menu coerente: didática, fácil de entender; 4) todas as páginas (abas) devem ter a palavra-chave; 5) programação limpa e amigável, etc..

postagens pelo *Google* em uma pesquisa por palavras apresenta um razoável grau de representatividade sobre aquilo que é mais visto e lido.

Por fim, a última pergunta que resta é a seguinte: quantas páginas devem ser consideradas para termos uma boa representatividade na nossa amostra? No caso da pesquisa em questão, a expressão que melhor obteve resultados pertinentes ao tema (*Vida Amorosa de Alexandre Magno*) não foi além de 30 postagens correspondentes ao mesmo. Depois, a investigação começou a apresentar resultados repetidos ou não relevantes ao objeto de estudo, como a referência a artistas com o nome Alexandre. Dessa forma, foi possível e até necessário encerrar o levantamento de dados nesse ponto.

Com base nesses resultados, submetemos o material encontrado a uma metodologia de análise de discurso (MAINGUENEAU, 1989; 2020) adaptada à pesquisa virtual, procurando ressaltar: **a) quem fala**, a partir da identificação do autor na postagem por sua formação educacional, pela profissão exercida, por sua condição como interlocutor (autor do texto, colaborador, comentador, etc.); **b) de onde fala**, ou seja, se a postagem está em um blog, em um site ou em redes sociais; se o espaço da postagem é “profissional” ou “amador” e, por fim, se está ligado à alguma área de conhecimento; **c) para quem se fala**, ou melhor, para qual público preferencialmente o material se dirige (público em geral, estudantes, profissionais especializados, etc.); e **d) o que se fala** sobre o tema, observando-se os principais termos encontrados no texto, quais os assuntos abordados, as fontes de pesquisa ou de inspiração indicadas, etc.

Nos resultados obtidos, alguns dados chamam atenção. Em primeiro lugar, como falamos, a divisão do material entre sites brasileiros e portugueses: 22 das páginas foram de sites do Brasil e 08 de Portugal, indicando uma presença maior de incidências portuguesas do que foi obtido em pesquisas semelhantes anteriores (MARTINS, 2018; 2020). Outro ponto de destaque foi o fato de que, do total de 30 postagens, 7 eram de artigos

acadêmicos (5 do Brasil e 2 de Portugal), os quais não foram considerados na análise de conteúdo. Das 23 postagens restantes, 13 não abordavam o tema da vida amorosa de Alexandre, tratando-se de páginas tipo “Frases Famosas”, “Citações, “Pinteres” e “Notícias” sobre alguma curiosidade. Restaram, então, 10 postagens na investigação com o nome Magno e 3 incidências extras com o termo “O Grande”.<sup>11</sup> Vamos ver esses dados com mais detalhes com a seguinte tabulação.

MAPEAMENTO DISCURSO SOBRE: VIDA AMOROSA DE ALEXANDRE MAGNO									
Data do levantamento inicial: 16/08/2021									
ÁREA	Q*	FORMAÇÃO				VA*	HM*	O QUE FALA?	
		HISTÓRIA	JORNALISMO	LETRAS	RELIGIOSA	NÃO IDENTIF.			
Acadêmico	07	06	00	0 0	00	01	07	07	XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
Eduacional	06	01	01	0 0	00	04	05	04	Homossexualidade; Bissexualidade (2); auto-controle e pouco interesse por mulheres; Casamento (2) por paixão e/ou interesse;
Jornalístico	09	00	05	0 1	00	03	05	03	Bissexualidade (2); bisexualismo/homossexualismo; Cortéz/Gentil com mulheres/bissexualidade;
Enciclopédia Livre ou Depositório de frases	05	00	01	0 0	00	04	03	03	eromenos/não amante/amigo/não homossexualidade; tratamento humano/ética; relacionamento homossexual (com Heféstio), muitos casamentos e mulheres, mas moderação e autocontrole
Religioso	02	00	00	0 0	01	01	01	01	Homossexualidade (condenava); autocontrole; respeitava casamento alheio

<sup>11</sup> Outros dados interessantes são os seguintes: das 33 postagens elencadas na pesquisa somada, 31 abordam diretamente o personagem histórico Alexandre e as outras duas são dados desviantes. Uma delas é sobre o falecido rapper “Chorão”, cujo nome era Alexandre Magno Abrão, e outra é um perfil no Pinteres com o nome de Alexandre Magno, mas sem conteúdo relacionado ao personagem.

Blogs/Sites Sem Vínculos		02	00	00	0 0	00	02	00	00	Sem dados;
Não Relevantes		02	00	00	0 0	00	00	00	00	
TOTAIS		33	07	07	0 1	01	15	21	18	
Q*: quantidade de postagem.										
VA*: aborda a vida amorosa de Alexandre										
HM*: aborda relações homoafetivas de Alexandre										

Analizando os dados nos quais o personagem histórico Alexandre aparece, percebemos que há uma prevalência de sites Acadêmicos (07) e Educacionais (06), somando 13 postagens. Se associarmos a estes os sites considerados Jornalísticos (09), teremos um total de 23 incidências (73% do total de dados relevantes). Todos esses sítios são de áreas “profissionais”, alguns voltados para um público mais restritos de pesquisadores e outros para um universo mais geral de internautas, formado por estudantes e pessoas interessadas em “curiosidades científicas”<sup>12</sup>. Não aparecem nas nossas incidências blogs amadores<sup>13</sup>, fóruns de discussão na *internet* ou postagens em redes sociais, o que difere de resultados obtidos em outros temas do mundo antigo, como “pão e circo”, por exemplo (MARTINS, 20018).

Embora não seja possível tirar conclusões definitivas, consideramos ser uma boa hipótese explicativa que o personagem histórico Alexandre tem sido objeto de apropriação de “produtores culturais” que o abordam por interesse profissional, mas não é tema mobilizado em postagens “espontâneas”, feita por “amadores” ou constante em espaços de debates abertos pela participação de usuários e *navegadores virtuais*.

<sup>12</sup> Para o primeiro caso, temos revistas como Planeta e National Geographic; no segundo caso, empresas jornalísticas voltadas para as classes média e alta, como BBC News, Estadão e G1.

<sup>13</sup> Os dois únicos blogs encontrados são ligados a instituições, uma religiosa, e outra voltado ao “estudo de Filosofia”.

Em relação propriamente ao que é dito – e agora excluindo as incideâncias acadêmicas –, podemos dividir a abordagem dois universos: de um lado, os relacionamentos heterossexuais e, de outro, os homoeróticos. No primeiro caso, o tema aparece em quase todas as postagens que abordam a questão e nelas são tratados dos casamentos de Alexandre. Afirma-se que o rei macedônico foi um homem de múltiplos matrimônios, os quais teriam sido predominantemente de cunho político, com exceção da bractiana Roxana. Ao mesmo tempo, porém, a maior parte desses textos procura salientar que Alexandre não tinha muito interesse sexual por mulheres e/ou era extremamente comedido em relação ao sexo oposto. Como podemos ler na reportagem “Conheça em detalhes a vida de Alexandre, o Grande”, do site *O Verso Do Inverso*: “Alexandre sempre foi retratado por historiadores gregos e romanos como **um homem cortês e respeitoso com as mulheres**”. Quando foi instigado a casar, ele,

que iria partir para o Oriente numa campanha militar histórica contra os persas, **preferiu continuar solteiro**. ‘**Seria uma vergonha**, apontou, depois de citar que tinha sido nomeado pela Grécia para comandar a guerra e herdado forças invencíveis de seu pai, **ficar em casa comemorando um casamento e aguardando o nascimento de uma criança**’, escreveu Diodoro.<sup>14</sup>

Vemos assim que “comedimento” e a “gentiliza” atribuídos a Alexandre com o sexo oposto são justificados nas postagens: a) por seu suposto desinteresse inicial por mulheres, b) por um comportamento que seria guiado por uma “ética”<sup>15</sup> e c) por um autocontrole ou abnegação ligadas à sua condição de líder militar e político.

<sup>14</sup> “Conheça em detalhes a vida de Alexandre, o Grande” (Paula Diniz), in: *O Verso Do Inverso* (<https://www.oversodoinverso.com.br/conheca-em-detalhes-a-vida-de-alexandre-o-grande/>), publicado em 09 de dezembro de 2015 e consultado em 16 de agosto de 2021.

<sup>15</sup> Como podemos ver no verbete dedicado ao tema no site Wikipedia: ““Alexandre foi admirado na sua época pela forma humana como tratava as suas amantes. Plutarco argumentou que as relações de Alexandre com as suas

Com base nas fontes citadas pela maioria dessas postagens, a inspiração dessa visão sobre Alexandre viria de Plutarco, o que pode nos dar uma ideia da importância e da eficácia desse autor para construir na “longa duração” um Alexandre a partir dos seus conceitos sobre as “virtudes” dos homens ilustres.<sup>16</sup> Todavia, embora com uso de fontes semelhantes, as abordagens fazem diferentes apropriações dos mesmos aspectos. No texto “Quatro casais que marcaram a História”, do site educacional *Brasil Escola*, o “respeito com as mulheres” é salientado para forçar um lado “romântico” entre Alexandre e Roxana, que é a tônica da narrativa sobre os casais selecionados:

Como Alexandre evitava a tirania, uma das formas que encontrou para manter uma boa relação com os povos conquistados foi respeitar as bases fundamentais de suas culturas. No caso específico da conquista da Pérsia, algo imprevisto ocorreu: Alexandre apaixonou-se por uma nobre bactriana (...) de nome Roxana (...).

Historiadores, como Johan Droysen, suspeitam de que a paixão tenha sido realmente verdadeira. Roxana e Alexandre acabaram casando-se e selando a união entre as culturas grega e persa.<sup>17</sup>

Nesse caso, o relacionamento com Roxana aparece como uma quebra de continuidade da política matrimonial de Alexandre, porque ele é fruto de “**algo imprevisto que aconteceu**: Alexandre apaixonou-se”. Embora, pelo texto do *Brasil Escola*, procure-se conciliar a paixão com os interesses de Estado (“Roxana e Alexandre acabaram casando-se e selando a união

amantes foram sempre guiadas pela ética, tal como aprendera com o seu mentor, Aristóteles, dando vários exemplos da moralidade de Alexandre neste domínio”.

<sup>16</sup> Para Plutarco, as principais virtudes de um “homem público” eram Temperança, Coragem e Justiça. Os principais vícios eram a Avareza, a não participação da vida pública. A “glória”, nominalmente militar, pode ser tanto um vício, quanto uma virtude, dependendo do efeito que gera sobre a personalidade pública.

Sobre isso, consultar: SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. *Plutarco e Roma: O Mundo Grego no Império*. São Paulo: EDUSP, 2014.

<sup>17</sup> “Quatro casais que marcaram a História”. *Brasil Escola*. Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/historia/quatro-casais-que-marcaram-historia.htm> e consultado em 16 de agosto de 2021.

entre as culturas grega e persa”), a escolha da noiva teria sido resultado da “paixão verdadeira” e não uma opção pragmática.

Como contraste, podemos ver como a paixão de Alexandre por Roxana é abordado na reportagem “Homens e mulheres: os enigmáticos amores de Alexandre, o Grande”, do site *AH - Aventuras na História*: “Como já foi dito, ele se casou três vezes. O primeiro matrimônio, com Roxana pode ter tido um sentido bastante político, mas, segundo o historiador alemão Ulrich Wilcken, ele também era apaixonado pela mulher.” Nesse texto, que foca mais no exótico do que no romântico, a relação entre casamento político e amor está em ordem invertida, aparecendo o “amor” em uma condição subordinada, como um acréscimo, como podemos ler na frase “ele [Alexandre] **também** era apaixonado pela mulher”.<sup>18</sup>

Já no site ligado a uma instituição religiosa, temos uma abordagem diferente. No verbete *O Homem Alexandre Magno*, o texto também cita Plutarco para lembrar que o casamento com Roxana se tratava “deveras, dum caso de amor” e que, apesar de apaixonado pela princesa, “o mais temperado dos homens (...) se dominou até poder obtê-la de modo legítimo e honroso.” Depois, ao apontar a postura geral do rei macedônio sobre o tema, salienta-se: “Alexandre também respeitava os casamentos dos outros. Embora a esposa do Rei Dario fosse sua cativa, certificou-se de que fosse tratada com honra. Pessoalmente, Alexandre não a viu e não permitiu que outros falassem da beleza dela na presença dele”. Aqui, parece-nos que se procura transmitir a ideia de um Alexandre próximo aos

<sup>18</sup> “Homens e mulheres: os enigmáticos amores de Alexandre, o Grande”, do site AH - Aventuras na História. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/historia-vida-intima-de-alexandre-o-grande.php.html>, e consultado em 18 de agosto de 2021.

valores cristãos do casamento, pois seu comportamento comedido e temperado se dá frente ao matrimônio que surge como “instituição” balizadora de suas ações.<sup>19</sup>

No que se refere às possíveis relações homoeróticas de Alexandre, o primeiro aspecto que chama atenção é a relativa escassez de relatos sobre o assunto na amostragem levantada. Das 31 incidências válidas na pesquisa, 16 tratam do tema, sendo que 7 destas abordagens são de trabalhos acadêmicos, restando-nos 9 postagens para investigação. Entretanto, o mais importante a destacar é a diversidade de perspectiva.

O material mais extenso está no verbete do Wikipedia (*Relações pessoais de Alexandre, o Grande*). Nesse caso, destaca-se o fato de o texto ter sido montado de forma análoga a um artigo acadêmico: há a preocupação de problematizar as fontes antigas (divergência de relatos; distância temporal entre acontecimentos e narrativas, etc.), citar fontes primárias e historiográficas sobre o tema e, por fim, ponderação com as inferências. A postagem do Wikipedia, além disso, é a única que apresenta conceitos mais sofisticados para tratar das supostas relações homoeróticas entre Alexandre e Heféstion, ao falar, por exemplo, em “erômenos” para se referir ao colega do rei macedônio.<sup>20</sup>

Situação um pouco diferente ocorre quando olhamos as publicações jornalísticas, voltadas a um público mais extenso. Em dois casos, notamos que as postagens se preocuparam em dar um tratamento mais profissional aos relatos, como na revista eletrônica *O Verso Do Inverso (Conheça em detalhes a vida de Alexandre, o Grande)*:

---

<sup>19</sup> “O homem Alexandre Magno”. Biblioteca Online da Torre de Vigia. Disponível em: <https://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/101972045> e consultado em 18 de agosto de 2021.

<sup>20</sup> “Relações pessoais de Alexandre, O Grande”. Wikipedia. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Rela%C3%A7%C3%A3o\\_B%C3%A9sica\\_de\\_Alexandre,\\_o\\_Grande](https://pt.wikipedia.org/wiki/Rela%C3%A7%C3%A3o_B%C3%A9sica_de_Alexandre,_o_Grande). Consultado em 16 de agosto de 2021.

A bissexualidade na Grécia era relativamente aceita. Não havia os conceitos de hetero ou homossexual. Plutarco nega que Alexandre preferisse homens. Teria demonstrado isso duas vezes ao recusar belos rapazes enviados pelos mercadores Filóxeno e Ágno. Mas Diodoro Sículo tem outra visão.<sup>21</sup>

Claro que, mesmo procurando problematizar o uso de termos como “hetero” e “homossexual”, o texto ainda mantém conceitos próprios à realidade atual, como o uso da expressão “bissexualidade” que não deixa de estar ligada à questão das identidades sexuais contemporâneas.

Um caso bem distinto pode ser encontrado num site curiosamente voltado para o Ensino *A sexualidade de Alexandre*:

Um dos aspectos que mais atrai a **curiosidade** do público atual a respeito de Alexandre é o fato de que, segundo várias fontes, **Alexandre não escondia o fato de que mantinha relações sexuais com homens e mulheres**. Esse aspecto foi bastante reforçado no filme "Alexandre", dirigido pelo cineasta norte-americano Oliver Stone. Segundo essas fontes, apesar de seus casamentos e filhos, **Alexandre preferia a companhia de um dos seus amantes**. [...] Curiosamente, para alguns, no mundo grego, a **homossexualidade masculina** era tolerada apenas quando envolvesse o relacionamento de homens mais velhos com homens mais jovens.<sup>22</sup>

Notamos que há um tratamento “forçado” ou “sensacionalista” na abordagem da “sexualidade de Alexandre” ao enfatizar as “práticas sexuais” com ambos os sexos. Além disso, é interessante perceber que a única fonte citada é o filme de Oliver Stone, uma obra de ficção que não pode ser classificada como “fonte” para os acontecimentos históricos que narra. Por

<sup>21</sup> “Conheça os detalhes...”. Algo semelhante encontramos na postagem *Homens e mulheres: os enigmáticos amores de Alexandre, o Grande*, no site AH - Aventuras na História

<sup>22</sup> “Alexandre, o Grande - Como o rei da Macedônia construiu seu império” ... - Disponível em <https://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/alexandre-o-grande-como-o-rei-da-macedonia-construiu-seu-imperio.htm?cmpid=copiaecola> e consultado 17 de agosto de 2021.

fim, é digno de nota a facilidade com que o texto traz a afirmação, dificilmente sustentável, de que “Alexandre preferia a companhia de um de seus amantes”. Nitidamente, trata-se de um publicação voltada mais para entretenimento do que para a educação, na qual as práticas sexuais do mundo antigo são vistas como “curiosidades” e observadas a partir de conceitos anacrônicos para o mundo antigo, como “homossexualidade”. Ao afirmarmos isso, não queremos apenas “falsear” a publicação, mas indicar como estas abordagens, ao isolarem e descontextualizarem as práticas sexuais do passado, acabam provocando esses “efeitos de sentido” de “exotismo”, com os quais pretendem atrair um público de curiosos sobre o exótico na “História”.

Por fim, vamos tratar de duas postagens, que são as apropriações mais divertidas do tema. A primeira dela é referente à postagem religiosa da “Torre de Vigia”. Vejamos o trecho principal: **“Alexandre considerava a homossexualidade como algo bem degradado.** Quando foi-lhe feita uma oferta de comprar dois rapazes para obter prazer sexual, ficou grandemente irado e escreveu que o ‘vendedor e sua mercadoria poderiam ir para a destruição”.<sup>23</sup> O episódio de que trata o texto é uma passagem bem conhecida de Plutarco, na qual é narrada esta atitude de Alexandre, que, segundo os especialistas, não se trata de uma rejeição a práticas homoeróticas, mas sim ao “serviço” que estava sendo oferecido, da venda dos jovens como objeto sexual. O que nos interessa aqui, porém, é perceber que esse foi o único episódio selecionado sobre o tema e a respeito do qual é feita uma leitura muito particular, para ilustrar aquilo que o site parece querer defender, ou seja, encontrar em Alexandre um comportamento sexual apropriado a valores cristãos – ou, ao menos, a uma versão conservadora desses valores.

---

<sup>23</sup> “O homem Alexandre Magno..”

Em direção oposta, temos uma matéria da revista portuguesa *Desanove* intitulada “Descoberto o jazigo de Heféstion, o amante de Alexandre Magno”. O texto começa afirmando o seguinte: “Os arqueólogos gregos conseguiram encontrar aquele que é, presumivelmente, **o jazigo do ‘deslumbrante Heféstion’** – amigo de infância e **amante de Alexandre Magno**, rei da Macedónia”. Depois, após descrever o túmulo, comenta-se:

**Os casamentos** de Alexandre eram sempre condicionados por objectivos políticos. Além disso, praticamente não dedicava tempo às suas esposas. Ao que parece, a sua única afinidade de amor seria pelo amigo de infância, **Heféstion**.<sup>24</sup>

Termina, citando, como fonte, a escritora Mary Renault, “autora de romances históricos sobre a Grécia Antiga” e que “descreveu o funeral de Heféstion como ‘o mais luxuoso da História’”.

Notamos, então, uma abordagem bem distintas da anterior. Aqui, afora os elogios ao poder atrativo do “deslumbrante Heféstion”, a relação entre ele e Alexandre não apenas é supervalorizada (“a sua única afinidade de amor” diante de casamentos “sempre condicionados por objetivos políticos”), como é dado por resolvido a questão central na discussão, ou seja, se a relação entre ambos pode ser ou não vista como um vínculo “romântico” ou “homossexual”. Note-se que a publicação *Desanove* é voltada, em suas próprias palavras, à “temática LGBT em Portugal e no mundo”, tendo um público para quem esse discurso pode ser visto como “natural” e não precisa de problematização, além do poder legitimador que a busca de referentes históricos pode ter sobre as identidades sexuais contemporâneas.

---

<sup>24</sup> “Descoberto o jazigo de Heféstion, o amante de Alexandre Magno”. *Desanove*. Disponível em: <https://dezanove.pt/descoberto-o-jazigo-de-hefestion-o-715180> e consultado em 19 de agosto de 2021.

## **Considerações finais**

Com base na análise anterior, podemos esboçar algumas conclusões que, antes de serem resultados definitivos, devem ser vistas como hipóteses para inspirar pesquisas futuras. A primeira delas diz respeito ao escasso tratamento que Alexandre recebeu como personagem histórico nesse tema. A segunda está no fato de que este tratamento é quase que exclusivamente feito por páginas profissionais (acadêmicas, jornalísticas e educacionais). Ambas as constatações indicam como o assunto é pouco abordado ou pouco conhecido do público em geral. A terceira está no fato de que, na amostra aqui analisada, o tema das relações homoeróticas de Alexandre ganham uma dimensão bem menor do que os seus casamentos, indicando que a questão não chegou a exercer o impacto com que foi tratada por parte da historiografia e pelas obras culturais citadas (Renault e Stone).

O quarto ponto diz respeito ao problemático tratamento conceitual da questão: termos como “amante”, “homossexualidade” e “bissexualidade” se sobrepõe sem que haja, na maioria dos casos, qualquer problematização. A quinta consideração é que a interpretação dada à vida amorosa de Alexandre foi muito diversificada, variando conforme o perfil do sítio e o público visado: na Wikipedia encontramos uma versão que emula os artigos acadêmicos, no material jornalístico vemos o tema variar de uma abordagem romântica até uma abordagem enfocando o “exotismo” que o tópico provocaria; no site religioso, Alexandre foi quase construído como um cristão conservador, respeitador do matrimônio e condenador da “homossexualidade”; já na postagem voltada para a comunidade LGBT+, foi dado por resolvido que Alexandre era um homem preferencialmente focado nas relações de amor e de sexo com outros homens, sem a mínima preocupação com o contraditório.

Por fim, notamos que o personagem Bagoas praticamente não aparece e que o filme de Oliver Stone, diferentemente da romancista Renault que é seguidamente citado, é muito pouco lembrado, surgindo apenas em duas postagens para ilustrar a suposta “homossexualidade” de Alexandre.

Claro que precisamos de mais pesquisas para compreender melhor o tema, mas os nossos resultados preliminares acima nos levam a pensar que o filme de Stone foi de pouco impacto em criar no imaginário Ocidental a figura de um Alexandre preferencialmente voltado para práticas homoeróticas. E que, muito provavelmente, este tipo de leitura ficou mais a cargo de grupos interessados em interpretar o filme de Stone por essa via como forma de legitimar a sua própria identidade sexual.

## Referências

- BOURDIEU, Pierre. *La Distantion*. Paris : Minuit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo : Perspectiva, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa : Perspectiva, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo : Brasiliense, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. A leitura: uma prática cultural. Debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier. In: CHARTIER, Roger (Org.). *Práticas da leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. O senso prático. Petrópolis : Vozes, 2009.
- CERTEAU, Michel. A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. Introdução. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: \_\_\_\_\_. *A História Cultural entre práticas e representações*. Col. Memória e sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- \_\_\_\_\_, Anne e HEBRÁRD, Jean. Discursos sobre a leitura. São Paulo: Ática. 1995.

- \_\_\_\_\_, Roger. A ordem dos livros : leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. 2. ed. Brasília : Ed. da UnB, 1999
- \_\_\_\_\_. O mundo como representação. In: \_\_\_\_\_. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- \_\_\_\_\_, Roger. A história ou a leitura do tempo. 2. ed. Belo Horizonte : Autêntica, c2009. p.
- DOVER, Kenneth James. A homossexualidade na Grécia antiga. São Paulo : Nova Alexandria, 2007.
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa : o sistema totêmico na Austrália. São Paulo : Martins Fontes, 1996.
- ESTEVES, A. A. M. ; MONIZ, Fábio Frohwein de Salles ; TEONIA, Katia; Homoerotismo na Antiguidade Clássica. 1. ed. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras - UFRJ, 2015. v. 1. 270p
- Foucault, Michel. História da sexualidade V. 2: A vontade de saber. 4. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 2017.
- GUINZBURG, Carlo. Olhos de Madeira. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo : Companhia das Letras, 2001.
- Maingueneau, Dominique Discurso e análise do discurso [recurso eletrônico] / Dominique Maingueneau; tradução Sírio Possenti. - 1. ed. - São Paulo: Parábola, 2020
- MARTINS, LUIS CARLOS. *Historia Magistra Vitae: Roma como Tópico de História Universal na Interpretação do Brasil Contemporâneo*. HERÓDOTO - REVISTA DO GRUPO DE ESTUDOS E PESQUISAS SOBRE A ANTIGUIDADE CLÁSSICA E SUAS CONEXÕES AFRO-ASIÁTICAS, v. 4, p. 184-205, 2020.
- MARTINS, Luis Carlos dos Passos. Pão, Circo e Pipoca: as representações da Política romana no Brasil atual. In: SILVA, Semíramis Corsi; CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. (Org.). Corrupção, crimes e crises na Antiguidade. 1ed.Rio de Janeiro: Desalinho, 2018, v. 01, p. 331-346.
- MOSSÈ, Claude. Alexandre, O grande. Estação Liberdade, 2001.

REAMES-ZIMMENNAN, Jeanne. "An Atypical Affair? Alexander the Great, Hephaestion Amyntoros and the Nature of Their Relationship".

### **Fontes Primárias:**

#### **Antigas:**

ARRIANO, Flavio. Anabasi di Alessandro. Testo grego a fronte. BUR Biblioteca Univ. Rizzoli; 2<sup>a</sup> edição, 1994.

RUFO, CurcioCurcioCurcioCurcio. Storie di Alessandro Magno. Testo latino a fronte. BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 2005.

PLUTARCO. Vite parallele. Alessandro e Cesare. Testo greco a fronte. Newton, 2005

\_\_\_\_\_. Alexandre, O Grande. Ediouro, 2004

\_\_\_\_\_. A fortuna ou a virtude de Alexandre Magno. Imprensa da Universidade de Coimbra, Annabulme editora, 2013

#### **Contemporâneas:**

##### **Literárias**

RENAULT, Mary. O garoto persa. Siciliano 1994.

\_\_\_\_\_. O fogo do céu. Mondadori, 1998.

\_\_\_\_\_. Jogos Funerários. Mondadori, 1998.

FilmicasFilme: Alexander, de Oliver Stone, 2004.175 min.

##### **Internet:**

"Alexandre, o Grande - Como o rei da Macedônia construiu seu império". Disponível em <https://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/alexandre-o-grande-como-o-rei-da-macedonia-construiu-seu-imperio.htm?cmpid=copiaecola>.

"Conheça em detalhes a vida de Alexandre, o Grande" (Paula Diniz), in: *O Verso Do Inverso* (<https://www.oversodoinverso.com.br/conheca-em-detalhes-a-vida-de-alexandre-o-grande/>).

“Descoberto o jazigo de Heféstion, o amante de Alexandre Magno”. *Dezanove*. Disponível em: <https://dezanove.pt/descoberto-o-jazigo-de-hefestion-o-715180>.

“Homens e mulheres: os enigmáticos amores de Alexandre, o Grande”, do site AH - Aventuras na História. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/historia-vida-intima-de-alexandre-o-grande.phtml>.

“O homem Alexandre Magno”. *Biblioteca Online da Torre de Vigia*. Disponível em: <https://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/101972045>.

“Quatro casais que marcaram a História”. *Brasil Escola*. Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/historia/quatro-casais-que-marcaram-historia.htm>.

“Relações pessoais de Alexandre, O Grande”. *Wikipedia*. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Rela%C3%A7%C3%B5es\\_pessoais\\_de\\_Alexandre,\\_o\\_Grande](https://pt.wikipedia.org/wiki/Rela%C3%A7%C3%B5es_pessoais_de_Alexandre,_o_Grande).

## ***Populus e Turba na De Re Publica (Cícero): limites da democracia na Roma Republicana***

*Luis Carlos dos Passos Martins*

### **O Texto e o Contexto.**

A obra *De Re Publica* é, provavelmente, o texto filosófico de Cícero mais conhecido atualmente, podendo-se encontrar diversas edições em línguas modernas, mesmo em português. Curiosamente, porém, até pouco tempo, escassos fragmentos sobrara deste texto, estando disponível aos interessados apenas pequenos trechos - em especial, o Livro VI conhecido como *O Sonho de Cipião* - e informações dispersas acerca da sua redação original – feita, provavelmente, entre 54 e 51 a.C. –, disponíveis nas cartas de Cícero a Ático e ao seu irmão Quinto (MAIA JUNIOR, 2011, p. 241-257; BERNARDO, 2013, p. 54-57). O manuscrito que empregamos hoje só foi estabelecido no século XIX, quando outros fragmentos desta obra foram encontrados na Biblioteca do Vaticano e recuperados pelo cardeal Angelo Mai, recebendo a sua primeira publicação moderna, em 1822.<sup>2</sup> Mesmo este texto ainda está repleto de lacunas, o que torna a sua leitura e interpretação bastante difíceis, mas sempre instigantes e reveladoras.

A respeito do contexto de redação de *Sobre a República*, porém, temos informações mais precisas. Os anos entre 54 e 51 a.C. não foram muito tranquilos para Cícero politicamente. Estábamos no fim do Primeiro

<sup>2</sup> Para realização deste trabalho, utilizaremos o texto em latim publicado integralmente na dissertação de mestrado em filosofia de BERNARDO (2013), a qual empregou os dois textos estabelecidos por Zetzel e Ziegler (CICERO. *De re publica*: edited by James E.G. Zetzel. Cambridge, Cambridge University Press, 1995 e CICERO. Ziegler, K. M. Tullius Cicero: *De Re Publica* – Librorum sex quae manserunt sextum recognouit. Leipzig, Teubner, 1969). A tradução da autora será igualmente a base de referência para as nossas citações.

Triunvirato (59 a.C. – 53 a.C.) e no início da Guerra Civil entre Júlio César e Pompeu (53 a.C – 49 a.C.). Cícero encontrava-se no epicentro dos conflitos políticos, pois, como Cônsul em 63 a.C., havia liderado a reação do Senado contra a *Conspiração de Catilina*,<sup>3</sup> condenando à morte vários “conspiradores”. Esta atuação acabou lhe proporcionando o título de “Pai da Pátria” (*Pater Patriae*), mas, também lhe “premiou” com uma condenação ao exílio, quando um dos Tribunos da Plebe eleito em 58 a.C., Públcio Clódio Pulcro, aprovou uma lei que penalizava com o banimento qualquer magistrado que tivesse executado um cidadão romano sem o devido julgamento (*Leges Clodiae*).

Cícero teria a sua pena revogada no ano seguinte (57 a.C.), mas seu espaço de manobra política estava se tornando cada vez mais reduzido e perigoso. Com efeito, ao lado de Catilina, mesmo que de forma velada, estivera um político romano em franca ascensão, Caio Júlio César, protetor de longa data do tribuno Clódio. Em 60 a.C., César havia convidado Cícero para compor a aliança que daria origem ao Primeiro Triunvirato, mas o grande orador declinou do convite, desconfiando da falta de compromisso dos generais coligados em defender as instituições republicanas, no que não estava de todo equivocado. Desta forma, não há de se duvidar que o futuro Ditador romano estive por trás da iniciativa de Clódio em promover o exílio de Cícero. Para complicar mais a situação, durante o Triunvirato e, especialmente, durante a Guerra Civil, o *Pater Patriae* tomou o lado de Pompeu, inclusive integrando o seu séquito de fugitivos depois que César invadiu Roma (49 a.C.).<sup>4</sup>

Desta maneira, não é possível compreender os escritos de Cícero, como *De Re Publica*, sem levar em conta as contingências políticas do momento de sua redação. Não podemos considerar as ideias de filosofia

<sup>3</sup> Quanto a isso, ver: Vida de Cícero em: PLUTARCO, *Vidas Paralelas*. Paumape, IV Vol. 1992, p. 34-76.

<sup>4</sup> Sobre essa conjuntura e a atuação de César, consultar: GOLDSWORTHY, 2016 e GOLDSWORTHY, 2008.

política ciceronianas desenvolvidas neste texto sem agregarmos à análise a sua condição de político e orador eloquente e envolvido nas disputas hodiernas.

### O Texto e suas ideias

O tema da melhor forma de governo já representava uma “tradição” no pensamento político da Antiguidade, quando Cícero redigiu a sua obra *Sobre a República*. Os primeiros indícios desta tradição que chegaram até nós aparecem na *Histórias (Istoriāi)* de Heródoto, notadamente nos capítulos 80 a 83, do Livro III. Depois, temos a sua abordagem em *A República (Politéia - Πολιτεία)*, de Platão (livros VIII e IX) e na *Política (Πολιτικά)* de Aristóteles, Livros III e IV. Por fim, o tópico também é foco de atenção na *Histórias (Istoriāi)* de Políbio, em especial no capítulo VI, para referir-se ao caso romano. Embora não seja objetivo deste trabalho analisar todas esta tradição, devemos salientar que Cícero, não obstante siga uma discussão já bastante conhecida, irá apresentar uma abordagem particular, adaptada à sua condição de filósofo-político.

Em princípio, desta tradição, a principal inspiração para Cícero seria a *Politéia* de Platão, o que é perceptível não propriamente pela semelhança do título de ambos<sup>5</sup>, mas, sobretudo, pelas diversas referências que o autor romano faz à obra do filósofo grego. Cícero também emprega o mesmo estilo platônico da redação na forma de diálogo, cuja utilização em sua *De Re Publica* expõe importantes personagens do cenário político romano, dentre os quais **Públio Cornélio Cipião Emiliano, O Africano**<sup>6</sup>, grande

<sup>5</sup> Neste sentido, deve-se esclarecer que a tradução em português dos títulos da obra de Platão *Politéia* (*Πολιτεία*) e de Cícero *De Re Publica* por *República* ou *A República* pode gerar confusões, porque a expressão latina *Re Publica* não tem o mesmo significado que a nossa atual República, a qual refere-se a regimes constitucionais cujos governantes são eleitos e têm mandatos por tempo determinado. *Re publica* refere-se à coisa pública ou negócios públicos (ou, em casos mais estritos, negócios do Estado), sendo utilizada independentemente do regime de governo, do que decorre, por exemplo, que Cícero chame a monarquia romana também como uma forma de *Re Publica*. Quanto a isso, ver REALE, , 2014 e VIAL, 2013.

<sup>6</sup> Públis Cornélio Cipião Emiliano Africano (*Publius Cornelius Scipio Aemilianus*), também conhecido por Cipião Africano Menor, ou Cipião Emiliano, era neto de Públis Cornélio Cipião Africano (*Publius Cornelius Scipio Africanus*

político e general responsável pela vitória de Roma na Terceira Guerra Púnica (149 – 146 a.C.) e líder dos *optimates*. Por essas e outras razões, parece lícito supor que os diálogos escritos por Cícero tenham como data de referência o ano de 129 a.C. Por outro lado, devemos ter em vista que Cipião deve ser considerado o “alter ego” de Cícero, ou seja, aquele por cuja fala o autor coloca as suas principais ideias, assim como Platão fazia com Sócrates.

Entretanto, devemos afirmar que seria equivocado supor que o *De Re Publica* fosse apenas uma reprodução ou aplicação ao mundo romano do texto de Platão. Ao contrário, embora cite o mestre em várias passagens, Cícero, através de Cipião, afirma claramente que não deseja seguir o modelo analítico proposto pelo filósofo grego. Como Platão, o orador romano salienta que o caminho mais útil para voltar o intelecto em direção ao bem comum seria a dedicação ao estudo das coisas terrenas que dizem respeito à vida coletiva do homem.<sup>7</sup> Porém, diferentemente do filósofo da Academia que procurou especular sobre a cidade ideal, Cícero afirma que irá se preocupar com a cidade real que é Roma.<sup>8</sup> Ou seja, toma a História de Roma, especialmente a história de suas instituições (leis, órgãos

*Maior*), o grande vencedor romano de Aníbal, na Segunda Guerra Púnica (218 – 201 a.C.). Emiliano era, na verdade, filho adotivo de Púlio Cornélio Cipião – que, por sua vez, descendia diretamente de o Africano Maior -, que seguiu o costume romano de adotar jovens ascendentes na política ou na arte militar como forma de ampliar o prestígio futuro das famílias políticas. Além de militar brilhante, o Cipião retratado por Cícero foi um destacado político, sendo eleito duas vezes cônsul e uma vez Censor. Ligado ao partido dos *optimates*, foi um férreo defensor da moral tradicional romana contra as alterações dos costumes – como o luxo e a vida dos prazeres que penetrava em Roma através da expansão das suas conquistas para o Oriente – e um energético combatente das medidas de redistribuição de renda ou inclusão social levadas adiante pelos *populares*, dentre os quais o seu cunhado Tibério Semprônio Graco. Quanto a isso, ver NICOLET, 1964 e BADEL, 2014.

<sup>7</sup> Cipião afirma isso dizendo preferir a posição de Sócrates: “que se afastou de toda e qualquer preocupação [a especulação sobre os astros] e disse que investiga acerca da natureza ou estaria acima do que a razão do homem pode alcançar, ou não seria absolutamente nada, por não se ater à vida dos homens” (*De Re Publica*, Livro I, XV. In: BERNARDO, 2013, p. 73).

<sup>8</sup> Quanto a isto, ver: *De Re Publica*, Livro II, IV. In: BERNARDO, 2013, p. 123. Em uma passagem, Lélio comenta assim a opção adotada por Cipião para abordar o tema, a qual ele chama de método (*ratione*): “Então, Lélio [disse]: – Nós realmente vemos que até mesmo tu começaste a discutir com um método novo, que [não se encontra] em nenhuma parte nos livros dos gregos. Pois aquele príncipe [Platão], com seus escritos, foi mais insigne que todos, e ele próprio escolheu uma área na qual construir, de acordo com seu arbítrio, uma ciuitas – talvez excelente, mas incompatível com a vida e os costumes dos homens” (*De Re Publica*, Livro II, XXI-XXII. In: BERNARDO, 2013, p. 135-136).

públicos e costumes) e de seus “grandes varões” (*uiris*), como objeto de investigação a partir do qual quer inferir a melhor forma de governo, com base na experiência histórica concreta e não em um método lógico-dedutivo.

Em consequência, embora o autor faça uso de categorias empregadas pelos filósofos gregos para classificar as diversas formas de governo como Monarquia, Aristocracia e Democracia, ele irá promover escolhas muito particulares na hora de traduzir estes conceitos. E, neste caso, provavelmente encontramos a maior singularidade de Cícero, ou seja, o emprego ou mesmo a criação lexical em latim para traduzir e, acima de tudo, aplicar os conceitos políticos gregos a Roma, pois, foi a *De Re Publica* de Cícero que promoveu, pela primeira vez, tal reflexão inteiramente em latim.

### **A melhor forma de governo: Roma**

Para compreendermos a definição ciceroniana sobre a melhor forma de governo, voltemos ao diálogo de *Sobre a República* e começemos pelo regime monárquico.

Seguindo o minucioso trabalho do professor Francisco de Oliveira (Universidade de Coimbra)<sup>9</sup> sobre o tema, podemos perceber que este regime é referido por palavras como *rex*, *regnum*, *regalis*, *regius*, ou seja, como *rei*, *reino*, *real*, *régio*, mas jamais com as formas gregas *monarchia* (monarquia) ou *basileia* (realeza).<sup>10</sup> O que pode nos indicar que o autor procure salientar a especificidade da experiência romana com o regime monárquico. Mas qual sentido o autor atribui a ele?

No Livro I, Cícero faz Cipião afirmar que, considerando apenas as formas puras em si mesmo, a monarquia (*regnum*) seria a preferível em

<sup>9</sup> OLIVEIRA, 2004, pp. 105- 123.

<sup>10</sup> Conforme assinala Oliveira, no texto ainda aparecem, como palavras de apoio, “*dominus* ‘senhor’ e seus derivados, *dominatio* e *dominatus* ‘dominação e domínio’” (OLIVEIRA, 2004, p. 106).

relação às demais. Para isso, empregando o método socrático do diálogo, o seu personagem central obriga um dos interlocutores - no caso, Lélio - a admitir que, quando se trata do autocontrole humano, é preferível que a razão domine as paixões (raiva, avareza, avidez de comando, desejos, etc.) para instalar e/ou garantir a paz interior ao indivíduo. Da mesma forma, se um cidadão virtuoso assumisse o poder da *Re Publica* e governasse todos os demais com prudência e justiça, esta situação seria vantajosa àquela em que este poder seria dividido entre alguns ou mesmo todos os membros da coletividade.<sup>11</sup>

Entretanto, isso, para Cícero, não passa de uma situação ideal que apresenta dois problemas quando aplicada na prática. O primeiro deles constituiria no fato de bastar que um monarca não corresponda ao papel desejável que todo o sistema começa a ruir. É a crítica que o autor faz à tirania em geral e, no caso romano, ao Rei Tarquínio, O Soberbo, quem, ao invés de agir com justiça e equidade, governou com crueldade e soberba. A partir desta constatação, Cipião conclui acerca da instabilidade do regime monárquico, perguntando a Lélio se ele não percebia como “pela crueldade e pela soberba de apenas um (Tarquínio) o nome dos reis veio a ser odiado por esse povo?” (*De Re Publica*, Livro I, XL. In: BERNARDO, 2013, p. 112).

O segundo problema do *regnum* apontado por Cícero ultrapassa o risco da degenerescência de monarquia em tirania. Para o autor, o regime monárquico carece de um ponto essencial a qualquer regime político: “A um povo que está submetido a um rei falta-lhe absolutamente muitas coisas e, primeiramente, a liberdade (*libertas*), que não significa termos um

<sup>11</sup> Cipião então argumenta a Lélio: “Apraz-te, portanto, que todas as partes da alma estejam sob uma autoridade régia e que sejam regidas pela razão?”. Lélio: “– Assim, na verdade, agrada-me.” Por fim, Cipião: “– Por que duvidas, então, sobre o que pensar acerca da república? Nesta, se a coisa for transferida a vários já se pode entender que não haverá mando algum, o qual se não for de um único, certamente, não poderá existir.” (*De Re Publica*, Livro I, XXXIX. In: BERNARDO, 2013, p. 109).

senhor justo, mas que não tenhamos nenhum” (*De Re Publica*, Livro II, XXIV. In: BERNARDO, 2013, p. 112). Em outras palavras, a monarquia (*regnum, dominum*) tem, em si mesma, um defeito de origem, pois, por mais que proporcione a vantagem da “unidade do governante”, para usar termos hobbesianos, sempre implica o prejuízo da limitação da liberdade do *pópulus*. Desta forma, é significativo notar que, para designar a forma degenerativa da monarquia, Cícero empregue, não apenas o termo grego τύπαννος (*týrannos*), adaptado ao latim como *tyrannus* (tirano) e *tyrannicus* (tirânico), mas também use as próprias palavras *rex* e *dominus* (senhor), igualmente empregadas para designar a monarquia romana como tal.

Esta argumentação, contudo, permite-nos perceber a importância do conceito de liberdade (*libertas*) no pensamento de Cícero, autor que foi um dos artífices na definição desta palavra quando referida às liberdades políticas e não só as *civis*.<sup>14</sup> Como fica claro nesta passagem onde Cipião afirma (Livro I, XXXI, 47): “em nenhuma outra *civitas*, a não ser naquela em que a potestade do povo é superior, a liberdade tem algum domicílio – certamente nada pode ser mais doce do que a liberdade, que se não for equânime, nem sequer é liberdade.”

Desta maneira, não deve surpreender que o mesmo tema surja na análise que o autor faz da aristocracia, forma de governo que, numa leitura superficial, pareceria a preferida do orador romano, tendo em vista os sucessivos elogios às “qualidades” deste regime que aparecem na *De Re Publica*, em especial a vantagem de possibilitar, embora nem sempre garantir, o controle dos negócios públicos pelos mais sábios (*boni*) - uma diferença positiva em relação à monarquia, que pode permitir, quando bem sucedida, este controle nas mãos de apenas um homem (Livro I, XXXIV).

---

<sup>14</sup> Sobre isto, consultar a síntese de PEREIRA, , 2013, pg. 377-380.

Entretanto, Cícero também alerta quanto à possibilidade de a aristocracia se tornar uma oligarquia, ou seja, ao invés do governo dos melhores (*boni, optimates*)<sup>15</sup> transformar-se no governo de poucos (*pauci*) ou dos ricos (*opuleni, copiosi*). Esta “falsa aristocracia” governaria apenas interessada em aumentar o seu poder ou satisfazer a sua sede de glória, derivando daí não apenas o mau governo, mas igualmente a servidão do *populus*. Além disso, mesmo como uma forma de “governo puro”, a aristocracia também conteria os seus limites, notadamente, a deficiência em garantir da liberdade pública. Como lembra Cipião (Livro I, XXVII, 43): “na dominação dos *optimates* a multidão pode ser apenas partícipe da liberdade, pois é excluída de todas as deliberações comuns e de potestade”.

Em suma, podemos concluir daí que, para Cícero, seria a democracia a melhor forma de governo, na medida em que ela é a única capaz de garantir a plena liberdade do *populus* num regime político? Iremos tentar responder esta questão explorando a concepção que o autor apresenta da função deste *populus* no sistema político.

### ***Res Publica Res Populi e os limites da democracia***

O termo povo (*populus*) é central na *De Re Publica* de Cícero. O que fica evidente pela própria frequência com que o mesmo aparece nos fragmentos que nos restaram desta obra: os léxicos *populos* e *pulorum* surgem 36 vezes no texto, enquanto *populus*, *populum* e *populumque* são mencionados em 44 momentos e as palavras *populi* e *populis* estão em 54 outros, num total de 134 ocorrências. Quando tentamos entender com quais significados a expressão “povo” é empregada, notamos que ela está associada

<sup>15</sup> Conforme OLIVEIRA (2004), o regime aristocrático aparece em diversas expressões, como *boni* ('bons), *optimi* ('os melhores), *optumas* (aristocrático), *optimates* (aristocratas), *civitas optimatum* (aristocracia), *optimatum dominatus* (dominação de aristocratas), *pauci* (poucos), *pauci et principes* (poucos e cidadãos de primeira), *principes* (cidadãos de primeira, principais), *delecti* (escolhidos) *delecti ac principes* (escolhidos e cidadãos de primeira), etc. Já em relação à “corrupção” da aristocracia, a oligarquia, Cícero usa *certi* (número fixo, limitado), *consensus* (conluio), *factio, factio* (sus) (facção, facioso), *copiosi, divites, locupletes et opulentii*, (ricos), *patres* (pais, patrícios, senadores), *pauci* (poucos), etc. Ou seja, neste caso, há menos coincidência lexical que no primeiro.

aos mais diversos contextos semânticos, referindo-se tanto à população romana quanto à de outras cidades.

Comecemos nossa análise por uma famosa e interessante fala de Cípião contendo a palavra *populus*:

Portanto, – disse Africano –, **a república é a coisa do povo**<sup>16</sup> (*res publica res Populi*), porém o povo não é todos os homens agrupados de qualquer modo, mas congregados em um agrupamento da multidão por seu consenso de justiça e uma reunião de utilidade comum. (Livro I, XXVI, p. 93).

Nesta passagem clássica, Cícero estabelece uma relação de equivalência entre *res publica* e *res Populi* na qual a expressão “povo” está sendo usada para indicar o corpo cívico politicamente organizado da cidade. Desta forma, pergunta-se: ficaria para a *plebs* e a *turba* a responsabilidade de representar a desordem “popular”, especialmente quando um regime político entra em fase de anarquia?

Quanto a isto, deve chamar atenção que já nesta passagem a equivalência em “povo” e “corpo cívico” não se dá de forma absoluta, mas em condições particulares na qual o povo está agrupado pelo “consenso de justiça” e orientado por “um interesse comum”. Ou seja, não se trata de qualquer povo, mas apenas do organizado politicamente.

Para aprofundarmos esta análise, devemos estender o estudo para outros momentos em que a palavra povo é empregada, o que, todavia, implica em um problema, tendo em vista não só a quantidade de vezes em que ela aparece, mas ao fato de nem sempre estar se referindo à cidade de Roma. Para contornar esta situação, utilizamos como metodologia analisar todas as referências nas quais o substantivo “povo” surge associado ao

---

<sup>16</sup> Todos os grifos em negrito nas citações da obra de Cícero são de responsabilidade do autor deste artigo.

adjetivo romano. Neste caso, temos quatro passagens, das quais utilizaremos duas como exemplo.

Na primeira delas, Cipião explica uma situação na qual teve que comparecer a uma assembleia romana (provavelmente a Centuriata), da seguinte forma:

ao sair do consulado, eu havia **jurado em uma assembleia do povo romano, e o [povo] fez o mesmo**, o que facilmente me compensava da inquietação e do desgosto por todas as injúrias. Todavia, em nossos casos houve mais honras do que pesares, nem tanto desgosto quanto glória, e colhemos maior alegria pelo desejo dos bons do que dor pela alegria dos improbos. (LIVRO I, IV, 7).

No Livro Segundo, Africano comenta as qualidades políticas romanas derivadas da conservação e aperfeiçoamento das instituições:

Africano disse: – Pois muito facilmente reconhecerás isto se observares nossa república progredir e chegar a um ótimo estado por um caminho e um curso naturais. Mais ainda, concluirás que a sapiência de nossos ancestrais deve ser louvada, porque entenderás, inclusive, que muitas coisas acolhidas de outros por nós tornaram-se muito melhores do que haviam sido lá, de onde foram trazidas até aqui e onde surgiram pela primeira vez; e **entenderás que o povo romano se consolidou, não por acaso, mas mediante o discernimento e a disciplina** (Livro II, XVI, 30).

Em ambos os casos, temos uma forma particular a se referir ao “povo”, que não corresponderia à totalidade da população de Roma, mas a todos os *ciuīs*, ou seja, aos cidadãos de pleno direito que representariam, ao mesmo tempo, o corpo político e as características supostamente “democráticas” da *res publica* romana, simbolizadas pelas assembleias. Em outras palavras, aqui temos um reforço da associação entre “povo” e “cidadão”, entre “povo” e corpo cívico.

Todavia, um aspecto que chama atenção se refere aos termos empregados pelo autor para se referir ao regime democrático. Como revelou Oliveira (2004), este regime recebe diversas denominações como de *multi* (muitos), *multitudo* (grande número, multidão), *omnes* (todos), *plebs* (plebe), *popularis, sc. civitas* (popular, constituição democrática), *populus* (povo), *liber populus* (povo livre), etc. Ou seja, a expressão *populus* não tem exclusividade e nem prioridade para definir o regime democrático. Além disso, devemos considerar que, para Cícero, a democracia, como as demais formas de governo puro, também apresenta seus defeitos. Se este regime tem a vantagem de permitir o máximo de liberdade ao *populus*, ele sempre contém o risco de degenerar em uma forma deturpada - que os autores gregos chamavam oclocracia, ou seja, o governo “irracional” das multidões (*οχλος; oklos*) -, na qual o *populus* transita da liberdade para a desordem. Tal é o que podemos perceber nesta fala de Cipião a Lélio (XLIV, 68), ao lembrar que o maior perigo a uma forma de governo é o excesso:

Pois da mesma maneira que da exagerada potência dos principais se origina a ruína dos principais, assim também a **própria liberdade põe [em posição] servil este povo exageradamente livre**. Assim, todas as coisas exageradas, mesmo quando são favoráveis seja nas condições do tempo seja na agricultura, seja na condição física, quase sempre se convertem em seus contrários, e sucede isto principalmente nas repúblicas, **e aquela exagerada liberdade decai, tanto para os povos como para os privados, em exagerada servidão**. E dessa máxima liberdade se engendra um tirano e sua injustíssima e duríssima servidão.

Este ideia de que o *populus* pode transitar de uma condição de ordem para a desordem fica mais clara quando observamos os termos empregados por Cícero para se referir à oclocracia: encontramos *multi* (muitos), *multitudo* (multidão) e *turba* (turba, populaça), mais igualmente *populus* (povo) e *indomitibus populus* (povo indómito). Enfim, *populus* aparece em

ambos os lados do regime democrático, podendo estar associado tanto à sua forma justa quanto à injusta. Não havendo surpresas, então, em perceber que, para Cícero, a democracia também conteria o seu defeito de origem que estaria na falta de freio à excessiva liberdade popular implicada pelo regime. Como fica clara nesta passagem onde Cípião cita o próprio Platão, numa análise – por sinal, bastante equivocada – da democracia ateniense:

de forma que seja necessário nesse tipo de república que todas as coisas estejam repletas de liberdade, de modo que tudo libere as casas privadas de dominação, e este mal se estende até aos animais; finalmente, o pai teme o filho, o filho despreza seu pai, perde-se todo pudor, até que sejam plenamente livres; [...] disso resulta também que os servos se conduzam mais livremente; as esposas têm os mesmos direitos que os maridos; e, em meio a tão grande liberdade, também os cachorros e os cavalos e, por fim, os burros, correm livremente, de forma que se deve lhes ceder espaço (*De Re Publica*, Livro I, XLIII, 67).

Por fim, diante da constatação sobre as possibilidades de degeneração e dos limites das formas puras de governo, em virtude do que nem mesmo a democracia é capaz de garantir a plena liberdade, Cícero conclui que a melhor alternativa está no governo misto: “considero que é muito mais aprovável uma espécie de quarto gênero de república, moderado e misto, que se origina desses três que citei acima” (Livro I, XXIX, 45). Gênero que o autor encontra nas instituições romanas constituídas historicamente: as magistraturas *cum imperio* (poder supremo) como o consulado representariam o poder monárquico, enquanto os conselhos congregando os melhores cidadãos (o Senado) significariam o poder aristocrático, e, por fim, as assembleias (*concilium* e *comitia*) com prerrogativa de eleger os magistrados e de votar as lei - especialmente a Assembleia Centuriata (*comitia centuriata*) e a Assembleia da Plebe (*Concilium Plebis*) - portariam

o poder democrático. Neste sistema, cada um dos “poderes” seria responsável por funções e virtudes próprias das formas puras – comando unitário, participação dos melhores nas deliberações públicas e liberdade popular -, mas, a sua necessária coexistência impediria que imperasse o “excesso” de cada um isoladamente (Livro I, VI, 22; IX, 12; XXI, 32).

Deve-se lembrar, porém, que esta forma mista já fora objeto de consideração de Políbio, para quem o sucesso da República Romana derivava exatamente da combinação das diferentes instituições políticas. Todavia, a grande diferença de Cícero para Políbio está no fato de o orador romano, em diálogo e em polêmica aberta com Platão, procurar formular teoricamente o seu modelo de constituição híbrida, não se limitando à mera constatação empírica da superioridade de Roma como o fizera o historiador grego.

### **Conclusão**

O estudo da obra de Cícero, notadamente o diálogo *Sobre a República*, dificilmente permite conclusões definitivas. Contudo, diante do exposto, consideramos possível e sustentável algumas afirmações.

Em primeiro lugar, o nítido esforço de Cícero em procurar adaptar o cabedal conceitual grego à realidade romana, optando por inserir termos latinos para definir as ideias helênicas sobre monarquia (*μονάρχης* ou *Βασιλεία*), aristocracia (*ἀριστοκρατία*) e democracia (*δημοκρατία*). Este esforço constituiu uma tarefa intelectual que não pode ser desconsiderada, na medida em que influiu positivamente na construção de uma tradição filosófica posterior a tratar deste mesmo tempo.

Em segundo lugar, o fato de a “tradução” não ter sido neutra, ou seja, por ela comportar uma visão de mundo sobre estas formas de governo. Com efeito, é visível que nas opções de Cícero há uma nítida aversão à monarquia, designada por termos que não distinguem propriamente a sua

forma pura da forma degenerada (tirania), o que não pode ser compreendido sem levar em conta a experiência romana com esta forma de governo e o fato de que alguns dos principais adversários políticos de Cícero, dentre os quais Júlio César, serem acusados de nutrirem pretensões monárquicas. No que concerne à aristocracia, os termos empregados para se referir a esta forma de governo são os que carregam menos sentidos negativos, havendo, inclusive, mais cuidado em separar a forma pura da degenerada. Entretanto, a aristocracia sofreria do mesmo mal intrínseco da monarquia de ser incompatível com a plena liberdade popular, consideração que, talvez, possa ser interpretada como um alerta do autor ao “partido” dos *optimates* sobre os excessos de concentração de poder na classe senatorial e, assim, a desconsideração dos interesses populares na administração pública.

Por fim, mesmo defendendo a liberdade política como o “mais doce dos bens”, Cícero não confunde a mesma com o regime democrático. Ao contrário, a democracia é também potencialmente perigosa tendo em vista os riscos que o excesso de liberdade do *populus* pode trazer à liberdade e à república. Neste sentido, conclui-se que o *populus* só pode equivaler o “povo romano politicamente organizado” quando de fato estiver submetido à ordem e à hierarquia. Sem estas duas, o *populus* transita facilmente da condição de corpo cívico para a *turba* sem que seja necessário a troca do léxico central.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Politia*. Trad. Mário da Gama Kury. 2<sup>a</sup>. ed. Editora da Universidade de Brasília, 1988.
- BADEL, Cristophe. *La République Romaine*. Licence Histoire. PUF – Press Universitaire Francese – 2<sup>a</sup>. Ed. Paris. 2014.

BERNARDO, I. P. *O De Re Publica, de Cícero*: natureza, política e história. Dissertação de Mestrado - USP - 2013 - disponível em: [www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-25042013-120804/](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-25042013-120804/), consultado em 20 de maio de 2017, p. 56-57.

FINLEY, Moses. *Política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

GOLDSWHORTHY, Adrian. Em Nome de Roma: os conquistadores que fizeram o império. Editora Planeta do Brasil Ltda, 2016.

\_\_\_\_\_. César: A Vida de um Colosso. A Esfera dos Livros, 2008.

MAIA JUNIOR, J. A.. O Sonho de Cipião no *De Re Publica*, de Cícero. Scientia Traductionis, v. 10, p. 241-257, 2011, p. 241.

NICOLET, Claude. *Les Idées Politique à Rome Sous la République*. Collection U. Librairie Armand Colin – Paris – 1964.

Oliveira, Francisco de. As formas de Constituição em Cícero. *Máthesis* 13, (2004)- pp. 105-123.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Estudos de História da Cultura Clássica: II Cultura Romana. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, 5<sup>a</sup>. ed.

PLUTARCO, *Vidas Paralelas*. Paumape, IV Vol. 1992, p. 34-76.

REALE, Giovanni. Léxico da Filosofia Grega e Romana. São Paulo : Edições Loyola, 2014.

VIAL, Claude, Vocabulário da Grécia Antiga. São Paulo : Martins Fontes, 2013.

**Segunda parte**

**Práticas docentes**



## Cuneiforme e hieróglifos: aspectos introdutórios

Leonardo Birnfeld Kurtz<sup>1</sup>

### 1. O Cuneiforme Sumério

O presente texto tem como objetivo tratar de duas formas de escritas associadas às línguas específicas: o cuneiforme a partir do sumério e os hieróglifos com o egípcio. O intuito é introduzir os aspectos principais ao leitor que desconhece o assunto, seja para aplicá-los em pesquisa ou para possibilidades didáticas. A escolha de juntar as duas escritas advém da composição disciplinar de aglutinar as civilizações egípcias e mesopotâmicas na História do Antigo Oriente Próximo. Por último, cabe apontar que o sumério foi escolhido para exemplificar o cuneiforme, pois representa a primeira língua a se sofisticar com essa escrita, ao mesmo tempo em que reserva a peculiaridade de não ser uma língua semita, pertencendo a um tronco linguístico desconhecido.

O cuneiforme foi uma forma de escrita cuja marca registrada são as incisões anguladas realizadas, usualmente, pelo *stylius* (um pedaço de junco cortado capaz de marcar superfícies como a argila e a cera). Frequentemente, as inscrições poderiam ser feitas em pedras ou em materiais mais sólidos (Halloran, 2018; Walker, 1987).

---

<sup>1</sup> Mestrando, PUCRS

Exemplo de tábua inscrita em Cuneiforme



Walker, C.B.F, 1987

Essa forma de escrita foi adotada por diferentes povos como os sumérios, os acádios, os babilônicos, os assírios, os elamitas e os hititas, porém a região de origem do cuneiforme foi, provavelmente, a mesopotâmia. Inicialmente, pensava-se que o seu desenvolvimento estava geograficamente na Suméria e cronologicamente no terceiro milênio antes de Cristo, entretanto, atualmente, ampliam-se essas variáveis. Acredita-se que não é possível atribuir um local único de origem, mas que ao longo do quarto milênio antes de Cristo, na região da mesopotâmia e do elão, a leste, ocorreu um desenvolvimento compartilhado dessa escrita, que inicialmente foi uma forma de registrar dados econômicos. O sumério, entretanto, é tido como a língua mais antiga a ser escrita com o cuneiforme (Halloran, 2018; Walker, 1987).

Mapa com os locais onde a escrita cuneiforme foi encontrada



Sémhur, 2010

### 1.1 Processo de Desenvolvimento e Características

Entre o quarto e segundo milênio antes de Cristo, o cuneiforme passou por um processo de transição entre uma forma pictográfica (desenho do objeto que se representa) para uma escrita silábica. Como comentado anteriormente, a origem dessa escrita estava fundada em uma necessidade muito prática: contar animais, suprimentos e víveres que entravam e saíam dos armazéns. Importante apontar que, em geral, os templos eram justamente os locais de armazenamento e coordenação desses materiais (Halloran, 2018; Walker, 1987). A contagem era feita através de um desenho simplificado do objeto que se representava (um pictograma) que era relacionado com sua repetição, ou com um número para indicar a quantidade (Otto, 2003; Walker, 1987). O material em que as informações eram inscritas era geralmente a argila em formatos arredondados, sendo que as tábuas surgiram posteriormente como uma forma de ampliar a área de escrita.

Exemplo de Pictograma



Walker, C.B.F, 1987

Nos níveis arqueológicos de Ur I e II, por volta de 2800 a.C., encontram-se as primeiras evidências da escrita silábica, forma com a qual os sumérios desenvolveram a passagem de sua fala para a escrita (Walker, 1987). Mas de que forma esse processo foi realizado? Podemos ter em mente duas operações conjuntas: uma a de atribuir sons aos objetos referenciados, e a segunda de formular um sinal escrito que fosse capaz de se relacionar com um som. O que se observa é um processo no qual os pictogramas, que teriam uma vogal ou sílaba associada, foram lentamente se simplificando e sendo “deitados” nas superfícies inscritas, preferencialmente as tábuas de argila e os cilindros (Halloran, 2018). O exemplo a seguir trata desse processo para o sinal escrito da planta juncos, ou *gi* em sumério:



Walker, C.B.F, 1987

As formas corresponderiam às datações de 3000, 2400 e 650 a.C. É possível observar um processo de abstração, no qual o pictograma praticamente perde seu referencial “real” para tornar-se escrita propriamente dita (Walker, 1987). Vale destacar a simplicidade da formação dos sinais em que, basicamente, ocorriam dois tipos: o “triângulo com a haste” e apenas o “triângulo”, sendo que esses dois seriam angulados e combinados em diferentes formas para compor um sinal.

Duas consequências linguísticas do desenvolvimento do cuneiforme sumério foram a homofonia e polissemia. Em diversos casos, um mesmo sinal com seu respectivo som teria diversos sentidos, ou diferentes sinais poderiam ter o mesmo som. Para organizar essas peculiaridades, os pesquisadores desenvolveram métodos de diferenciar as sílabas iguais entre si utilizando acentos ou números (Foxgov, 2021; Halloran, 2018; Hayes, 1990; Otto, 2003; Walker, 1987). Seguem exemplos para *gi*:



ochre, 2021

No primeiro caso, temos a designação de junco, no segundo, um verbo com diversas possibilidades de sentidos como virar, retornar, mudar e voltar, o terceiro também é um verbo cujo significado está vinculado ao ato de entrelaçar<sup>2</sup> – os três sinais são homófonos e polissêmicos. Outro aspecto interessante é a formação dos sinais claramente derivados do primeiro. Os diversos casos de homofonia demonstram a importância do contexto do discurso para ajudar o leitor a compreender algo escrito. Além disso, o sumério se destaca por ser pouco específico; boa parte do sentido, tempo verbal, preposições, entre outros aspectos, devem ser inferidos a partir do contexto em que os sinais estão colocados (Hayes, 1990; Walker, 1987).

Cabe agora exemplificar alguns aspectos específicos da escrita cuneiforme do sumério para que se entenda aspectos estruturais. Importante pontuar que o sumério é compreendido por dois prismas que inevitavelmente poluem a possibilidade de algum dia realmente compreendermos a língua. Primeiro, que o sumério foi descoberto e inicialmente decifrado através do acádio, uma língua semita que teve diversos aspectos emprestados do sumério. Segundo, que todo o nosso arcabouço conceitual, constantemente dependendo de comparações, dificulta a caracterização e compreensão da estrutura do sumério (Hayes, 1990; Otto, 2003).

Em termos gerais, o sumério era uma língua aglutinante e semi-ergativa, que era escrita através de vogais e sílabas sem repetição de consoantes. Aglutinante, pois suas frases eram formadas de logogramas, “palavras” que reservavam um sentido e não poderiam ser alteradas, e silabogramas, indicadores fonéticos e determinativos que se agregavam a

---

<sup>2</sup> Definição a partir do Dicionário inglês de cuneiforme sumério *MUG SAR*, editado por Peter e Tara Hogan. Facilmente acessível na internet.

uma palavra como prefixos e sufixos para definir uma diversidade de sentidos. Quanto aos numerais, contavam em 10 e 60 (Foxgov, 2021; Halloran, 2018; Hayes, 1990; Otto, 2003; Walker, 1987). Semi-ergativa pois a língua priorizava a formação sujeito-objeto-verbo, cuja estrutura sintática focava o papel do objeto mais que o do sujeito, por exemplo, ao invés de escreverem “o rei abriu a porta”, fariam “a porta pelo rei foi aberta”.

Em relação às vogais e consoantes, que eram utilizadas para formar as sílabas, se reconhecem as vogais a, e, i, u e as consoantes p, t, k, b, d, g, s, z, š, h, l e r. Criando sílabas em três formas: V, VC, CV e CVC (Hayes, 1990; Otto, 2003; Walker, 1987). A seguir, alguns exemplos para demonstrar os aspectos descritos:



Hayes, 1990<sup>3</sup>

O processo de tradução da escrita pressupõe três ações sucessivas: transliteração, no qual se identificam os sinais *an/dingir* e *šeš.ki*; transcrição, no qual se atribuem valores (sentido) aos sinais *an/dingir* (determinativo usado antes de uma sílaba para indicar uma divindade ou aspecto divino) e *šeš.ki* (forma escrita do deus-lua Nana); e tradução, no qual se passa o sumério para outra língua, “deus Nana”, ou simplesmente, “Nana”. O sinal em formato de estrela *an/dingir* é um exemplo de determinativo, uma classe de palavras cujo objetivo era definir melhor o sentido do logograma seguinte. Muitos estudiosos acreditam que o determinativo

<sup>3</sup> Importante ressaltar que as linhas de exemplo foram retiradas de Hayes, 1990, porém, os sinais foram dispostos através do site [ochre.uchicago.edu](http://ochre.uchicago.edu), pois a resolução desses era melhor.

era escrito, mas não pronunciado (Hayes, 1990; Otto, 2003; Walker, 1987). De certa forma podemos dizer que ele tem uma função adjetiva. Outros determinativos poderiam definir o tipo de animal, material, uma cidade, uma planta, entre muitos outros.

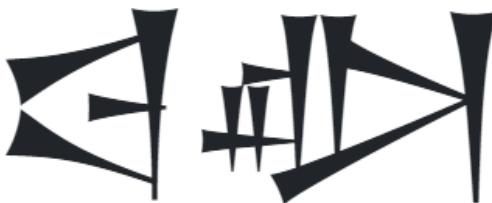


Hayes, 1990

A segunda linha, que sucede o primeiro exemplo, é transliterada como *nin-an-na* e transcrita como *nin.an.a(k)*. *Nin* é um prefixo que atribui autoridade sobre algo, comumente traduzido como “senhor/senhora”. O prefixo está vinculado à *an/dingir* que nesse caso não é um determinativo, mas sim um logograma para “céu”. *A(k)* é a forma como se transcreve um sufixo genitivo, usualmente *na/ma*, que serve para indicar a posse de algo. Portanto, teríamos em sequência “Nana, o Senhor do céu” (Hayes, 1990).

Um aspecto interessante é o fato de as palavras em sumério não marcarem gênero com prefixos ou sufixos específicos, realizando diferenciações gerais entre humanos e não humanos. Porém, o gênero era atribuído através do contexto do texto e do uso de determinados termos para referenciar homens e mulheres (Hayes, 1990; Otto, 2003). Um exemplo é *nin*, que inicialmente era utilizado tanto para homens quanto para mulheres, porém, gradualmente foi sendo a forma adotada para indicar mulheres, especialmente deusas. Ainda assim, o maior diferenciador era o contexto do texto.

Para encerrar esses aspectos introdutórios, um exemplo da formação dos verbos em sumério:



Hayes, 1990

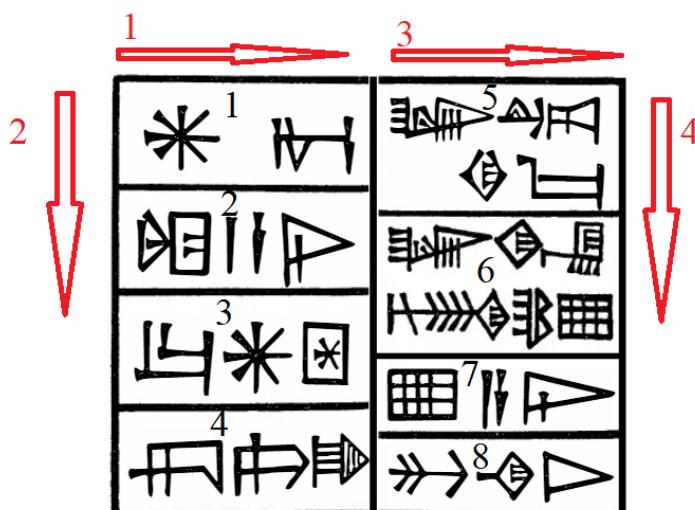
Respectivamente, *ba-al* (abrir/dividir + enxada). Essa combinação pode se referir tanto ao ato de arar, quanto ao processo de limpeza dos canais de irrigação que normalmente entupiam com material da inundação fluvial. Os verbos, em geral, formam “cadeias verbais” que se agregam para delimitar um sentido, pois apenas *ba* tornaria o significado demasia-damente amplo (Hayes, 1990; Otto, 2003). Outro exemplo interessante é uma das formas de “falar”:



Hayes, 1990

Respectivamente, *ka/gù-dé* (boca/voz + derramar/servir). Essa combinação (voz + servir) resulta no sentido de falar. Muitos verbos têm seu sentido formado através da adição de outros logogramas, porém, alguns são constituídos de apenas um, usualmente os de sentido mais difícil de se definir (Hayes, 1990). Não se aprofundará quanto às formas de demonstrar a pessoa do discurso, tempo verbal ou outros parâmetros, porém, apenas apontará que esses aspectos são definidos através de silabogramas (sílabas que não reservam sentido sozinhas, mas, apenas como definidoras de “conjugação”, posse, locativo, entre outras funções) (Otto, 2003).

Por último se concluirá com um texto de exemplo que também ajudará a exemplificar a ordem e o sentido de leitura dos textos.



Esse texto foi encontrado inscrito em um templo para a deusa Inana construído pelo *lugal* (rei) Urnammu. As setas vermelhas indicam a direção da leitura, enquanto os números, a ordem. Os números em preto indicam as linhas e a sequência de leitura. A maioria dos textos eram escrito em linhas da esquerda para a direita, de cima para baixo. Após escrever em um lado de uma tábua, o escriba a girava e recomeçava as linhas, porém, às vezes, começavam de baixo para cima, ou de cima para baixo (Walker, 1987). O exemplo apresentado é comum nos monumentos, pois, além de linhas, apresenta duas colunas.

A transliteração e transcrição do texto é a seguinte, com sua respectiva tradução:

1: *An-Inana---Inana---Para Inana*

2: *nin-a-ni----nin.an.(r)----Sua rainha/senhora*

3: *ur-an-Nammu----Urnammu----Urnammu*

- 4: *nitaḥ-kalag-ga*--- nitaḥ.kalaga---O homem poderoso  
 5: *lugal-urim<sub>5</sub><sup>ki</sup>-ma*—lugal.Urim.a(k)---O rei de Ur  
 6: *lugal-Ki-en-gi-Ki-uri-ke<sub>4</sub>*—lugal.Kiengi.Kiuri.K.e---O rei da Suméria e Acádia  
 7: *é-a-ni*---e,ani---O seu (de Inana) templo  
 8: *mu-na-dù*---mu.na.(n.)du---Ele construiu

Observemos agora aspectos específicos da tradução e compreensão do texto e suas respectivas linhas. Na primeira linha encontramos novamente o sinal para *an* que, nesse caso, é o determinativo para deus/deusa, Inana. Por conta do contexto das linhas seguintes, se coloca na tradução “para”, porém, ele não faz referência a nenhum sinal. Na segunda linha temos o logograma *nin*, senhora/rainha, e dois silabogramas que formam uma construção na qual se expressa que Urnammu era subordinado de Inana, porém, o leitor não deve interpretar essa construção como possessivo.

A terceira linha forma o nome do *lugal* (rei) Urnammu, sendo que o sinal *an* opera como um determinativo. A quarta linha representa um adjetivo, pelo menos ao nosso ver, no qual há a combinação de *nitaḥ* (homem) e *kalag* (poderoso), e um indicador fonético *ga*, que provavelmente servia para ajudar o leitor na pronúncia e definição do adjetivo. O artigo definido “o” é uma adição que não tem paralelo nos sinais, visto que em sumério não havia artigos.

A quinta linha busca continuar a formação dos adjetivos relacionados a Urnammu, ela é formada por *lugal* (rei) e, nesse caso, poderíamos, inclusive, considerá-la um determinativo. Seguido por *urim<sub>5</sub>* e o determinativo para país ou cidade *ki*, formando, assim, o que lemos como a cidade de Ur. Por último, uma forma de expressão de posse *ma*, que é transcrita como a(k), portanto, indicando que Urnammu era o rei de Ur.

A sexta linha adiciona mais um adjetivo ao rei, indicando com a soma de *lugal* e as respectivas formas de apresentar a suméria (*Kiengi*) e a acádia

(*kiuri*), sendo que *ke₄* tem a mesma função de *na* e *ma*, de demonstrar posse – portanto, o rei da suméria e acádia. A sétima linha apresenta o objeto da sentença, sendo formada por é (sinal que significa tanto casa como templo, pois o templo era a casa dos deuses) e, assim como a linha dois, por *ani*, combinação que nesse caso explica a quem o templo é dedicado. Por conta do contexto, sabemos que o templo era de Inana.

Combinando com a sétima linha, a oitava demonstra uma cadeia verbal, formada por dois sinais que indicam quem fez a ação, *mu* (homem) e *na*, e o verbo em si, *du* (nesse caso “construir”, porém ele indicava uma diversidade de ações, inclusive a fala). Consequentemente, sua tradução depende do estudo do contexto de todo texto (Hayes, 1990). O texto exemplificado apresenta a estrutura padrão das frases em sumério: sujeito, objeto e verbo, sendo que a informação sobre Inana no início representa um posicionamento estético, comumente visto em textos que dedicam coisas aos deuses (Hayes, 1990; Otto, 2003).

## 2. Os hieróglifos

Fazendo parte das línguas semitas, como o hebreu e o árabe, o egípcio foi uma das primeiras línguas a ter uma forma escrita associada, tendo as inscrições mais antigas estimadas ao longo do terceiro milênio antes de Cristo, semelhante com o cuneiforme sumério. Mesmo com cronologias próximas e alguns aspectos semelhantes foram duas formas de escrita muito diferentes (Constable *et al*, 2009; Dodson, 2001).

Diferente do cuneiforme sumério, que tinha seus sinais associados à sílabas com vogais, os hieróglifos egípcios não inscreviam as vogais, apenas as consoantes, além de manter uma escrita pictográfica e ideográfica associada à escrita propriamente dita (Budge, 1983). Um equívoco comum é imaginar que todos os sinais hieroglíficos eram pictogramas (“desenhos”) de coisas que se queriam representar e que a língua era expressa

associando diversos desenhos para formar uma ideia, porém, observaremos que a escrita era muito mais complexa que isso.

Um segundo ponto introdutório é informar que os hieróglifos eram apenas uma das três diferentes formas de escrita da língua egípcia. Por ordem de desenvolvimento, as formas são: hieróglifos, hierático e demótico (Roeder, 2002).

## 2.1 Processo de Desenvolvimento e Características

O termo hieróglifo advém do grego, significando escrita sagrada, porém, em egípcio era *medu netier* (palavras sagradas) (Constable *et al*, 2009). Essa forma de escrita expõe sua origem de forma mais clara que os cuneiformes, visto o menor grau de abstração entre uma representação do objeto e uma forma escrita. Dependendo do contexto, um sinal poderia ser um pictograma, ideograma ou um conjunto de consoantes para formar palavras ou demonstrar a leitura fonética de um outro sinal – posteriormente serão dados exemplos.



Hieroglyphs.net, 2021

Tal como na tradução do cuneiforme, temos os processos de transliteração, transcrição e tradução. O exemplo acima é traduzido como o substantivo “mulher”, sendo que os dois primeiros sinais representam as consoantes, de cima para baixo, *s* e *t*. O terceiro sinal é o pictograma utilizado para representar uma mulher, portanto, tem o valor de um determinativo. Além disso, o “pãozinho” *t* era uma terminação

consonantal para marcar o gênero feminino; palavras ou coisas masculinas simplesmente não tinham uma terminação, apenas determinativos (Oliveira, 2008; Roeder, 2002). Dessa forma, se sabe que o significado da composição é “mulher” a partir de dois sinais indicativos.

O s, portanto, indica o som da consoante que iniciaria a leitura fonética da palavra. Porém, como ler sem vogais? Vive aí um problema de constante debate linguístico. Em geral, os estudiosos se baseiam em outras línguas semitas e estudos relacionados à fonética para determinar hipóteses de como uma palavra era falada. No caso do sinal exemplificado, teríamos *sat* (Budge, 1983).

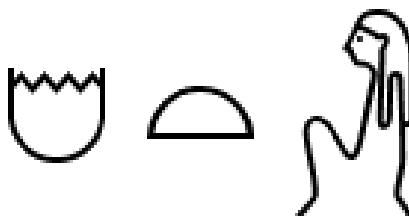
Assim como no cuneiforme, os hieróglifos apresentam também casos de homofonia e polissemia. O mesmo exemplo poderia ser escrito de outra maneira:



Hieroglyphs.net, 2021

Nessa forma temos um primeiro sinal biconsonantal (*Hm*) e novamente a terminação *t* para indicar gênero feminino e o determinativo de mulher. O significado é o mesmo do exemplo anterior, porém, seria pronunciado *Hemt* (Budge, 1983). Em relação à ordem de leitura, em geral, os hieróglifos nos fornecem pistas a partir do lado que estão “olhando”. Nos exemplos, os pictogramas estão olhando para a esquerda do leitor, o que significa uma leitura da esquerda para direita. Além disso, salvo por exceção ou motivação estética, os demais sinais que compunham uma palavra seriam lidos de cima para baixo (Budge, 1983; Constable *et al.*, 2009).

A composição dos sinais em “quadrados” demonstra o apreço dos egípcios na ordenação de sua escrita (Constable *et al*, 2009). Dessa forma, não se encontrará uma composição formada, como a nossa, de ordenar letra por letra e lado a lado:



Hieroglyphs.net, 2021

Como comentado anteriormente, o egípcio era escrito em outras duas formas que vieram posteriormente. O hierático se desenvolveu concomitantemente com os hieróglifos como uma forma “cursiva” e mais simplificada. Seu uso estava mais voltado à escrita de documentos administrativos, textos legais, cartas, textos matemáticos, religiosos, entre outros (Dodson, 2001; Roeder, 2002). Quanto aos objetos em que se escrevia, os hieróglifos tinham a posição mais privilegiada, estando presente em monumentos, tumbas e construções importantes – enquanto o hierático e o demótico normalmente eram escritos em papiro (Dodson, 2001).

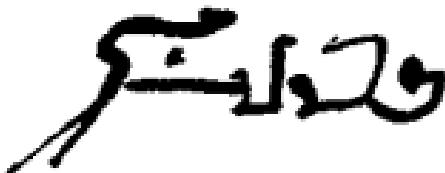
Não trataremos aqui dessa forma escrita, porém, a título de exemplo, é importante ilustrar a diferença:

Comparação do mesmo texto em hierático e hieroglífico



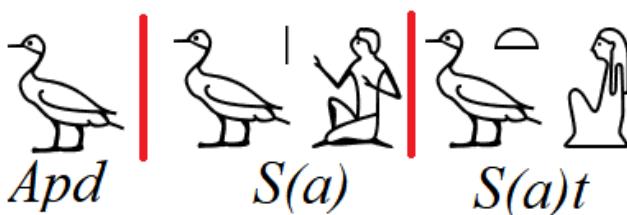
Dodson, 2001

O demótico é mais posterior e apresenta, após as conquistas de Alexandre Magno, uma síntese entre o egípcio e o grego. Essa forma escrita torna muito difícil reconhecer os sinais originados dos hieroglíficos, pois o demótico se baseava no hierático, uma forma já simplificada (Dodson, 2001). Importante apontar que essas formas de escrita coexistiram e, inclusive, foi graças a isso que hoje podemos traduzir os hieróglifos.



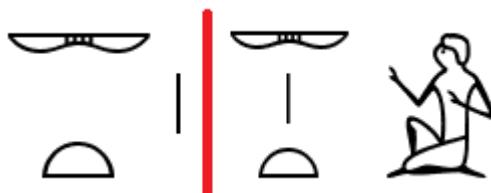
Chicago Demotic Dictionary, 2021

Neste momento, tal como no capítulo anterior, se apresentará aspectos mais estruturais dos hieróglifos acompanhados de exemplos. Um aspecto de suma importância para a compreensão dessa escrita é o contexto de um sinal em relação aos demais, pois é através dessa relação que podemos determinar se um hieróglifo está operando como pictograma, ideograma (uma ideia ou uma ação) ou suas respectivas consoantes. Os próprios egípcios eram conscientes dessas ambiguidades e, portanto, desenvolveram formas de indicar a leitura, seja por determinativos ou traços definidores (Constable *et al*, 2009; Dodson, 2001).



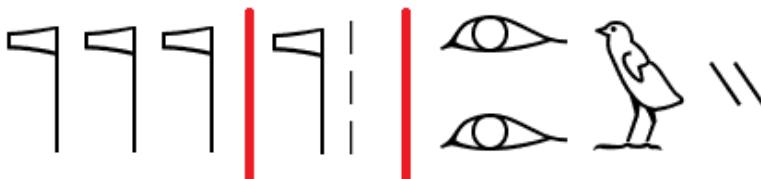
Hieroglyphs.net, 2021

O hieróglifo *Apd* para “pato” é um bom exemplo para demonstrar as peculiaridades dos substantivos escritos. Especificamente, a leitura de *Apd* significa o “pato” ou “pássaro”, em geral, porém as duas composições subsequentes alteram tanto seu som como seu significado. *Sa*, usualmente acompanhado de um traço vertical e o determinativo para “homem”, significa “filho”. Enquanto *S(a)t* (o “a” se encontra em parênteses para chamar atenção da terminação do gênero feminino *t*) junto com o determinativo de “mulher”, significa “filha”. Muitas vezes um pictograma foi utilizado para formar substantivos derivados:



Hieroglyphs.net, 2021

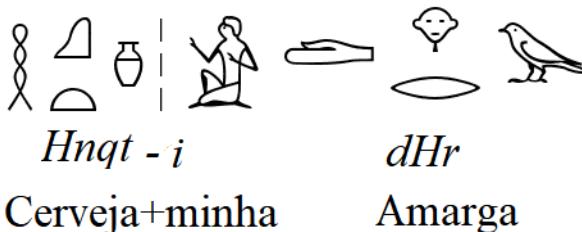
O primeiro conjunto é o “arco” (*pt*), já o segundo é a combinação do primeiro conjunto com o determinativo de “homem” formando o “arqueiro”. Os plurais eram demonstrados de duas maneiras principais, além de apresentarem a consoante *w*: triplicando um sinal ou adicionando três traços verticais. Caso o que se buscava expressar era uma dupla, então se repetia duas vezes o sinal, ou dois sinais verticais eram postos.



Hieroglyphs.net, 2021

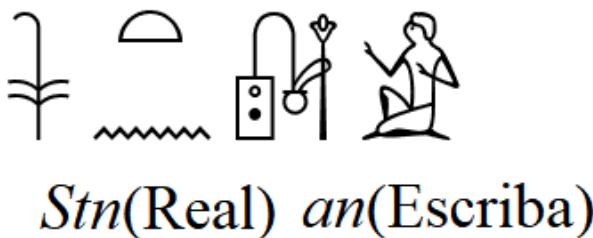
Os dois primeiros conjuntos correspondem a “deuses”, sendo que no primeiro o sentido do plural é formado triplicando o sinal *ntr* e o segundo adicionando três traços verticais. Os “olhos” *ir(w)y* tem três marcações que indicam dupla: a duplicação de *iri*, a adição da terminação *w* e dois traços em ângulo.

Os adjetivos geralmente eram escritos após o substantivo e concordavam em gênero e número.



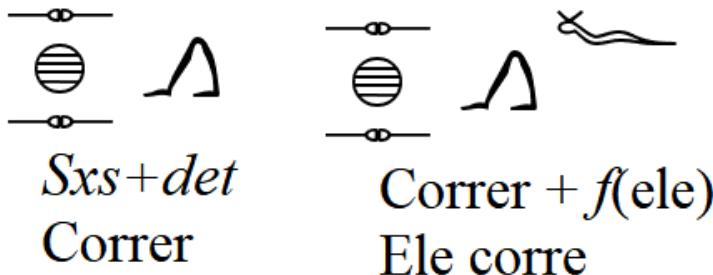
Hieroglyphs.net, 2021

*Hnqt*, cerveja, está combinado com os três traços que, nesse caso, indicam um conjunto de coisas. O substantivo está associado a um sufixo possessivo *i* (meu/minha) e é seguido pelo adjetivo *dHr* (amarga): minha cerveja amarga. Uma exceção na regra desse posicionamento dos adjetivos ocorre quando esse indica realeza ou divindade. O resultado é que, ao designar algo que é divino ou vinculado à realeza, o adjetivo é posicionado antes do substantivo:



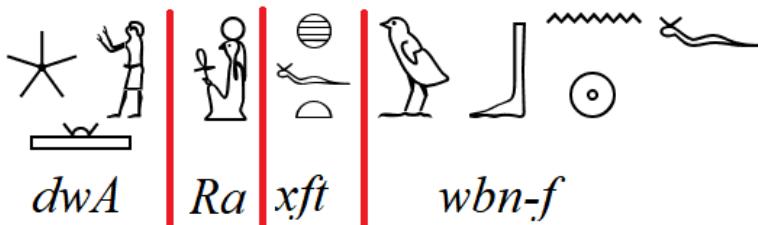
Hieroglyphs.net, 2021

Os verbos eram formados, em geral, com duas a cinco consoantes, sendo que algumas formas verbais eram expressadas duplicando a raiz do verbo. No caso de verbos no infinitivo, eles são indistinguíveis de substantivos, portanto, compreendermos-los como verbos depende do contexto. Alguns exemplos a seguir:



Hieroglyphs.net, 2021

As conjugações de passado, futuro e outras variações como voz passiva eram estruturadas a partir de prefixos e sufixos associados ao verbo (Roeder, 2002). Porém, esses aspectos não serão tratados aqui. Para finalizar, um exemplo de frase:



Hieroglyphs.net, 2021

*DwA* (louvar) – notem a representação da pessoa em prece, é seguido por uma das formas de escrever o deus-sol Rá. *Xft* significa “quando” e é logo seguido por *wbn* (levantar/nascer do sol), que é acompanhado por *f* (ele). Podemos traduzir tanto “louvado seja Rá quando ele se levanta” ou

“louve Rá quando ele se levanta”, visto que o verbo sozinho pode ser lido como um imperativo (Budge, 1983). Diferente do sumério, cuja ordem era sujeito-objeto-verbo, no egípcio a ordem era verbo-objeto-sujeito.

Como comentado no início do presente texto, o objetivo deste foi introduzir aspectos básicos do cuneiforme sumério e dos hieróglifos egípcios. Caso o leitor se interesse em um estudo mais aprofundado, recomenda-se buscar as referências bibliográficas ao final (infelizmente o conhecimento do inglês é de suma importância para entrar em contato com esse tipo de estudo).

## Referências

### 1. O Cuneiforme Sumério

FOXGOV, Daniel A. **Elementary Sumerian Glossary**. Guerneville: University of California. 2012. Disponível em <https://www.scribd.com/document/205337520/Sumerian-Glossary>. Acesso em 2 jul. 2020.

HALLORAN, John. **Sumerian Lexicon**. Los Angeles, 2018. Disponível em <https://www.sumerian.org/sumerlex.htm>. Acesso em: 2 jul. 2020.

HAYES, John L. **A manual of Sumerian grammar and texts**. Malibu: Unena Publications, 1990. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/140130438/Hayes-A-Manual-of-Sumerian-Grammar-and-Texts>. Acesso em 21 jul. 2021.

OTTO, Edzard Dietz. **Summerian Grammar**. Leiden: Brill, 2003. Disponível em <https://www.scribd.com/doc/48941863/Sumerian-Grammar>. Acesso em: 2 jul. 2020.

WALKER, C.B.F. **Reading The Past Cuneiform**. London: British Museum, 1987. Disponível em <https://www.scribd.com/document/42947773/Walker-C-reading-the-Past-Cuneiform>. Acesso em: 2 jul. 2020.

### 2. Os Hieróglifos Egípcios

BUDGE, Sir E.A. Wallis. **Easy Lessons in Egyptian Hieroglyphics**. New York: Dover Publications, INC, 1983. Disponível em <https://pt.scribd.com/read/271510203/Easy-Lessons-in-Egyptian-Hieroglyphics#>. Acesso em: 23 jul. 2021.

CONSTABLE, Nick; HUNT, Bancroft Norman; KEAN, Roger; LAPWORTH, Warren. **Living in Ancient Egypt**. New York: Thalamus Publishing, 2009. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/188768881/0816063389-Ancient-Egypt>. Acesso em 23 jul. 2021.

DODSON, Aidan. **The Hieroglyphs of Ancient Egypt**. London: New Holland Publishers, 2001. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/120986358/The-Hieroglyphs-of-Ancient-Egypt>. Acesso em 23 jul. 2021.

OLIVEIRA, Francis Lousada Rubiini de. **A Escrita Sagrada do Egito Antigo Dicionário Hieróglifo – Português**. Ibitirama: Ed. do Autor, 2008. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/50794176/Hieroglifos-A-Escrita-Sagrada>. Acesso em 27 jul. 2021.

ROEDER, Gunther. **Egyptian Hieroglyphic Grammar**. New York: Dover Publications, 2002. Disponível em: <https://pt.scribd.com/read/271610022/Egyptian-Hieroglyphic-Grammar-A-Handbook-for-Beginners>. Acesso em 23 jul. 2021.

## **Antigo Oriente Próximo e educação: pensando o passado, refletindo o presente e construindo o futuro**

*Caroline Schmidt Patrício*<sup>1</sup>

### **Primeiras reflexões**

O ato de ensinar é sempre um desafio, tanto para quem ensina quanto para quem aprende. Esses atores que participam do aprendizado estão sempre mudando. O título de “professor”, numa educação libertária, é bem mais fluído e adaptável que na educação tradicional. Quero dizer, a figura do professor não é apenas aquela que tem a função de apresentar coisas novas, explicar algo etc. Na verdade, ensinar é uma experiência possível de ser realizada apenas num grupo e espaço em que todos estejam abertos para aprender e para ensinar.

Nesse sentido, cabe ao professor o papel de *mestre ignorante*, conceito de Jacques Rancière. Para Rancière, o *mestre ignorante* é ignorante pois ele ignora “a desigualdade das inteligências” (2018, p. 16) e, por ignorar essa desigualdade, entende que há um caminho a percorrer entre o que sabemos e o que ainda ignoramos, um caminho que está em constante transformação e “abole incessantemente, com suas fronteiras, a fixidez e a hierarquia das posições” (*ibid.*). É um caminho possível de ser atravessado, não uma passagem fechada que separa o professor, que sabe, que ensina, do aluno, que não sabe, que aprende.

No campo específico da História Antiga, e no campo ainda mais específico da História do Antigo Oriente Próximo, temos que lidar com

---

<sup>1</sup> Graduada em História da Arte (UFRGS). Mestranda em Transcultural History (Lehigh University/PA).

nossos próprios problemas sobre como fazer sentido do passado e de outra cultura, e também sobre o ensino. Como é ensinar História do Antigo Oriente Próximo? Como é aprender a História do Antigo Oriente Próximo? Qual o sentido de ainda aprender sobre isso? Como aproximar as pessoas de uma matéria distante em tempo e espaço?

Existem várias formas de responder essas perguntas e organizar atividades de ensino de História envolvendo Antiguidade. Durante o desenvolvimento da minha pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Curso, busquei propor alguns pensamentos basilares para práticas educacionais que conversassem melhor com uma visão de História que acredito:

como um fazer também imaginativo e intuitivo. Isso significa abandonar os acontecimentos pontuais. A história não é uma linha feita de tracejados, ela é contínua e não faz “paradas” para que Dom Pedro grite às margens do Ipiranga enquanto ela espera a performance, que será registrada como um marco. Somente a imaginação permite que o aluno pense a continuidade histórica em contraposição aos livros didáticos que dividem capítulos por eventos históricos. (PATRÍCIO, 2021, p. 115-116)

Para elaborar esses pensamentos de forma teórico-prática, resolvi articular três frentes: a) um material de base para consulta. Neste caso, um dicionário de verbetes cuja temática escolhida foi a das deusas mesopotâmicas; b) a tradução de materiais estrangeiros que constituem os verbetes e as atividades; c) propostas de atividades escolares.

Aqui, faço alguns comentários sobre os pontos acima. O projeto, em seu início, buscava debater a questão de gênero. Por isso, o recorte das deusas mesopotâmicas. A partir da representação de sua figura dentro da sociedade, podemos pensar o impacto dessas imagens de mulheres na vida das mulheres reais. Por outro lado, as especificidades de cada uma das deusas levou o projeto, a partir das propostas educativas, ao debate não

apenas de gênero, mas de outras questões também importantes dentro da sociedade. Sobre as traduções: por uma questão de tempo, não foi possível o desenvolvimento da tradução dos textos na íntegra. Para solucionar essa questão, busquei traduzir para os verbetes as principais partes. Além disso, para as atividades educativas para sala de aula, alguns textos antigos foram traduzidos inteiros do inglês para o português.

De qualquer forma, essa pesquisa, e o material entregue a partir dela, não é apenas uma resposta para as perguntas feitas no início deste texto. Antes disso, é uma provocação – vinda a partir de um incômodo pessoal – para que nós, pesquisadores de História Antiga, olhemos com carinho para o Ensino Básico e pensemos novas práticas pedagógicas que consigam unir o passado e o presente para a transformação do futuro.

### **Pensando o material de consulta**

Durante o período em que participei da pesquisa "Arte, história e cultural material: um estudo de selos-cilindros mesopotâmicos", desenvolvida pelo Laboratório de Estudos da Antiguidade Oriental (LEAO – UFRGS, coordenado pela professora Katia Pozzer), observei que a maioria das nossas referências bibliográficas eram em línguas estrangeiras. Principalmente os materiais básicos (enciclopédias e dicionários) que nos ajudavam a identificar algum motivo visual e contextualizá-lo na imagem.

Isso demonstra que tal área de pesquisa é praticamente inalcançável para uma pessoa sem o conhecimento intermediário de, pelo menos, a língua inglesa. Os resultados práticos dessa exclusão de uma parte da sociedade são pesquisas que não se interessam por pensar a pluralidade, recepção e o acesso à História Antiga.

Por outro lado, a existência de materiais em língua portuguesa sobre História Antiga Oriental não é suficiente para popularizar e tornar ela acessível. “É preciso, também, que estes materiais sejam de fácil

entendimento e despertem a curiosidade de quem lê, ao mesmo tempo em que informam de forma clara e sucinta.” (idem, p. 35) Assim, o Dicionário das Deusas Mesopotâmicas não se encerra nos verbetes e nas traduções: “seu caráter cultural busca, simultaneamente, ser um material de divulgação científica pelo seu pioneirismo e, ao mesmo tempo, servir como fonte auxiliar de pesquisa.” (ibid.)

O desenvolvimento do dicionário foi feito em quatro etapas: primeira, a seleção de três dicionários internacionais (*Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne* (2001), de Francis Joannès et al.; *A Dictionary Of Ancient Near Eastern Mythology* (1991), de Gwendolyn Leick; e *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (2004), de Black & Green). O material de cada dicionário serviu como complementar ao outro e, juntos, deram origem a uma lista unificada de deusas; segunda, com o apoio dos verbetes de cada dicionário, artigos e livros, foram desenvolvidos os verbetes para o Dicionário das Deusas; terceira, a partir de cada verbete, foram pensadas atividades didáticas para o ensino de História Antiga; quarta, a hospedagem do dicionário e do material didático numa plataforma online.

### **Pensando o passado, refletindo o presente, construindo o futuro**

Dentre todas as quatro etapas, a de maior importância para este texto é a terceira, o desenvolvimento do material para sala de aula, que servirá de exemplo para pensarmos uma nova forma de criar uma aula de História Antiga.

Para mim, é fundamental que uma sala de aula de História do Ensino Médio e Fundamental aborde a disciplina com uma visão crítica ao modo como historicizamos o passado. Modo este que, de acordo com Nilton Mullet Pereira:

(...) acabou por criar uma relação com o passado, que se deu em uma lógica científica e estabeleceu que o único modo de recriar o passado seria através

de uma descrição objetiva, construída sob a ideia de que o passado é anterior ao presente, nunca coexistente (PEREIRA, 2020, p. 56)

Somente recriando nossa forma de nos relacionarmos com o passado já nas série iniciais é que teremos alunos que, ao entrarem na universidade, estarão “exigindo discussões que abarquem o atual e que saiam do campo das ideias rumo a práxis” (PATRICIO, 2021, p. 115).

Claro que tais mudanças só podem ser efetivamente feitas no momento em que a sociedade começa a enxergar o professor do ensino básico como um agente fundamental dentro da nossa matriz social. É nos anos que antecedem à universidade que o aluno cria seu vínculo com o aprendizado: o que é aprender, como é aprender, como pode funcionar uma sala de aula.

Infelizmente, dentro da nossa sociedade capitalista, os professores de Ensino Fundamental e Médio são vistos como uma classe diferente daquela dos professores universitários. Desconsideramos que o adulto universitário é resultado de toda construção educacional que teve durante sua infância e adolescência. Dentro dessa realidade, podemos contribuir para a sua mudança, além de travar as lutas lado a lado aos professores na busca por uma valorização da sua profissão “é a construção da autoestima dos professores de ensino fundamental e médio enquanto sujeitos fundamentais na construção do aprendizado humano. Sujeitos educadores e pesquisadores primordiais que galgam a primeira experiência científica dos alunos” (idem, p. 116)

E, principalmente, sempre lembrar das palavras do patrono da nossa educação, Paulo Freire:

Fala-se hoje, com insistência, no professor pesquisador. No meu entender o que há de pesquisador no professor não é uma qualidade ou uma forma de ser ou de atuar que se acrescente à de ensinar. Faz parte da natureza da prática

docente a indagação, a busca, a pesquisa. O que se precisa é que, em sua formação permanente, o professor se perceba e se assuma, porque professor, como pesquisador. (FREIRE, 2011, p. 26)

Abaixo, apresentarei uma das propostas de atividades desenvolvidas e pontuarei seu compromisso com uma outra visão de história, que aceite a imaginação como uma poderosa etapa do fazer científico histórico para nos livrar do *fardo da história* (PEREIRA, 2020).

### **Atividade 1:**

#### **Apresentação e objetivo**

Antes de iniciar a apresentação da atividade, gostaria de colocar aqui que o processo de criação dela foi inspirado pelos escritos do educador soviético Pistrak, com os quais tive contato por meio dos artigos sobre a Pedagogia do Movimento, método pedagógico desenvolvido pelo Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra. A Pedagogia do Movimento pega de empréstimo do mestre soviético o conceito de *atualidade*.

Essa *atualidade* na educação significa que “(...) estudo e trabalho devem se vincular a questões da vida atual, questões gerais, da época, do país ou do mundo, e questões em torno da escola” (PISTRAK apud CALDART, 2017, p. 268).

Nesta atividade, seremos convidados a refletir sobre a questão das prisões na nossa sociedade. Qual sua função? O castigo é um recurso pedagógico válido? O sistema punitivista está funcionando na nossa sociedade? Teremos como ponto de partida para essa discussão o verbete da deusa da prisão, Nungal, e a tradução do texto *A hymn to Nungal*, em conjunto com outras fontes contemporâneas que nos apresentem dados e estudos sobre a situação atual das prisões no Brasil e no mundo.

Em *A hymn to Nungal*, o texto é narrado por duas vozes destoantes em suas percepções sobre a prisão (a Grande Casa): Nungal e uma espécie

de testemunha do que acontece no espaço coordenado pela deusa. A primeira defende que sua casa (a prisão) “dá luz a um ser justo” (BLACK, 2005, p. 342). Como se fosse um espaço realmente educativo e de reflexão. A segunda diz que a prisão é “[a] casa do crime capital, que impõe punição! Casa que escolhe os justos e os ímpios” (*ibid.*, p. 339). Essa diferença no discurso das duas narrativas é extremamente comum ainda hoje se observarmos textos atuais sobre a questão das prisões.

Este texto nos traz algumas coisas: a) que o sistema punitivo para quem foge à norma socialmente estabelecida é extremamente antigo; b) que já na Antiguidade havia uma discussão sobre a eficácia das prisões e de sua suposta justiça; c) que, se por um lado estamos afastados em tempo e espaço da Antiguidade Oriental, por outro, algumas questões culturais e sociais nos aproximam e podem ser usadas como gatilhos para discussões que nos interessam atualmente.

Após a leitura dos textos, o debate deverá ser iniciado e partir das perguntas norteadoras citadas acima. Mas, não se trata apenas de respondê-las Na verdade, o que nos interessa é debater novos caminhos para a possibilidade de futuro sem prisões instigando as crianças e os jovens a pensarem nessas alternativas.

### **Por que essa atividade?**

Essa atividade consegue unir todos os pontos para executarmos uma aula de História conforme a crítica exposta anteriormente: a quebra da linearidade do tempo histórico; repensa a relação com o passado; reflete sobre o presente; exercita a imaginação e elabora novas formas de existir para o futuro.

No que diz respeito à quebra da linearidade do modo “tradicional” de fazer sentido dos tempos históricos e repensar o passado ao mesmo tempo em que refletimos o presente e desenhamos o futuro, não estou falando

aqui de uma visão que retire a especificidade histórica descaracteriza de cada tempo ou os descaracteriza, mas de um ponto de vista que traga a coexistência dos tempos e, principalmente, faça do presente um espaço ativo de transformação.

Em outras palavras, poderíamos dizer que essas atividades que colocam em xeque o modo como lidamos com o tempo histórico são fundamentais para nos engajar nas mudanças. Muitas vezes o futuro é visto como algo ao mesmo tempo abstrato e mera consequência do presente. Enquanto o presente é visto como o tempo para se viver e até entender. Entretanto, o poder de tomar as rédeas do próprio tempo e, consequentemente, mudar os rumos do futuro é deixado de lado.

A imaginação e o senso crítico das crianças e dos jovens também é fortemente estimulado por meio do desafio sobre a possibilidade de pensar uma sociedade sem prisões e quais seriam as alternativas para lidar com assuntos delicados dentro de uma sociedade no momento em que abolimos a punição.

Outro ponto que não pode ser esquecido é que estimular a imaginação e chamar a criança para pensar ativamente é colocá-la como sujeito, como aquele capaz de transformar o mundo e traçar os rumos de sua autonomia. Ao mesmo tempo, essa criança experiencia a vivência em comunidade, com seus colegas, e, em conjunto com eles, desenha as possíveis alternativas de sociedade que querem viver.

### **Considerações Finais**

O presente artigo buscou apresentar, de forma sucinta, a pesquisa desenvolvida durante o ano final da minha graduação. Uma pesquisa que surge a partir da inquietação com a ausência de materiais em língua portuguesa para a pesquisa em Antiguidade Oriental e, também, a falta de experimentação prática, nas aulas de História, *capaz de apresentar a*

história como ela é: complexa, difusa e emaranhada. Uma história não domesticada, que não cabe nas linhas do tempo e nos esquemas de datas usados para decorar e replicar em prova – estes que transformam os alunos em meros repetidores de fórmulas prontas.

Para que a História se liberte do seu fardo e alcance sua complexidade, ou seja, abandone o que “(...) tende a tornar o futuro um desdobramento do presente, como se o futuro estivesse necessariamente ligado ao presente numa relação de causa e efeito” (PEREIRA, 2020, p. 60), retomo o pensamento de Pereira: é preciso que usemos nossos sentidos nesse fazer científico, nossa intuição e nossa imaginação.

A escolha do tema para o desenvolvimento da atividade proposta foi pensado a partir do conceito de *atualidade*, empréstimo de Pistrak e da Pedagogia do Movimento. Trazer o passado para o presente e utilizar os dois para pensar o futuro é não apenas uma estratégia para ensinar um tópico; é, também, fazer o aluno para a condição de sujeito transformador da realidade que ele faz parte socialmente.

Daí, tiramos uma informação preciosa: a sala de aula como um espaço que transcende a aprendizagem do conteúdo. O espaço em que começam a ser escritas as primeiras páginas de uma possível revolução.

O principal objetivo que eu busco alcançar com essas propostas de atividades e sua aplicação é o entendimento de que somos seres pensantes, sim, mas também somos seres que agem e tão importante quanto entender o presente, é transformá-lo, como disse Pistrak: “(...) a atualidade não deve ser apenas compreendida, mas transformada pelo trabalho social em que a escola pode se inserir” (apud CALDART, 2017, p. 279).

## Referências

- BLACK, Jeremy; CUNNINGHAM, Graham; ROBSON, Eleanor; ZÓLYOMI, Gábor. The Literature of Ancient Sumer. Oxford: Oxford University Press, 2006.

CALDART, Roseli Salete. Caminhos para transformação da escola: pedagogia do MST e pedagogia socialista russa. p. 261-285, In: CALDART, Roseli Salete; VILLAS-BÔAS, Rafael L. (orgs.). Pedagogia Socialista: Legado da revolução de 1917 e desafios atuais. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

FREIRE, Paulo. Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

Patrício, Caroline Schmidt. PROJETO DICIONÁRIO DAS DEUSAS MESOPOTÂMICAS: DA MITOLOGIA DO ANTIGO ORIENTE À FORMULAÇÃO DE MATERIAL PARA EDUCAÇÃO. Trabalho de conclusão de curso (Graduação) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Artes, Curso de História da Arte, Porto Alegre, RS, 2021.

PEREIRA, Nilton Mullet. O que pode a imaginação na aprendizagem histórica? CLIO: Revista de Pesquisa Histórica, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, v. 38, n. 1, jan./jun., 2020.

RANCIÈRE, Jacques. O Espectador Emancipado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

## O ensino do Egito Antigo como formador de consciência histórica: uma análise a partir de livros didáticos

*Victor Braga Gurgel<sup>1</sup>*

As relações mentais do Brasil com o Egito Antigo estão inclusas em um contexto amplo, em que ideologias profundamente calcadas em nosso imaginário e relações políticas, baseadas na relação Ocidente x Oriente, fazem-se presentes. É nesse sentido que o ensino do Egito Antigo no Brasil é marcado por visões que colocam aquela sociedade como distante, não só temporal e geograficamente, mas ideologicamente.

Refletir sobre o ensino do Egito Antigo também é um exercício de reflexão sobre nosso lugar no mundo, sobre os jogos de sentido que recebemos e que ajudamos a perpetuar – mesmo que inconscientemente – e sobre toda uma complexa teia de relações nas quais estamos envolvidos, pelos sujeitos históricos e sociais que somos.

Objetivando deixar estes pressupostos mais claros, neste artigo faremos uma breve exposição dos estudos do Egito Antigo no Brasil. Em seguida, apresentaremos e relacionaremos os conceitos de memória cultural, consciência histórica e cultura histórica. Passaremos então para a análise do capítulo sobre o Egito Antigo de três livros didáticos, escolhidos a partir de uma prospecção com professores da rede básica de ensino de João Pessoa – PB e região metropolitana no ano de 2019. Deste modo, observaremos que o ensino do Egito Antigo é atravessado por

---

<sup>1</sup> Mestre em História pela Universidade Federal da Paraíba (2020). Possui Graduação em História pela mesma Instituição (2017).

diversas questões, sendo a sala de aula um ponto de convergência das mesmas.

### **Os estudos do Egito Antigo no Brasil: um breve panorama**

Inicialmente, é válido salientar que o estudo científico do Egito Antigo, em sua gênese, no fim do século XVIII e início do século XIX, esteve atrelado a uma forte política imperialista por parte das potências europeias. Destrinchar o passado daqueles por elas dominados se tornou uma maneira de exercer um domínio ideológico sobre eles – no caso trabalhado, o Egito e os egípcios.

É neste contexto que as coleções de artefatos egípcios europeias e norte-americanas vão sendo montadas. Este esforço é realizado no intuito de dar sentido à formação dos incipientes Estados nacionais – como no caso italiano, com a criação do Museu Egípcio na cidade de Turim, cidade que estava projetada para se tornar a capital da Itália – conectando o Egito Antigo em uma narrativa civilizacional que colocava a história da Europa como o centro da história mundial.

A primeira coleção egípcia que chegou ao Brasil estava imersa neste panorama. Trazida ao país por um comerciante italiano chamado Nicolau Fiengo (ou Tiengo), que vinha da Marselha, tinha como objetivo ser vendida na Argentina. Não se sabe ao certo, porém, se por uma epidemia de febre amarela no Rio de Janeiro ou por agitações políticas na Argentina, parou no Rio de Janeiro em 1824, onde foi finalmente comprada em um leilão pelo então imperador D. Pedro I, em 1827 (BRANCAGLION JR., 2004, p. 30, 32). A coleção se tornaria a primeira do tipo nas Américas. Os artefatos foram doados para o Museu Real, posteriormente o Museu

Nacional, tornando-se uma coleção de grande importância arqueológica<sup>2</sup> (BRANCAGLION JR., 2004, p. 32).

O sucessor e filho de D. Pedro I, o imperador D. Pedro II, era bastante intelectualizado, inclinando-se para as mais diversas áreas do conhecimento. Demonstrou um grande interesse pelo Egito Antigo e pela coleção egípcia arrematada pelo pai. D. Pedro II se correspondia ativamente com eminentes egiptólogos internacionais, a exemplo de Emmanuel de Rougé, Auguste Mariette e Émile Brugsch, mantendo uma relação mais estreita com Mariette e Brugsch (HECKO, 2013, p. 25), com quem trocava ideias e discutia teorias. Ademais, viajou duas vezes para o Egito, em 1871 e em 1876, e as viagens foram motivos de sátira política (BAKOS, 2004, p. 26).

Durante boa parte do século XIX, a coleção egípcia era uma paixão pessoal de D. Pedro II e, apesar de ser uma tendência da moda na Europa, as elites brasileiras não demonstravam interesse nos artefatos (ROCHA DA SILVA, 2018, p. 131). De todo modo, o Imperador D. Pedro II utilizou-se dos mesmos para conectar o Brasil com a narrativa de tom civilizacional que posicionava o Egito como a primeira e mais duradoura civilização, explorando a suposta “estabilidade” do período faraônico, além de contar com o aspecto divino do faraó (BRANCAGLION JR., 2004, p. 31-32; FUNARI & FUNARI, 2010, p. 51). O Brasil, assim, fica ligado a uma história europeia, cujas raízes estariam fincadas no fértil solo da Antiguidade<sup>3</sup>.

De acordo com a egiptóloga Thais Rocha da Silva, durante o século XIX, a história do Egito Antigo não possuía um perfil público, ou possuía muito

---

<sup>2</sup> O Museu Nacional sofreu um incêndio em setembro de 2018 que atingiu todo o prédio, cuja causa apontada foi um curto-circuito em um ar-condicionado. As perdas irreparáveis não foram apenas da coleção egípcia, mas de material etnográfico, paleoantropológico e paleontológico, sem contar seu imenso acervo que auxiliava os estudos das ciências biológicas e geográficas – e muitos outros fatores que não cabem elencar aqui. Não só o Brasil, como a humanidade perdeu uma parte de seu legado naquele incêndio. Atualmente, as peças da coleção egípcia estão sendo recuperadas pelo Núcleo de Conservação do Resgate de Acervos do Museu Nacional/UFRJ, e mais de 300 peças já foram recuperadas. Para mais detalhes sobre o trabalho, *vide* VON SEEHAUSEN, 2021; AMARAL *et. al.*, 2021.

<sup>3</sup> Para uma discussão acerca da influência da Tradição Clássica na história e identidade brasileiras, *vide* LEITE, GURGEL, 2019.

pouco, cenário que só mudaria no início do século XX (ROCHA DA SILVA, 2018, p. 131). Em relação ao ensino formal de História, este era reservado apenas às elites brasileiras, a partir do estabelecimento do Imperial Colégio de D. Pedro II (PENNA, 2008, p. 70). Fundado em 1837, tinha como base curricular o modelo francês. O historiador Fernando de Araújo Penna analisa os livros didáticos utilizados no Imperial Colégio de D. Pedro II, observando como a História Antiga era utilizada para justificar o modelo civilizacional de Brasil que estava sendo inventado na época – em tal projeto, estava inclusa a própria criação do Imperial Colégio de D. Pedro II. Mesmo se focando no papel da tradição clássica neste processo, Penna demonstra que o Oriente Antigo estava inserido neste processo civilizador – mais especificamente a partir do ano de 1887<sup>4</sup>, quando João Maria da Gama Berquó, substituto de Geografia e História no Instituição, publica dois livros: *História Antiga do Oriente e História Antiga da Grécia e de Roma*. (PENNA, 2008, p. 76).

Para Margaret Bakos, a Egiptologia brasileira pode ser dividida em três momentos: o primeiro sendo a já mencionada formação da coleção de antiguidades por D. Pedro I, em 1824, arrematada no leilão em 1827; o segundo com a influência egípcia na construção de prédios públicos e privados no início do século XX; e o terceiro com a criação dos cursos de pós-graduação em História Antiga em algumas universidades brasileiras na década de 1970 (BAKOS, 1998, p. 87).

A primeira graduação em História do Brasil surge em 1934 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. No entanto, como afirmado por Bakos, os estudos sistemáticos da Antiguidade Egípcia só passam a existir a partir da década de 1970, ainda durante a Ditadura Civil-Militar, quando se deu o surgimento das pós-

---

<sup>4</sup> Pode-se argumentar que nesta altura, a influência da Antiguidade Oriental na visão imperial brasileira de si própria foi muito pequena, visto que dois anos depois se instauraria a República. No entanto, não se pode negar que houve este esforço integrativo por parte do Império neste sentido, mesmo que tardiamente.

graduações no Brasil, mais especificamente as da área de História. No entanto, a produção da historiografia sobre a Antiguidade estava marcada por um forte teor positivista, sendo a área muito criticada por sua insularidade (GURGEL, 2018, p. 17).

Como apontam Dominique Santos, Grazielle Kolv e Juliano Nazário (2017, p. 117-118), da dédaca de 1970 até a atualidade, a área de História Antiga cresceu muito no Brasil, devido a diversos fatores, como a fundação da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos – SBEC em 1985, a criação do Grupo de Trabalho de História Antiga<sup>5</sup> – GTHA na ANPUH – atual Associação Nacional de História –, e pela multiplicação de docentes responsáveis pela disciplina nos mais variados estados na Federação, além do incentivo e apoio financeiro de diversas agências de fomento. A consolidação de grupos de pesquisa existentes e o surgimento de novos também é um fator relevante, além do aumento do número de congressos específicos no país inteiro.

Neste cenário, os estudos sobre a Antiguidade Egípcia, de um ponto de vista histórico, também crescem. Entretanto, se comparados com a área dos Estudos Clássicos, tal crescimento se dá de forma muito tímida. De acordo com Santos, Kolv e Nazário, nas Instituições de Ensino Superior do Brasil, apenas 8 docentes são especialistas em Egito. Contrastando este número com o dos especialistas em Grécia e Roma (43 e 44, respectivamente), percebemos como o estudo do Egito Antigo pela perspectiva histórica se desenvolveu de maneira tímida no Brasil, em comparação com as demais áreas da Antiguidade (SANTOS, KOLV, NAZÁRIO, 2017, p. 131).

Neste processo, em relação à experiência da Egiptologia brasileira, ela é dividida por uma aproximação histórica e arqueológica (ROCHA DA SILVA, 2017, p. 169). Foi somente em 1999 que uma tese em Arqueologia

---

<sup>5</sup> O GTHA foi precedido pelos Simpósios Nacionais de História Antiga (1983, 1985, 1988, 1991), eventos bienais que buscavam fortalecer, difundir e desenvolver a área de História Antiga no Brasil (GURGEL, 2018, p. 17-18; Site oficial do Grupo de Trabalho de História Antiga – GTHA. Disponível em: <<https://www.gtantiga.com/sobre>>. Acesso em: 12 de jul. de 2021.

Egípcia foi submetida na Universidade de São Paulo, sob autoria de Antônio Brancaglion Jr. no Departamento de Antropologia, e em 2006 que o Museu Nacional teve a sua primeira estudante trabalhando com a coleção egípcia, Cintia Alfieri Gama-Rolland (ROCHA DA SILVA, 2018, p. 135). Portanto, tanto da perspectiva histórica quanto arqueológica, o Egito Antigo demorou a ser estudado no Brasil.

Esta demora se refletiu no ensino do Egito Antigo, tanto em nível básico quanto superior. Tendo em vista compreender melhor como se dá este processo, mais especificamente na Educação Básica, analisaremos alguns livros didáticos de História. Antes, explanaremos brevemente três conceitos fundamentais para um entendimento mais amplo desta questão: memória cultural, consciência histórica e cultura histórica.

### **A memória cultural, a consciência histórica e a cultura histórica: três conceitos e suas relações para o entendimento do ensino do Egito Antigo**

A memória cultural é um conceito cunhado por Jan e Aleida Assmann, o primeiro egipólogo alemão, a segunda teórica da literatura. As reflexões de Jan Assmann sobre a memória cultural se detêm em sua aplicabilidade no Oriente Antigo. Por esta razão, iremos nos focar nele.

Sociedades criam imagens de si próprias, e mantêm as suas identidades através das gerações modelando uma cultura a partir da memória. Estas se perpetuam através da simbolização, que se caracteriza pela sua *exterioridade*. Ao contrário da memória comunicativa<sup>6</sup> (a *mémoire collective* de Maurice Halbwachs), forma de memória que surge a partir da relação e da comunicação dos indivíduos com os demais, a memória cultural se difunde através de uma *mnemotécnica institucionalizada*. Por essa razão, ela consegue lidar com horizontes de memória que vão muito além da memória

---

<sup>6</sup> Termo cunhado por Jan e Aleida Assmann para referir-se ao conceito de *memória coletiva* de Maurice Halbwachs (ASSMANN, 2008, p. 19).

comunicativa – que não ultrapassa os 80, no máximo 100 anos, limite da chamada História Oral (ASSMANN, 2008, p. 44; 2011, p. 37).

A exterioridade da memória cultural reside em elementos fixos no passado, geralmente na forma de *símbolos*, como o *Êxodo*, o vagar no deserto por 40 anos, a conquista da Terra Prometida. Note-se que o símbolo passa a ter valor de verdade para o grupo que o perpetua, independentemente de sua relação com os fatos (ASSMANN, 2011, p. 37-38). Ou seja, basta que uma história seja recordada para que tenha valor de *mito*, ou seja, “uma história fundacional que é narrada a fim de iluminar o presente do ponto de vista de suas origens” (ASSMANN, 2011, p. 38).

Ademais, a memória cultural possui um aspecto prático, o da *ritualização*, que se dá através da participação. Através da participação, uma sociedade ou um determinado grupo reconstituem eventos especiais, reafirmando sua própria imagem. No entanto, tais eventos não ocorrem de maneira frequente, e sim em datas e momentos específicos. As festividades tradicionais, sejam elas religiosas ou civis, são excelentes exemplos deste aspecto, e a sociedade ou grupo como um todo relembram de seu passado em comum<sup>8</sup>. Tais ritualizações são reatualizações de eventos passados eleitos pela sociedade como parte de sua própria identidade, e buscam, por essa medida, reforçar esses elementos identitários na memória do grupo. É através da participação, pois, que a memória cultural, externalizada em símbolos, se “encarna” no grupo, atravessando gerações. Ao contrário da memória comunicativa, a memória cultural não se difunde espontaneamente, e sua distribuição é controlada. (ASSMANN, 2011, p. 38-40).

Nas sociedades que desenvolveram a escrita, há uma expansão do caráter ritualístico da memória cultural, que não fica mais limitada aos

<sup>7</sup> “Myth is a foundational history that is narrated in order to illuminate the present from the standpoint of its origins.”

<sup>8</sup> A memória comunicativa se difunde através de diálogo entre indivíduos, e, portanto, alguns indivíduos sabem mais do que outros, e a memória dos mais velhos chega mais longe do que a dos mais novos. A memória cultural, por outro lado, exige especialistas, como sacerdotes, professores, escribas e estudiosos.

limites impostos pelo tempo e espaço à comunicação, que passa a ser realizada sem a presença física do autor ou redator. Em tal contexto<sup>9</sup>, a participação e a transmissão ocorrem no âmbito da palavra escrita e fundacional, sendo o que Jan Assmann chama de “transição da continuidade ritual para a continuidade textual<sup>10</sup>” (ASSMANN, 2011, p. 37; 71).

Tal forma de memória, por mais que consiga abarcar épocas das mais recuadas, e transmitir saberes dos mais diversos, também possui limites, os chamados *horizontes de saberes*:

A memória cultural possui um horizonte externo de saberes, fora do qual fica eliminado o conceito de ‘memória’. [...] A curiosidade teórica do ser humano, e em especial do homem ocidental, não se detém no saber exótico, o qual, muito pelo contrário, geralmente parece mais interessante quanto mais distante é. Minha própria disciplina, a **egiptologia**, é um bom exemplo disso. Trabalhar com os âmbitos externos da memória cultural aguça a percepção de seus limites. Uma das funções mais importantes no estudo das culturas exóticas, como a etnologia, o orientalismo, ou a pesquisa da América antiga, **consiste em explorar como se formam esses horizontes no nexo social do saber vinculante e educacional**. Quando olhamos de fora, a cultura nos mostra como é que a memória lhe dá forma<sup>11</sup> (ASSMANN, 2008, p. 50, grifo nosso).

O *exotismo* é um dos fatores que Jan Assmann estabelece para o horizonte externo da memória cultural ocidental. Fora dele, não há uma “memória” propriamente dita. O estudo da Egiptologia torna esses limites

<sup>9</sup> A transmissão da memória cultural, no caso da escrita, não se dá através da performance de ações e recitações sagrados, mas do estudo acadêmico da palavra escrita, fundacional (ASSMANN, 2011, p. 71).

<sup>10</sup> “The transition from ritual to textual continuity”.

<sup>11</sup> “La memoria cultural, por su parte, posee un horizonte externo de saberes, fuera del cual queda eliminado el concepto de ‘memoria’. [...] La curiosidad teórica del ser humano, y en especial la del hombre occidental, no se detiene ante el saber exótico, el cual, muy por el contrario, suele parecerse tanto más interesante cuanto más distante es. Mi propia disciplina, la egiptología, es un buen ejemplo de ello. Trabajar con los ámbitos externos de la memoria cultural agudiza la percepción de sus límites. Una de las funciones más importantes del estudio de las culturas exóticas, como la etnología, el orientalismo, o la investigación de la América antigua, consiste en explorar cómo se forman esos horizontes en el nexo social del saber vinculante y educacional. Recién cuando la miramos desde afuera, la cultura nos muestra cómo es que la memoria le da forma.”

mais claros, expondo a forma em que a memória dá forma à cultura. Tal disciplina tem seus contornos definidos de forma ideológica em um passado imperialista, em que ideias orientalistas (SAID, 1990) foram largamente utilizadas para justificar uma dominação em vários níveis do Egito.

Partimos da hipótese de que a Egiptomania – “reinterpretação e reuso de traços da cultura do Egito Antigo, de uma forma que lhe atribua novos significados” (BAKOS, 2004, p. 10) – está presente neste limite da memória cultural ocidental, e de que é a partir dela que a curiosidade do passado egípcio é suscitada pelo Ocidente, o que se reflete de forma indireta na pesquisa histórica – e egiptológica – e, caso que nos interessa aqui, principalmente no Ensino de História desta antiga civilização.

Todos nós, portanto, possuímos um determinado conhecimento sobre o Egito Antigo, mais ou menos distante daquele produzido pelos historiadores e egiptólogos. Para entender melhor como se sucedem estas relações, adotamos o conceito de *consciência histórica*, do historiador alemão Jörn Rüsen.

Este conceito parte do pressuposto de que os seres humanos necessitam orientar-se no tempo para dar sentido às suas vidas. Para tanto, é necessário realizar reflexões sobre o passado – independentemente da natureza destas reflexões, se historicamente científicas ou não (RÜSEN, 2006, p. 12) – e o conhecimento adquirido a partir de então é fundamental para essa orientação. Em outras palavras, cada indivíduo ou grupo tem necessidade de se orientar no fluxo temporal, sendo tais necessidades definidas pelo presente, que estabelece o substrato de questionamento do passado.

Logo, a consciência histórica é o trabalho intelectual de interpretação das experiências no tempo realizadas pelo ser humano, para tornar suas intenções de agir conformes à experiência do tempo. Em outras palavras, é uma constituição do sentido da experiência do tempo (RÜSEN, 2001, p. 59).

A matriz disciplinar da História expõe os cinco fatores do pensamento histórico (*interesses, ideias, métodos, formas, funções*) (RÜSEN, 2001, p. 35), interdependentes e com base na vida prática. O 1º fator refere-se aos interesses que o ser humano tem por orientar-se dentro do fluxo do tempo – ou seja, são uma carência de orientação no tempo. O 5º fator, as funções, diz respeito às funções de orientação existencial da ciência da história, expressos através da historiografia (que por sua vez constitui o 4º fator, *forma*).

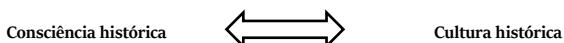
A questão posta por historiadores e professores de História é em que medida a consciência histórica é influenciada pelo conhecimento acadêmico e escolar de História? Buscamos, assim, entender como o ensino do Egito Antigo forma uma consciência histórica no Brasil, e como esse ensino lida com os limites dos horizontes externos da memória cultural.

Conforme Jan Assmann no excerto supracitado, “a cultura nos mostra como é que a memória lhe dá forma” (ASSMANN, 2008, p. 50). Tendo isso em conta, em conjunto com as reflexões sobre Egiptomania e consciência histórica, achamos válido introduzir um último conceito para entender melhor as relações entre história, memória, consciência histórica e cultura, no que se refere ao ensino do Egito Antigo. A *cultura histórica* tem um papel na criação da consciência histórica, uma vez que a última atravessa os domínios culturais da existência humana no tempo. De acordo com o historiador Élio Flores, *cultura histórica* são

os enraizamentos do pensar historicamente que estão aquém e além do campo da historiografia e do cânones historiográfico. Trata-se da intersecção entre a história científica, habilitada no mundo dos profissionais como historiografia, dado que se trata de um saber profissionalmente adquirido, e a história sem historiadores, feita, apropriada e difundida por uma pléiade de intelectuais, ativistas, editores, cineastas, documentaristas, produtores culturais, memorialistas e artistas que disponibilizam um saber histórico difuso através de

suportes impressos, audiovisuais e orais (FLORES, 2007, p. 95, grifos no original).

A cultura histórica está aquém e além do campo da historiografia e do cânone historiográfico. Como tal, se caracteriza pela intersecção entre o conhecimento histórico produzido por historiadores profissionais ou fora deste âmbito. No caso do Egito Antigo, muito é produzido sobre essa civilização em documentários, filmes, HQ's e outras mídias – com ou sem o aconselhamento formal de historiadores profissionais. Portanto, defendemos que a consciência histórica tem por substrato a cultura histórica, em que uma interfere na outra, em uma relação de via de mão dupla. Tal relação pode ser demonstrada no seguinte esquema:



Assim, a cultura histórica de determinado grupo ou sociedade é o pano de fundo para a formação de consciências históricas científicamente determinadas ou não. As narrativas historiográficas produzidas pela história científica, com seus métodos, teorias e fontes, também têm seu reflexo na cultura histórica da qual provém, ou seja, há uma relação intrínseca entre estas duas esferas históricas. No caso do Egito Antigo, por mais longínquo que esteja no passado, a penetração da consciência histórica no mesmo se dá pelo presente e por suas carências de orientação no tempo. (RÜSEN, 2001, p. 63).

Como exemplo de culturas históricas do Egito Antigo presentes na sociedade brasileira, a historiadora Raquel dos Santos Funari nos traz dados de sua investigação com estudantes de ensino básico antes e depois do contato formal com o Egito Antigo, através de questionários. Na temporalidade anterior ao contato formal, notou-se que os estudantes já tinham tido contato com esta civilização através de filmes, revistas e quadrinhos, bem como

tinham se interessado majoritariamente por temas como *múmias, pirâmides, faraó*, temas bem presentes na Egiptomania ocidental (BAKOS, 2008, p. 22). Ademais, nota-se uma importância do exotismo, da magia, do mistério nas respostas dos garotos e garotas. Para Raquel Funari, isto seria o Oriente ocupando o lugar do exótico (FUNARI, 2006, p. 58-59).

É tendo estas ideias em conta que partiremos para a análise dos capítulos do Egito Antigo nos livros didáticos de História.

### **Os livros didáticos de História do Ensino Fundamental II e Médio: os capítulos sobre o Egito Antigo**

Os livros didáticos foram escolhidos a partir de uma investigação realizada com docentes de História da rede básica de ensino de João Pessoa – PB e região metropolitana no ano de 2019<sup>12</sup>.

FIGURA 1 – LIVROS DIDÁTICOS UTILIZADOS PELOS DOCENTES



FONTE: GURGEL, 2020, p. 195.

Escolhemos os dois livros mais utilizados para compor nosso *corpus*. Desta forma, conforme a Figura 1, os livros eleitos foram *História*,

<sup>12</sup> O questionário foi aplicado para atingir objetivos de nossa dissertação de mestrado em História, defendida no ano de 2020. Para mais detalhes acerca do questionário e de seus resultados, *vide* GURGEL, 2020, p. 181-208 § 4.1.1, 4.1.2.

*Sociedade & Cidadania*, de Alfredo Boulos, e *História (Coleção Mosaico)*, de Claudio Vicentino e Bruno Vicentino. Por conta que o Egito Antigo é abordado apenas no 6º ano do Ensino Fundamental II e na 1ª série do Ensino Médio, os livros de Boulos para o Ensino Fundamental e Médio foram escolhidos, assim como o livro de Vicentino e Vicentino para o Fundamental, totalizando 3 livros didáticos.

Optamos por empregar a metodologia tripartite de Gilvan Ventura da Silva, que analisa a *metodologia da história*, o *trato com as fontes históricas* e os *limites na aplicação da Metodologia de Ensino* (SILVA, 2014, p. 22).

Ao apontarmos para as deficiências dos livros didáticos aqui apresentados, não estaremos buscando por um livro didático ideal, como aponta Bittencourt (2008, p. 300-301). Nossa pretensão é mostrar a relação entre este material com determinada consciência histórica sobre o Egito Antigo presente no Brasil. Ao fazê-lo, desnudaremos as nuances históricas por trás das visões que o ensino do Egito Antigo perpetua sobre essa civilização.

Quanto à *Metodologia da História*, Silva chama a atenção para a presença de informações erradas e desatualizadas nos livros didáticos, além de simplificações de processos históricos que podem comprometer a abstração dos estudantes de nível Fundamental e Médio (SILVA, 2014, p. 22).

No que concerne às *fontes históricas* escritas, elas geralmente aparecem em *boxes* apartados da narrativa, desconectando-as do que é apresentado ao estudante. Assim, tira-se a oportunidade de fazê-lo se familiarizar com os principais procedimentos inerentes ao ofício do historiador, o que tornaria o processo de ensino-aprendizagem mais eficiente. Ademais, nas seções chamadas *Leituras complementares*, costumam aparecer fontes históricas juntamente com textos de reportagens, o que dificulta o entendimento do estudante sobre o que é realmente uma fonte histórica (SILVA, 2014, p. 26). Já no que se refere às fontes históricas iconográficas, geralmente aparecem desconectadas da narrativa e em tom

ilustrativo, quando podiam ser excelentes ferramentas de análise da sociedade ou período de tempo apresentado. Além disso, muitas vezes não trazem informações sobre a representação da cena, a utilidade do objeto, nem sobre a proveniência, datação e material (SILVA, 2014, p. 26).

Já em relação à *metodologia de ensino*, Silva chama atenção para comparações e abstrações entre o passado antigo e o presente que acabam por enfatizar continuidades e permanências inexistentes, levando os estudantes a crer que os antigos vivenciaram problemas idênticos aos nossos e os resolveram de modo igualmente idêntico. A saída que ele nos traz é partir do cotidiano dos próprios estudantes para realizar este exercício, tomando o cuidado para não instrumentalizar o estudo da Antiguidade – como estudar a Mesopotâmia e a China antigas por terem sido o berço de duas práticas muito difundidas atualmente, a astrologia e a acupuntura (SILVA, 2014, p. 28-29). Devido aos limites deste artigo, nos deteremos naqueles pontos que julgamos mais importantes para os nossos objetivos.

O primeiro ponto que chamou nossa atenção se refere à metodologia da história: apesar das diferenças de conteúdo entre os livros, observamos um *padrão essencial* no que é abordado. Os três livros expõem uma *linha do tempo* da história do Egito Antigo, abordam o *rio Nilo*, a *periodização*, a *sociedade estratificada* e a *religião*. A partir desta estrutura, toda a narrativa sobre o Egito Antigo é desenvolvida nos livros didáticos analisados.

Boulos Júnior (2018, p. 86-104) traz durante todo o conteúdo do 6º ano<sup>13</sup> textos de apoio produzidos pela historiografia nacional, retirados tanto de livros acadêmicos e paradidáticos quanto de uma monografia de conclusão de curso de História. Assim, textos de Margaret Bakos, Raquel dos Santos Funari, Jaime Pinsky, Maurício Schneider, Nei Lopes e Raisa Sagredo são expostos. Consideramos muito positiva esta iniciativa, pois

---

<sup>13</sup> Gostaríamos de agradecer ao prof. Wanderson Alberto da Silva (Dinho Zambia) (Secretaria de Educação do Estado da Paraíba) pelo acesso à nova edição dos livros de Boulos Júnior do Ensino Fundamental II (2018).

traz uma visão mais balizada sobre o Egito Antigo para o estudante em uma linguagem fácil, além de valorizar a produção nacional.

Vicentino e Vicentino (2015, p. 102) afirmam que o rio Nilo sozinho não criou nada, e sim foram os homens e mulheres estabelecidos em suas margens que criaram o que foi o Egito Antigo. Ao fazê-lo, enfatizam a agência humana, essencial para se compreender os processos históricos.

Boulos Júnior, ao abordar “o Império Egípcio”, fala sobre a unificação sob Menés em 3100 a.C., e conclui da seguinte forma: “Nascia, assim, o Império egípcio, com capital na cidade de Tínis, depois substituída por Mênfis, atual Cairo” (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 90). Cairo, atual capital do Egito, foi fundada em 969 d.C. pelos fatímidas, e não é a mesma cidade que Mênfis, que fica cerca de 24km de distância da mesma.

Já Vicentino e Vicentino tocam no tema da unificação a partir da questão dos nomarcas, chefes de unidades administrativas egípcios. Ao fazê-lo, informam que, “ao que parece, o chefe do Alto Egito chamado Narmer ou Menés, não se sabe ao certo, uniu os dois reinos por volta de 3.200 a.C.” (VICENTINO & VICENTINO, 2015, p. 105). Concomitantemente, nos trazem a famosa *Paleta de Narmer*, com a seguinte informação: “Na imagem ao lado, vemos as duas faces da pedra de Menés (ou Narmer), de 74 centímetros de altura, que representa a união do Alto e do Baixo Egito, datada de cerca de 3.200 a.C.” (VICENTINO & VICENTINO, 2015, p. 105).

De fato, há uma discussão no seio da Egiptologia sobre Narmer e Menés terem sido a mesma pessoa, ou se Menés foi sucessor de Narmer, Hor-Aha. No entanto, a paleta em questão traz o nome *nar mr* (*Narmer*) em hieroglífico, dentro do *serekh* na parte superior. Os autores, portanto, deviam ou corrigir a informação (Narmer ou Menés, ao invés de Menés ou Narmer), ou trazer ao estudante a informação de que não há certeza acerca do fato destes dois reis serem a mesma pessoa. Já Boulos Júnior (2018, p.

90) traz uma breve discussão acerca de Narmer ou Menés no verbete “Texto de apoio”.

Quando falam dos períodos da história egípcia, todos os livros não incluem os chamados “Períodos Intermediários” em suas narrativas, apenas mencionando brevemente suas existências<sup>14</sup>: “quando o Egito viveu momentos de crise, com o enfraquecimento do poder do faraó e invasões externas” (BOULOS JÚNIOR, 2016, p. 65; 2018, p. 90). Vicentino e Vicentino trazem, em duas folhas, um esquema bem ilustrado chamado “O período dinástico”, narrando os principais acontecimentos de cada um dos três períodos de estabilidade definidos pela Egiptologia (Antigo Império, Médio Império, Novo Império). Entretanto, dentro dos verbetes destas divisões, há acontecimentos que ocorreram nos chamados “Períodos Intermediários”. Assim expostos, se o professor não mencionar a informação da existência destes períodos, o estudante fica com a ideia errônea de que o Egito Antigo foi uma civilização monolítica, que pouco ou nada mudava com o passar do tempo – sendo as únicas mudanças as de faraós, pelas causas apontadas, ou seja, um Egito estável. A mesma crítica pode ser feita para Boulos Júnior (2016, p. 66-67; 2018, p. 91-92) quando aborda o Novo Império, nos livros do 6º ano e da 1ª série do Ensino Médio.

Ainda nestes verbetes, quando o Antigo Império (c. 2575-2134 a.C.) é abordado, os autores expõem a ideia de que as diminuições nas cheias do Nilo por volta de 2.200 a.C. causaram fome e distúrbios sociais, que culminaram na tomada de poder do Egito pelos nomarcas – época chamada pela Egiptologia de Primeiro Período Intermediário (c. 2134-2040 a.C.). Tal narrativa circulou por muito tempo na Egiptologia, sendo

---

<sup>14</sup> Entretanto, Boulos Júnior, no livro do professor, na seção “Encaminhamentos”, informa o docente sobre os mesmos, reforçando que sejam explicados em sala de aula: “Esclarecer que os períodos intermediários eram caracterizados pela descentralização (enfraquecimento do poder dos faraós) e decorriam geralmente da desorganização do Estado, de revoltas contra impostos abusivos e de lutas internas entre os nomarcas” (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 90).

hoje contestada por estudos na Arqueologia Egípcia. De fato, houve seca neste período da história egípcia, o que gerou tensões sociais (MOELLER, 2005, p. 153-167). No entanto, um conjunto de fatores determinou o enfraquecimento da realeza faraônica, sendo um elemento de peso o fortalecimento dos nomarcas com o passar das gerações, pois passaram a acumular terras hereditariamente (WILLEMS, 2010, p. 83-84).

A narrativa do Médio Império (c. 2040-1640 a.C.) investe mais espaço descrevendo os acontecimentos do chamado Segundo Período Intermediário (c. 1640-1532 a.C.) do que contando realmente alguns fatos importantes do Médio Império, como a consolidação de uma escrita egípcia clássica – o egípcio clássico ou egípcio médio –, o surgimento de uma literatura egípcia, bem como o estabelecimento de Osíris como uma das divindades mais importantes – algo que perdurou por milênios no Egito. Tudo isso sem mencionar a existência do Segundo Período Intermediário.

Já em relação ao Novo Império, os autores trazem informações que se situam cronologicamente muito distantes desta fase da história egípcia, mencionando faraós e acontecimentos do Período Saíta (c. 664-525 a.C.), bem como do Período Tardio (c. 525-404 a.C.). Ademais, este “salto” cronológico deixa de mencionar o Terceiro Período Intermediário (c. 1070-712 a.C.). Essas informações descontextualizadas reforçam uma visão orientalista do Egito Antigo, qual seja, a de que a civilização é imutável, tendo apenas “trocado” de faraós, mas mantendo-se estável. Seria válido salientar o crescente poder dos sumo-sacerdotes de Amon em Tebas, que suplantaram o faraonato no início do Terceiro Período Intermediário, bem como os faraós líbios e núbios.

Quanto às *fontes históricas iconográficas e materiais*, Vicentino e Vicentino (2015, p. 100-117) expõem informações sobre material e datação, porém, raramente indicam a proveniência. Já Boulos Júnior (2018, p. 85-

104) traz informações sobre a proveniência na maioria das vezes. Em ambos os materiais as fontes estão conectadas com a narrativa didática, e seguem um sentido lógico. Fábio Frizzo (2017, p. 83), em análise de outros cinco livros didáticos de História, chama a atenção para a ausência de menções a coleções e museus nos quais as peças representadas se encontram, demonstrando ser esta ausência algo comum. Já em relação às fontes *escritas*, Boulos Júnior (2018, p. 97, 114) traz em dois momentos trechos da *Sátira dos Ofícios*, retirada do livro didático de Maurício Schneider. No entanto, Schneider não indica a proveniência da tradução que consta em seu livro. Vicentino e Vicentino (2015, p. 117) trazem apenas uma adaptação do mito de Ísis, Osíris e Hórus, traduzida do francês. Tais fatos demonstram uma ausência de textos egípcios antigos traduzidos para o português, o que se reflete diretamente no ensino de História.

Retornando à *metodologia de ensino*, Vicentino e Vicentino (2015, p. 108-109) trazem uma seção, “Jeitos de mudar o mundo”, em que abordam o papel da mulher nas sociedades humanas desde a pré-história, passando pela Antiguidade até a contemporaneidade. Os autores apresentam fontes materiais – sem expressar a proveniência e atual localização das mesmas – porém, fazem uma discussão muito profícua sobre como o papel das mulheres foi mudando. Ademais, expõem como no século XX muitas conquistas foram feitas após muita luta, a exemplo do voto feminino no Brasil a partir de 1932, e a igualdade de direitos e deveres na Constituição de 1988.

Boulos Júnior (2016, p. 63), no livro do 1º ano do Ensino Médio, traz informações sobre Hatshepsut (c. 1473-1458 a.C.), faraó mulher que reinou no Egito durante o Reino Novo (c. 1550-1070 a.C.) e rompeu com paradigmas sociais e políticos. Após introduzi-la, ele questiona o estudante se o tema é novidade para ele, se ele conhece pessoas que aderiram à “egiptomania” – sem, no entanto, dar o significado do conceito – e afirma que Hatshepsut

continua ditando modas atualmente. Percebe-se que o autor buscou dar importância aos conhecimentos prévios do estudante. Porém, seria válido explicitar os conceitos que ele mesmo traz, bem como que “modas” seriam essas ditadas até hoje por Hatshepsut. De todo modo, consideramos positiva a iniciativa, pois busca explorar o papel da mulher na Antiguidade, partindo do presente. (FUNARI & GARRAFONI, 2020, p. 195).

No entanto, o ponto que mais nos chamou a atenção foi a menção à esfinge no livro de Boulos Júnior do 6º ano (2018, p. 94). O texto é uma citação direta do livro *Egiptomania, o Egito no Brasil*, organizado por Margaret Bakos. Vejamos a citação:

Obra do faraó Quéfren (3098 a.C.), restaurada na XVIII dinastia por Tutmés IV, a esfinge de Gizé é, sem dúvida, a maior e mais conhecida de todas. **Entre as patas do imenso corpo de leão, havia um templo subterrâneo, onde os oráculos se reuniam.** BAKOS, Margaret. *Egiptomania: o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris Editorial, 2004, p. 49. (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 94, grifos nossos).

O trecho citado não é da autoria de Margaret Bakos, como afirma a citação. O livro é uma coletânea de artigos, dentre eles alguns da historiadora, não sendo este o caso. A autoria do trecho é de Thiago Nicolau de Araújo e Harry Rodrigues Bellomo<sup>15</sup>, ambos pesquisadores cemiteriais.

No entanto, a ideia de que entre as patas da Esfinge de Gizé havia um templo subterrâneo foi largamente difundida pela cultura histórica egipetomaníaca do século XX. As chamadas “Salas de Registro” (*Hall of Records*) – termo cunhado pelo clarividente da Nova Era (*New Age*) Edgar Cayce – seriam supostas câmaras subterrâneas por baixo das patas da Esfinge de Gizah, e conteriam conhecimentos lá guardados pelos atlantes.

<sup>15</sup> ARAÚJO, Thiago Nicolau de; BELLOMO, Harry Rodrigues. *Presença do Antigo Egito nos cemitérios*. In: BAKOS, Margaret (Org.). *Egiptomania: o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris, 2004, p. 45-53.

É interessante notar que Mark Lehner, um egíptólogo considerado atualmente autoridade no estudo do platô de Gizah e da Esfinge, foi “fisgado” pelas teorias de Edgar Cayce quando era jovem, tendo seus estudos na Universidade Americana do Cairo sido financiados pela fundação de Edgar Cayce, mantida pelo seu filho, Hugh Lynn (HADINGHAM, 2010). Conforme se debruçava nos métodos científicos da Arqueologia egípcia, mais percebia que as teorias de Cayce não tinham fundamento.

Este fato mostra que as carências de orientação no tempo (*interesses*) são influenciadas pela cultura histórica do sujeito, e direcionam o olhar que este tem para o passado – no caso em questão, o egípcio antigo. Não importa se tais ideias são egiptomaníacas, pois o valor factual não tem peso algum no questionamento. Ao se debruçar cientificamente sobre o Egito Antigo, a partir de sólidas evidências e se baseando em rigorosos métodos científicos, Mark Lehner alterou suas percepções do que estudava. Porém, o motor que o levou a este esforço não foi “científico” na compreensão acadêmica do termo, mas foi legítimo enquanto orientador de seus questionamentos sobre o passado. Com isso não queremos dizer que todos que têm perguntas sobre o passado egípcio devem se tornar historiadores ou egíptólogos, apenas ilustrar o fato de que as mesmas estão plasmadas em realidades históricas e culturais que interferem naquilo que é perguntado, ao ponto de levar alguns a se tornarem historiadores e egíptólogos.

A força destas narrativas também se faz sentir em sua presença ter atravessado um livro acadêmico (BAKOS, 2004) e ter chegado em um livro didático de História muito utilizado no Brasil (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 94). Percebemos, assim, como o ensino do Egito Antigo acaba por perpetuar ideias sem base científica, que, no entanto, estão profundamente arraigadas em uma concepção orientalista e imaginária da civilização do Nilo. Estas, por sua vez, fazem parte da memória cultural brasileira e ocidental, uma vez que as culturas “exóticas”, como é o caso

do Egito Antigo, estão fora do horizonte externo de saberes de nossa memória cultural.

### **Considerações finais**

Os estudantes trazem para a sala de aula ideias que apreendem em seu dia a dia. No caso da História, esta bagagem é a cultura histórica com a qual lida o professor, e, em relação ao Egito Antigo, tal cultura histórica é fortemente marcada pela Egiptomania. Percebemos que as ideias egip-tomaníacas em torno do Egito Antigo expressas pelo livro didático são bem pontuais, se comparadas com aquelas que buscam exprimir uma visão his-toricamente balizada.

Acreditamos que as informações historicamente desatualizadas pre-sentes nos livros didáticos são um reflexo direto da parca formação de egyptólogos no Brasil, se fazendo sentir na quantidade de material acadê-mico e didático produzido em língua portuguesa acerca do Egito Antigo. De todo modo, os capítulos dos livros analisados se parecem, aos nossos olhos, excelentes, e demonstram uma ótima consciência por parte dos au-tores em trazer uma visão balizada e crítica do Egito Antigo, levando os estudantes a questionarem lugares comuns, como a presença do Egito na África, e sua influência no mundo até a atualidade, bem como introduzindo conceitos novos.

De todo modo, a presença de um Egito exótico no livro didático, além de narrativas históricas que passam ideia de estabilidade – a exemplo da curta menção aos Períodos Intermediários – reforçam estas ideias já pre-sentes na cultura histórica comum, reatualizadas constantemente no imaginário por filmes, livros, HQ's e até mesmo pela Bíblia. O ensino do Egito Antigo, assim, acaba por ser veículo de uma memória cultural oci-dental e brasileira, possuindo uma função dupla nesta memória: ao mesmo tempo que “traduz” essa civilização ao estudante, através de um

contato mais formalizado, com conceitos, imagens e percepções novas, perpetua, sutilmente, ideias da cultura histórica egiptomaníaca dos mesmos.

Em uma escala mais ampla, os horizontes da consciência histórica do estudante ficam conectados à uma ideia de Antiguidade que liga o Egito Antigo à “civilização”, através da Antiguidade Clássica a partir do Período Ptolomaico (305-30 a.C.), e, mais especificamente, através das narrativas de cunho civilizacional perpetuadas desde o século XIX pelas nações europeias. Logo, as fronteiras entre Egiptologia e Egiptomania não são muito bem definidas no Ensino de História, demonstrando o desejo por um Egito distante e exótico.

Por fim, acreditamos ser a sala de aula um lugar essencial para o diálogo, uma vez que se caracteriza como um ponto focal de tensões sociais, onde intensas trocas são realizadas. Deste modo, defendemos que abordar o Egito Antigo a partir dos lugares comuns e da Egiptomania é uma excelente ferramenta de ensino, pois, longe de relegar estes conhecimentos a um segundo plano, o professor será capaz de demonstrar a relação entre eles e o mundo que rodeia os estudantes, em diversos níveis, sejam eles locais, regionais ou globais.

## **Referências**

### **Livros didáticos:**

BOULOS JR., Alfredo. **História, Sociedade & Cidadania**: 6º ano. 4ª ed. São Paulo: FTD, 2018.

BOULOS JR, Alfredo. **História, Sociedade & Cidadania**: 1º ano. 2ª ed. São Paulo: FTD, 2016.

VICENTINO, Cláudio; VICENTINO, José Bruno. **História – Projeto Mosaico**: 6º ano. São Paulo: Scipione, 2015.

### Literatura em geral:

AMARAL, Ana Luiza do; RABELO, Angela; MARTINS, Cleide; GHETTI, Neuvânia; MACHADO, Thamires. Conservação de estatuetas em bronze da coleção egípcia resgatada pós-incêndio no Museu Nacional. In: BRANCAGLION JR, Antonio; CHAPOT, Gisele; RIBEIRO, Deborah Soares (Orgs.). **Semna – Estudos de Egbertologia VII**. Rio de Janeiro: Editora Klíne, 2021, p. 29-48.

ASSMANN, Jan. **Religion y memoria cultural**: diez estudios. Tradução de Marcelo G. Burello e Karan Saban. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

ASSMANN, Jan. **Cultural memory and early civilization**: writing, remembrance, and political imagination. Tradução de David Henry Wilson. New York: Cambridge University Press, 2011.

BAKOS, Margaret. Three moments of Egyptology in Brazil. **Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists**. Cambridge, 3-9 September 1995. Leuven: Peters, 1998, p. 87-91.

BAKOS, Margaret. Como o Egito chegou no Brasil. In: BAKOS, Margaret (Org.). **Egiptomania: O Egito no Brasil**. São Paulo: Paris Editorial, 2004, p. 15-27.

BAKOS, Margaret. Visões modernas do Mundo Antigo: a Egiptomania. In: FUNARI, P. P.; DA SILVA, G. J.; MARTINS, A. L. (Orgs.). **História Antiga**: Contribuições brasileiras. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2008, p. 15-37.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História**: fundamentos e métodos. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cortez, 2008.

BRANCAGLION JR., Antonio. Coleções egípcias no país. In: BAKOS, Margaret (Org.). **Egiptomania: O Egito no Brasil**. São Paulo: Paris Editorial, 2004, p. 29-41.

FLORES, Élio Chaves. Dos feitos e dos ditos: história e cultura histórica. **Saeculum – Revista de História**, ano 13, n. 16, João Pessoa: Departamento de História/Programa de Pós-Graduação em História/UFPB, p. 83-102, jan./jun. 2007.

FUNARI, Raquel dos Santos. **Imagens do Egito Antigo**: um estudo de representações históricas. São Paulo: Annablume; Unicamp, 2006.

FRIZZO, Fábio. História, imagem e poder social: uma análise das imagens do Egito Antigo nos livros didáticos brasileiros. In: BRANCAGLION JR, Antonio; CHAPOT, Gisela (Orgs.). **Semina – Estudos de Egiptologia IV**. Rio de Janeiro: Editora Klíne, 2017, p. 77-86.

FUNARI, Raquel dos Santos; GARRAFFONI, Renata Senna. Narrativas acerca do Egito Antigo na sala de aula. In: OLIVEIRA, Airan dos Santos Borges de; COSTA, Maria da Conceição da Silva (Orgs.). **História em jogo: as questões do tempo presente e os desafios do Ensino de História**. São João de Meriti: Desalinho, 2020, p. 189-204.

GURGEL, Victor Braga. Reflexões sobre o ensino da Antiguidade Egípcia em João Pessoa – PB e região metropolitana. **Anais do XVIII Encontro Estadual de História ANPUH-PB**, n. 18, v.1, p. 16-24, 2018.

GURGEL, Victor Braga. **Ensino e Memória: uma perspectiva a partir de textos literários egípcios do Reino Médio**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

HADINGHAM, Evan. Uncovering Secrets of the Sphinx: after decades of research, American archaeologist Mark Lehner has some answers about the mysteries of the Egyptian colossus. **Smithsonian Magazine**, 2010. Disponível em: <<https://www.smithsonianmag.com/history/uncovering-secrets-of-the-sphinx-5053442/>>. Acesso em 21 de jul. de 2021.

HECKO, Leandro. **Egiptomania e Usos do Passado: O Museu Egípcio e Rosacruz de Curitiba – PR**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

LEITE, Priscilla Gontijo; GURGEL, Victor Braga. Apropriações da Tradição Clássica no Brasil e o Ensino de História Antiga. In: BUENO, A.; ESTACHESKI, D.; CREMA, E.; ZARBATO, J. (Orgs.). **Aprendendo História: Ensino**. União da Vitória: Sobre Ontens, 2019, p. 26-38.

MOELLER, Nadine. The First Intermediate Period: a time of famine and climate change?. **AeUL** 15, p. 153-167, 2005.

PENNA, Fernando de Araújo. A importância da Tradição Clássica no nascimento da disciplina escolar História no Imperial Colégio de Pedro II. In: CHEVITARESE, André

Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. (Orgs.). **A Tradição Clássica e o Brasil**. Brasília: Fortium, 2008, p. 67-79.

ROCHA DA SILVA, Thais. Tropical Egypt: the development of Egyptology in Brazil and its future challenges. In: LANGER, Christian (Ed.). **Global Egyptology**: Negotiations in the Production of Knowledges on Ancient Egypt in Global Contexts. London: **GHE** 26, 2017, p. 161-172.

ROCHA DA SILVA, Thais. Brazilian Egyptology: reassessing colonialism and exploring limits. In: NAVRATILOVA, H., GERTZEN, T. L., DODSON, A. E BEDNARSKI, A. (Eds.). **Towards a History of Egyptology**: Proceedings of the Egyptological Section of the 8<sup>th</sup> ESHS Conference in London, 2018. Münster: Zaphon, p. 127 - 146.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica**: Teoria da História. Os fundamentos da ciência histórica. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UnB, 2001.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

SILVA, Gilvan Ventura da. História Antiga e livro didático: uma parceria nem sempre harmoniosa. In: **Os antigos e nós**: Ensaios sobre Grécia e Roma. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino à Distância, 2014, p. 21-31.

SANTOS, Dominique; KOLV, Graziele; NAZÁRIO, Juliano João. O Ensino e a Pesquisa em História Antiga no Brasil: reflexão a partir de dados da Plataforma Lattes. **Mare Nostrum**: Revista do Laboratório de Estudos do Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo, v. 8, n. 8, São Paulo, p. 115-145, 2017.

VON SEEHAUSEN, Pedro Luiz Diniz. Um vislumbre sobre o resgate da coleção egípcia do Museu Nacional. In: BRANCAGLION JR, Antonio; CHAPOT, Gisele; RIBEIRO, Deborah Soares (Orgs.). **Semna** – Estudos de Egbertologia VII. Rio de Janeiro: Editora Klíne, 2021, p. 49-63.

WILLEMS, Harco. The First Intermediate Period and the Middle Kingdom. In: LLOYD, Allan B. (Ed.). **A Companion to Ancient Egypt**. Vol. 1. Chichester: Blackwell, 2010, p. 81-100.

## **Conversas entre teatro grego e mangá: possibilidades em sala de aula**

*Laís Pazzetti Machado<sup>16</sup>*

### **Introdução**

A recepção da antiguidade pode se dar sob as mais variadas formas, e uma delas, que exploraremos aqui, é um tipo específico das histórias em quadrinhos, o *mangá* ou história em quadrinhos de origem japonesa. Aqui, falaremos do *mangá Os Cavaleiros do Zodíaco/Saint Seiya – The Lost Canvas: A Saga de Hades* e uma das histórias que se desenrolam nele, a saber, a dos irmãos gêmeos Aspros e Defteros, em comparação à tragédia de Édipo em *Édipo Rei*. Pretendemos demonstrar, em um primeiro momento, por meio da exposição das duas narrativas, e, em um segundo momento, por meio de uma análise mais detalhada da estrutura e de elementos centrais das duas histórias – tal como uma profecia do Oráculo de Delfos – que a saga dos irmãos gêmeos parece ter muito em comum com a trama de *Édipo Rei*. Embora os autores da saga, Masami Kurumada e Shiori Teshirogi<sup>17</sup>, nunca tenham falado de uma possível inspiração na história de Édipo, acreditamos que haja semelhanças que, mesmo não intencionais, acabam aproximando as duas histórias, especialmente no

---

<sup>16</sup> Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e mestranda em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

<sup>17</sup> Os *mangás Os Cavaleiros do Zodíaco/Saint Seiya – The Lost Canvas: A Saga de Hades* foram produzidos em parceria entre Masami Kurumada, o criador de *Saint Seiya* (ou *Os Cavaleiros do Zodíaco*) e Shiori Teshirogi, que foi convidada por Kurumada para produzir *The Lost Canvas*. Kurumada atuou mais como um supervisor do trabalho de Shiori (dando a ela a ideia principal do roteiro e algumas cenas-chave e eventos para que fossem usados, conforme esclarecido em entrevista por Teshirogi), mas como a obra foi produzida por meio de uma parceria entre os dois, optamos por nos referirmos a ambos como os autores.

que diz respeito ao tema da profecia que anuncia um desastre e das escolhas feitas por aqueles que são afetados por ela, que acabam por tornar real o desastre anunciado. Por fim, indicaremos também possíveis usos que se pode fazer dessas comparações em sala de aula.

### **A saga dos dois irmãos**

Um dos arcos mais dramáticos dentro da narrativa maior de *The Lost Canvas*, a história dos irmãos Aspros e Defteros começa a se desenrolar com uma profecia do Oráculo de Delfos: “Quando nascem gêmeos, um deles nasce sob uma estrela maligna” (KURUMADA; TESHIROGI, 2014, p. 12). Quando nascem os dois gêmeos em questão, o mais novo é considerado como aquele que nasce sob a estrela maligna de que fala o Oráculo (nunca ficam claros os critérios pelos quais essa decisão é tomada). E, como tal, é escondido do mundo, forçado a andar sempre com uma máscara que lhe cobre parcialmente o rosto, e a não ser visto por ninguém. Também a ele é recusado o direito de treinar para ser um cavaleiro, ao contrário de seu irmão, que treinará para um dia ocupar o posto de cavaleiro de Gêmeos.

Essa diferença de *status* entre os irmãos aparece também nos nomes dados aos dois: o mais velho ganha o nome de Aspros, palavra que tem, como um significado tardio em grego, o sentido de “branco”<sup>18</sup>, o que pode ser entendido no plano simbólico da cor representando pureza<sup>19</sup>, enquanto o mais novo recebe o nome de Defteros: em grego, uma palavra relacionada à ideia de “segundo”<sup>20</sup> e que ganha uma conotação de inferioridade, já que na tradução em português do mangá Defteros é constantemente referido pelos outros como “Defteros, o segundo”, em uma alusão ao fato

<sup>18</sup> Disponível em: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Da\)%2Fspros](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Da)%2Fspros)

<sup>19</sup> Disponível em: [https://saintseiya.fandom.com/pt-br/wiki/Aspros\\_de\\_G%C3%A3meos](https://saintseiya.fandom.com/pt-br/wiki/Aspros_de_G%C3%A3meos)

<sup>20</sup> Disponível em: [https://saintseiya.fandom.com/pt-br/wiki/Defteros\\_de\\_G%C3%A3meos](https://saintseiya.fandom.com/pt-br/wiki/Defteros_de_G%C3%A3meos)

de que seu irmão é o primeiro, o eleito, enquanto ele vive uma existência secundária, desimportante e, segundo alguns personagens, desnecessária. Ele vive à sombra do irmão, que representa a luz – uma simbologia que aparece constantemente ao longo da história dos dois. Alvo de constantes reprimendas e humilhações sempre que tem o azar de ser visto, o próprio Defteros aceita essa condição, mas Aspros não se conforma com ela: se opõe a qualquer preconceito ou castigo dirigido ao irmão, dizendo-se igual a ele, e promete a Defteros que treinará duro para um dia, além de ser o cavaleiro de Gêmeos, tornar-se também o Grande Mestre do Santuário – a autoridade máxima depois de Atena, a quem todos os cavaleiros servem – e nessa condição ser capaz de tirar Defteros da sua existência confinada à sombra. Essa promessa é feita quando são crianças, porém, o tempo passa a coloca-la à prova.

Quando alcançam a idade adulta e Aspros consegue a armadura de ouro de Gêmeos, Defteros mal reconhece o irmão. Embora continue a dizer que seu objetivo é tornar-se o Grande Mestre para “salvar” Defteros, está claro que algo mudou em Aspros. A desconfiança de Defteros só aumenta quando as pítias<sup>21</sup> do Oráculo de Delfos aparecem mortas depois de Aspros ter sido enviado em missão para falar com elas. Aspros alega inocência, mas Defteros já não consegue acreditar no irmão. Essa parte da história é contada no volume 11 do *Saint Seiya – The Lost Canvas: Gaiden*<sup>22</sup>, mais focada no momento em que a confiança de Defteros no irmão é severamente abalada, e as consequências disso são vistas no volume 18 de *Saint Seiya – The Lost Canvas: A Saga de Hades*. Por uma questão de economia narrativa, passaremos agora a este volume, que contém o desfecho da história dos dois irmãos.

<sup>21</sup> É a nomenclatura utilizada no mangá, referente às sacerdotisas do Oráculo de Delfos.

<sup>22</sup> Os *Gaiden* são publicações à parte, que exploram detalhes das vidas dos cavaleiros de ouro de *The Lost Canvas*. Utilizamos a nomenclatura *Saint Seiya – The Lost Canvas: A Saga de Hades*, ou simplesmente *The Lost Canvas*, para nos referirmos ao mangá principal, e *Gaiden* para nos referirmos ao *The Lost Canvas: Gaiden*.

O tempo passa, e chega o momento de eleger o futuro sucessor do Grande Mestre. Aspros é uma escolha óbvia, por tratar-se do mais competente e habilidoso para o cargo, na opinião de muitos no Santuário. Porém, o escolhido é outro, e Aspros não se conforma. Arma um plano, que envolve incriminar o irmão mais novo, para assassinar o Grande Mestre. Este, no entanto, se adianta e arma ele próprio uma emboscada para revelar o caráter de Aspros. E no palco deste embate, Defteros, finalmente livre das maquinações do irmão, percebe que o único jeito de o parar é matá-lo. Aspros morre pelas mãos do irmão, jurando vingança. Com isso, Defteros torna-se o cavaleiro de Gêmeos, porém se retira do Santuário.

### **As semelhanças com Édipo Rei**

A história dos gêmeos não para por aí, porém, julgamos que seja o suficiente por ora para apontarmos as semelhanças com a tragédia de Édipo. Elas parecem encontrar-se principalmente nas estruturas das duas narrativas e em alguns elementos centrais: assim como Édipo, os gêmeos nascem marcados por uma profecia e ganham nomes simbólicos, que estão atrelados a características que são dadas a eles (pés inchados para Édipo; superioridade para Aspros e inferioridade para Defteros). Em nome da profecia, uma criança é escondida, no caso de Defteros, ou abandonada, no caso de Édipo, o que é feito numa tentativa (a primeira delas) de frustrar a profecia. Porém, desde o início, os caminhos não se mostram retilíneos: para Édipo, fazendo com que um servo se apiede dele e o rei de Corinto o adote, para os gêmeos, fazendo com que Aspros proteja o irmão quando são crianças, impedindo que ele seja deixado à mercê do Santuário (e aqui o próprio Aspros tenta frustrar a profecia, recusando-se a acreditar que ela tenha o poder de determinar a vida do irmão como “estrela maligna”).

À medida que as histórias avançam, os protagonistas tomam decisões que só os aproximam mais daquilo de que tentam escapar: ao sair de Corinto para evitar que a profecia se cumpra, Édipo acaba encontrando o caminho de Tebas, onde em uma encruzilhada mata seu pai, e depois vem a casar-se com sua mãe, sem o saber. À medida que Aspros e Defteros crescem, Aspros se corrompe e começa a agir em benefício próprio, em uma visão deturpada de seu objetivo – que deixa de ser o em prol do irmão e passa a ser o de se tornar Grande Mestre para controlar o Santuário. Por fim, é preciso que Édipo reconheça que o assassino do rei é ele próprio e também é o homem que se deitou com a mãe. Aspros é forçado a reconhecer que o Grande Mestre enxerga quem ele realmente é e que, por isso, não pode ser o seu sucessor (KURUMADA; TESHIROGI, 2010a, p. 101-102). Embora, diferentemente de Édipo, Aspros não se convença do caráter vil dos próprios feitos, também sofre uma punição: Édipo cega os próprios olhos; ele é morto pelo irmão. E não são apenas Aspros e Édipo os que sofrem: os filhos de Édipo são forçados a crescer sem a mãe e sem o pai (que é exilado, acompanhado apenas de Antígona<sup>23</sup>), Defteros precisa matar o irmão e depois, semelhante a Édipo, também se exila.

No final da primeira metade da história dos gêmeos, fica claro que Defteros nunca foi a “estrela maligna” profetizada – um estigma que foi imposto a ele pela interpretação do Santuário; e que, na verdade, tratava-se o tempo todo de Aspros, que começo considerado como o próximo grande cavaleiro de sua geração e termina caído em desgraça, traidor do Santuário e morto pelo irmão. Isso fica ainda mais evidente com a leitura do *Gaiden*, em que é revelado que as pítias mostraram a Aspros um fragmento de seu futuro, no qual ele aparece do lado dos inimigos do Santuário (algo que se provará verdade na segunda metade da história dos gêmeos),

---

<sup>23</sup> Cf. Sófocles, *Édipo em Colono*.

e para esconder isso, Aspros assassina as pítias – o que acontece em um capítulo sintomaticamente chamado “Aquele que traz desgraças” (KURUMADA; TESHIROGI, 2014, p. 68): cria-se aí um jogo entre aquilo que é esperado de Defteros (que ele seja o que traz desgraças, embora nunca tenha levantado o punho contra o Santuário) e as ações de Aspros (que, ao contrário das ações do irmão, causam estragos cada vez maiores).

Parece-nos que a semelhança mais forte entre as duas histórias é a fuga da profecia, e a dor resultante de saber que ela foi em vão, já que os personagens centrais descobrem tarde que tudo o que fizeram os levou ao encontro da profecia. Mesmo quando possuem as melhores das intenções, só fazem complicar o próprio caminho. Mas não se trata, em **Édipo Rei**, do destino que engole o homem:

Bernard Knox, no seu magistral estudo da tragédia, destaca que **Édipo Rei** não é uma peça fatalista, em que o destino se sobrepõe ao homem. O herói de Sófocles é senhor de suas ações, muitas vezes se indispondo com os demais para implementá-las e assumindo total responsabilidade por seus atos. As profecias não são mais do que o pretexto para o essencial: a descoberta da identidade de Édipo... (KNOX<sup>24</sup> apud DUARTE, Apresentação, **Édipo Rei**, p. 15).

Podemos dizer o mesmo de Aspros: ele age consciente do que está fazendo, sem hesitar em se indispor com os demais – embora seja por discrição e não por ignorância que negue, a princípio, ter assassinado as pítias. Mas no final de sua história, reconhecerá os seus atos e a sua culpa. Até mesmo Defteros, que passa boa parte do tempo aceitando passivamente o seu destino como “estrela maligna”, chega à conclusão de que escolheu aceitá-lo, da mesma forma que escolheu levantar o punho contra o irmão quando foi preciso. Tanto na tragédia de Édipo como na dos dois

---

<sup>24</sup> KNOX, B. **Édipo em Tebas**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

irmãos, trata-se das escolhas que os personagens fazem e que os levam a descobrir quem realmente são. Aspros descobre que é “aquele que traz desgraças”, Defteros descobre que não é a “estrela maligna” e nem “a sombra” do irmão. Descobertas que vêm por meio de uma dolorosa catarse: Édipo perde a visão, Defteros mata Aspros e este morre graças à sua ambição desmedida. Porém, como explicaremos mais adiante, acreditamos que não é este ainda o momento de catarse para Aspros.

### **As semelhanças entre Édipo e Aspros**

Agora gostaríamos de sair das comparações entre as estruturas das narrativas para apontar as similitudes entre Édipo e Aspros, que nos parecem ainda mais centrais, visto que é em boa parte graças às suas ações que as profecias se cumprem. É notável a simbologia da luz que pode ser encontrada em Édipo e Aspros: enquanto vê a luz do sol, ou seja, enquanto enxerga, Édipo é incapaz de enxergar a verdade a que sua investigação conduz: a de que o assassino do rei Laio é ele, e que é o filho incestuoso que se casou com a mãe Jocasta. Enquanto é considerado o portador da luz – em oposição ao irmão, mergulhado na sombra – Aspros trai a promessa feita a Defteros e é incapaz de perceber a própria corrupção.

Há também o elemento da visão que Édipo e Aspros têm de si próprios. No caso dos gêmeos, a interpretação feita pelo Santuário sobre quem seria a “estrela maligna” afastou a suspeita de Aspros, pois uma vez que determina que a profecia fala de Defteros, o Santuário nunca revê a sua interpretação das palavras oraculares. E Aspros, por sua vez, mesmo se recusando a acreditar na profecia quando ele e o irmão são crianças, nunca pondera que ela pudesse estar falando dele próprio. Essa falta de clareza sobre si mesmo somada à sua arrogância quando adulto resultam na sua tragédia. Torna-se “aquele que traz desgraças”, tal como o Oráculo previu.

Embora, no volume 19 de *The Lost Canvas*, a corrupção do caráter de Aspros venha a ser explicada por um *deus ex machina* – um deus que se identifica como Kairós e que o corrompeu ainda criança, aproveitando um instante de insegurança de Aspros para instilar uma “gota de trevas” em seu coração (KURUMADA; TESHIROGI, 2010b, p. 36-37) – entendemos que algumas semelhanças com Édipo se mantêm: os dois personagens creem que são capazes de enganar o destino e se têm em tão alta conta que não contemplam a possibilidade de que podem ser terrivelmente sombrios por baixo das suas camadas de luz. Diz Édipo a Tirésias, se recusando a acreditar que este fala a verdade quando diz que o assassino do rei Laio é o próprio Édipo: “Tua existência é uma noite interminável. Jamais conseguirás fazer-me mal, Tirésias, nem aos demais que podem contemplar a luz!” (SÓFOCLES, **Édipo Rei**, 447-449).

Tanto Édipo como Aspros acreditam que estão à salvo de qualquer suspeita. É como se dissessem: “Qualquer um, menos eu”. Não podem chegar à conclusão fatal sozinhos, é preciso que os outros os forcem a isso: nas figuras das testemunhas que, ao final da peça, liquidam as dúvidas sobre a identidade de Édipo como a criança que nasceu para matar o pai e desposar a mãe, e na figura do Grande Mestre que confronta Aspros com a sua inaptidão para sucedê-lo, graças ao seu caráter deturpado.

Aqui, julgamos, faz-se necessário explorar um pouco mais o desfecho da história de Aspros, ainda que de maneira resumida: a sua morte não basta para fazê-lo enxergar seus erros. Durante a Guerra Santa de Atena contra Hades, ele será revivido por Hades na condição de traidor do Santuário e enfrentará Defteros, agora cavaleiro de Gêmeos (KURUMADA; TESHIROGI, 2010a, p. 42). A batalha entre os dois resultará na morte de Defteros, o que fará com que Aspros finalmente abra os olhos. É preciso que ele passe por uma dor ainda maior do que a da própria morte pelas

mãos do irmão: a dor da morte do irmão, para reconhecer a si mesmo tal como é.

Os dois “malditos”, o rei de Tebas e o cavaleiro renegado, sentem o peso esmagador das próprias ações, mas não o usam para escapar da punição nem da vergonha: depois de cegar os olhos, Édipo demanda que seja exilado onde não possa ver nem falar com ninguém<sup>25</sup>, e Aspros diz a Atena, quando a reencontra: “Faz dois anos que eu tentei matar o Grande Mestre no Santuário. E agora não sou nada além de um traidor revivido pelo poder de Hades. Se me tocar, sujarás (*sic*) suas mãos!”<sup>26</sup>

Quando as trevas engolem Édipo – quando se cega – é que ele consegue enxergar de fato. Aspros, no entanto, mesmo sendo tragado pelas trevas da morte, se recusa a reconhecer que estava cego. Ao saber que caiu na armadilha do Grande Mestre, ele prefere morrer dizendo que voltará para tomar o que é seu de direito – o posto de Grande Mestre – do que reconhecer que não é digno dele. É só mais tarde, com a morte do irmão, que entendemos que ele realmente tem a sua catarse.

### **Algumas particularidades de Aspros**

Apesar de tratar do tema da profecia e do homem que sempre acaba indo ao encontro dela, a abordagem de *The Lost Canvas* em relação a uma atitude de Aspros em particular parece seguir a linha de filmes modernos como **Fúria de Titãs** (2010) e **Imortais** (2011): a atitude desafiadora do homem diante dos deuses, nas figuras dos protagonistas Perseu (**Fúria de Titãs**) e Teseu (**Imortais**). É o homem que se recusa a se curvar, porque acredita que o único que tem poder sobre a sua vida é ele próprio. Até reconhece a existência dos deuses (ou passa a reconhecer), mas nega que

<sup>25</sup> Id., 1701-1703.

<sup>26</sup> Esclarecemos que alguns trechos do mangá, que precisaram ser buscados na internet por não estarem disponíveis para consulta física, são traduzidos por fãs e apresentam erros de português, tal como o trecho citado. Disponível em: <https://yesmangasi.com/manga/saint-seiya-the-lost-canvas-meiou-shinwa-ym30119/211#5>

eles tenham algum poder de fato ou que precise respeitá-los (é comum o recurso, nos filmes, a ligar essa falta de respeito à vida dura que o personagem leva, especialmente à perda de alguém querido que ele entende que os deuses poderiam ter evitado). Esse homem pode se ver obrigado a reconhecer que as suas ações o levaram a encontrar o seu destino, mas fará o que tem de fazer sozinho, sem deuses. Ainda que em certos momentos da jornada seja impossível prosseguir sem a ajuda ou orientação de um deus, ele ainda entende que, sem os seus próprios esforços, seria impossível resolver a situação.

Assim como os protagonistas dos dois filmes citados, Aspros entende que, mesmo diante da própria desgraça, não deve buscar a compaixão dos deuses nem se curvar perante eles. Isso o distancia de Édipo, que nunca deixa de tratar os deuses com a devida reverência, mesmo no momento de sua maior dor, como quando acata a decisão de Creonte de inquirir o oráculo sobre o seu exílio (SÓFOCLES, *Édipo Rei*, 1796-1801). A diferença é que enquanto Aspros e Édipo reconhecem que suas ações os levaram a concretizar a profecia, Aspros não vê qualquer necessidade de mostrar-se humilde diante de forças divinas. Ele reconhece o mal que causou ao irmão, do que genuinamente se arrepende, e reconhece que se tornou indigno de servir Atena, mas isto faz de pé, não de joelhos. É mais como se fosse uma constatação do que um pedido de perdão à deusa. Logo depois de dizer a Atena que não o toque, ainda diz em tom de desafio: “Depois de tudo és a deusa da justiça. E não compreenderá (*sic*) aquele que manchou a si mesmo pela maldade”<sup>27</sup>.

É quando Atena dá a sua resposta, dizendo que não o considera mal, mas humano, que Aspros passa a reconhecê-la como a deusa que “unia a todo ser humano. Até mesmo a luz e também a escuridão”<sup>28</sup> – poderíamos

<sup>27</sup> Disponível em: <https://yesmangasi.com/manga/saint-seiya-the-lost-canvas-meiou-shinwa-ym30119/211#6>

<sup>28</sup> Disponível em: <https://yesmangasi.com/manga/saint-seiya-the-lost-canvas-meiou-shinwa-ym21623/211#11>

dizer, a deusa que merece o seu respeito. Assim, o respeito que tem por ela não é incondicional, mas surge no momento em que ela o reconhece como um humano, passível de falhas.

Também é possível perceber que, quando assassina as pítias para que seu futuro como traidor do Santuário não venha a público, Aspros demonstra uma frieza e um desvio de caráter que não encontramos em Édipo. Enquanto Édipo age por ignorância no caminho que o leva a ser rei de Tebas, sofre ao descobrir a verdade e se arrepende do que fez, Aspros age movido apenas por sua ambição, ignorando o sofrimento que suas ações causam e, aparentemente, se arrependendo apenas em relação ao irmão. Mesmo quando toma consciência de seus atos, o caráter de Aspros permanece ambíguo: ele luta para se redimir com Defteros, mas não fica claro se se arrepende do que fez com as pítias ou com o Santuário em seu caminho para tomar o posto de Grande Mestre.

Embora difiram na atitude em relação aos deuses, e uma análise de suas ações revele uma grande diferença entre o caráter de Édipo e o de Aspros, ambos suportam o grande sofrimento que suas ações trazem, e esse sofrimento os transforma: Édipo se torna um velho cego e errante, Aspros se torna um traidor do Santuário. Mas as suas jornadas não terminam aí. Depois de enfrentar uma vida de exílio e desdita, Édipo poderá enfim livrar-se de seu opróbrio: foi profetizado que o seu lugar de descanso final trará bênçãos para a cidade em que ele estiver (SÓFOCLES, **Édipo em Colono**, 97-105). É em Colono que, por fim, Édipo consegue ser redimido pelos deuses. Aspros, depois de se arrepender de seus erros graças à morte do irmão, luta pela causa de Atena (ainda que seus motivos pareçam muito mais pessoais do que lutar pelo bem coletivo) e também é redimido por ela. Por fim, ambos encontram alívio para o seu sofrimento.

Ainda que suas trajetórias não coincidam sempre no que diz respeito aos seus comportamentos, Édipo e Aspros precisam encarar jornadas que

partem das suas ações tentando fugir de um desastre anunciado para por fim chegar a ele, como consequência dos seus próprios atos. Precisam sair da ignorância para uma dolorosa revelação, perder as suas identidades para encontrar a si mesmos. É uma jornada necessária, e que ninguém mais pode fazer por eles, já que se trata de descobrir quem são: não basta que os outros digam, eles próprios devem abrir os olhos para perceber as trevas que os rodeiam. É só a partir daí que podem caminhar em direção à luz. E desta vez, não a luz que antes acreditavam ser o seu lugar de direito, mas a luz de quem eliminou as ilusões sobre si próprio.

### **Aplicações em sala de aula**

Acreditamos que as comparações aqui tecidas entre as histórias de Aspros e Defteros e a de Édipo possam ser proveitosas no espaço das aulas de história ou literatura, visto que lidam tanto com aspectos da vida cultural e da mentalidade dos antigos gregos na figura do teatro, quanto com a temática e estrutura de uma peça do teatro grego, e como ela, enquanto uma produção literária antiga, se relaciona com uma produção literária moderna, o *mangá*. Elencamos a seguir alguns usos possíveis dessas comparações:

Apresentar **Édipo Rei** como um exemplo do teatro grego, especificamente do gênero tragédia;

Discutir quais são os pontos chave de **Édipo Rei**;

Identificar os elementos comuns que aparecem tanto na tragédia de Édipo quanto na de Aspros e Defteros, bem como o que há de diferente entre elas;

Apresentar as noções de “destino” por meio da profecia e “livre arbítrio” por meio das ações de Édipo e Aspros para discutir de que maneiras elas eram interpretadas pelos antigos gregos e como são interpretadas no *mangá*, ampliando a discussão para como entendemos essas noções hoje.

Entendemos que trazer uma produção como o *mangá* atrai a atenção dos alunos, por ser um objeto que faz parte de um universo familiar para muitos deles, e por exemplificar, nos aspectos apresentados da história de Aspros e Defteros, que a ideia de uma história feita no século XXI que aproveita elementos do teatro grego antigo não é tão estranha quanto possa parecer. Com isso, o teatro grego deixa de parecer algo distante para se revelar muito vivo, com questões atemporais como a discussão entre destino e livre arbítrio, a responsabilidade sobre as ações individuais e a busca de si próprio, por mais terrível que seja o processo. O teatro grego torna-se algo que pode ser apreciado tanto na sua forma original quanto nas diversas formas em que podemos encontrá-lo na atualidade – uma delas, um *mangá*.

## **Referências**

- CARTOONIST 2013. **Shiori Teshirogi** – “Kurumada me deu carta branca”. Disponível em: <http://kurumadalegends.blogspot.com/2015/09/entrevista-cartoonist-abril-de-2013.html> Acesso em: ago. 2020.
- FÚRIA DE TITÃS (Clash of the Titans).** Direção: Louis Leterrier. Produção: Legendary Entertainment. Estados Unidos: Warner Bros., 2010. 1 DVD. 106 min.
- IMORTAIS (Immortals).** Direção: Tarsem Singh. Produção: Relativity Media, Rogue. Estados Unidos: Universal Pictures, Relativity Media. 2011. 1 DVD. 110 min.
- KURUMADA, M.; TESHIROGI, S. **Os Cavaleiros do Zodíaco/Saint Seiya – The Lost Canvas: A Saga de Hades.** Tradução de Karen Kazumi Hayashida. Editora JBC: São Paulo, 2010a. vol. 18.
- 
- Os Cavaleiros do Zodíaco/Saint Seiya – The Lost Canvas: A Saga de Hades.** Tradução de Karen Kazumi Hayashida. Editora JBC: São Paulo, 2010b. vol. 19.
- 
- Os Cavaleiros do Zodíaco/Saint Seiya – The Lost Canvas: A Saga de Hades.** Tradução de Jonathan Julian e Sak. 2006. cap. 211. Disponível em

<https://yesmangas1.com/manga/saint-seiya-the-lost-canvas-meiou-shinwaym21623/211>. Acesso em: ago. 2020

\_\_\_\_\_ **Os Cavaleiros do Zodíaco/Saint Seiya – The Lost Canvas: Gaiden.** Tradução de Karen Kazumi Hayashida. Editora JBC: São Paulo, 2014. vol. 11.

SÓFOCLES. **Édipo Rei.** Tradução de Mário da Gama Kury; apresentação de Adriane da Silva Duarte. 1<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2018. (Coleção Clássicos Zahar).

\_\_\_\_\_ **Édipo em Colono** em: A Trilogia Tebana (Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona). Tradução e introdução de Mário da Gama Kury. Zahar: Rio de Janeiro, 1990. (Tragédia grega vol. 1). Disponível em: <http://portaleinstein.com.br/uploads/791osofoclestrilogiatebanapostadoem27.fev.pdf> , acesso em: ago. 2020.

## **O uso da página *on-line* como recurso de divulgação histórica: relato da experiência de desenvolvimento de pesquisa, elaboração de comunicação e concepção estética**

*Paula de Souza Leão Fernandes de Barros*<sup>1</sup>

A disciplina de História da Antiguidade é oferecida pela PUCRS para os discentes matriculados no 2º semestre do curso de Bacharelado e Licenciatura em História da Escolas de Humanidade da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e faz parte do novo currículo em vigor desde o início de 2020. Durante os dezesseis encontros no 2º semestre de 2020, foi ministrada inteiramente de forma remota e síncrona pelo Prof. Phd. Luis Carlos Passos Martins<sup>2</sup>. A matéria tem como objetivos

Analizar criticamente a historiografia disponível à realização de estudos avançados neste período histórico, desde os textos clássicos aos contemporâneos; Estimular e valorizar a análise crítica de documentos, da historiografia e de outras fontes históricas; Levar a realização de uma investigação temática, que permita o entendimento da ligação intrínseca entre ensino e pesquisa e mostre os rumos da extensão universitária e dos programas de pós-graduação.<sup>3</sup>

Na intenção de cumprir com os objetivos propostos, foi incentivado, desde o primeiro encontro, que os alunos escolhessem um tema para a realização de uma pesquisa que seria uma das atividades avaliativas. A

---

<sup>1</sup> Paula de Souza Leão Fernandes de Barros é graduanda de bacharelado em História na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS).

<sup>2</sup> O Prof. Phd. Luis Carlos Passos Martins é coordenador do curso de História da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e Professor Adjunto do Departamento de História na Escola de Humanidades da PUC-RS e do PPG em História da PUCRS.

<sup>3</sup> Os objetivos específicos da disciplina foram retirados do Plano de Ensino disponibilizado no dia 12 de Agosto de 2020.

proposta feita pelo professor consistia em três partes: a construção de um projeto de pesquisa, a elaboração da pesquisa em si e a apresentação dos resultados. O desenvolvimento da página *on-line Joias e gemas das mulheres romanas: desvendando o uso de adornos femininos no Alto Império Romano* foi realizado dentro do contexto da disciplina com o intuito de apresentar os resultados da pesquisa e se propôs a investigar adornos corporais, como broches, anéis, colares, pingentes, braceletes, camafeus e acessórios de cabelo, utilizados pelas mulheres romanas durante o Alto Império Romano. O presente artigo pretende relatar a experiência vivenciada durante a pesquisa e o desenvolvimento do projeto a partir da perspectiva do estudante.

O propósito de realizar a pesquisa está atrelado à compreensão das joias, os adornos e os ornamentos corporais como uma forma de linguagem. O trabalho em gemas e em pedras preciosas está ligado ao exercício técnico, e também artístico, de artesãos especializados (RAAT, 2013, p. 23) e à demonstração de poder, principalmente quando se trata da representação de figuras divinas (COCKELL, 2015, p. 94). A arte da joalharia e os símbolos atribuídos às peças são artifícios para o exercício social de quem as utiliza. A expressão por meio das joias, principalmente quando tratamos de peças com pedras preciosas, é um recurso para o entendimento da lógica de representação de poder, assim como uma ferramenta para o entendimento das relações comerciais de importação de matérias primas naturais entre as civilizações, a troca de técnicas e as influências de estilo entre diferentes regiões (RAAT, 2013, p. 24). Nesse sentido, o caso do Império Romano possui ainda uma característica saliente no sentido geográfico: à medida que Roma conquista um grande território, estabelecem-se redes de comércio que possibilitam acesso a pedras preciosas procedentes de territórios remotos que inauguram os itens de luxo em

Roma (RAAT, 2013, p. 20). Dessa forma, a presente pesquisa buscou desvendar quais eram as motivações por trás da utilização dos adornos, quais eram os símbolos que estavam presentes nessas peças, assim como esclarecer quais grupos sociais obtinham o direito de se apropriar de forma estética de figuras divinas e, também, de apurar quando essas peças eram utilizadas.

O projeto foi realizado com base nas obras *Amor, desejo e poder na antigüidade: relações de gênero e representações do feminino* de Gladson José Da Silva, Lourdes Conde Feitosa e Pedro Paulo A. Funari, obra que foi essencial para o respaldo conceitual da pesquisa, e *Greek and Roman jewellery* de Filippo Coarelli. No que tange às fontes primárias textuais, foram utilizadas *Naturalis Historia* de Gaius Plinius Secundus, a *Sátira VI* de Juvenal e a obra *Ab urbe condita* de Tito Lívio. Como fontes primárias iconográficas, foram utilizados os catálogos de joias romanas pertencentes ao Departamento de Antiguidades do British Museum e a coleção de joias da antiguidade romana do The Metropolitan Museum of Art. Quando a pesquisa se debruçou especificamente na questão dos itens e de seus significados, foi utilizada as teses *Accessories to Power: Imperial Women's Dress, Adornments, and Attributes in Art and Text* de Lisette Joy Cockell e *Diadems: a girl's best friend? Jewellery finds and sculptural representations of jewellery from Rome and Palmyra in the first two centuries AD* de Andrea Raat.

Desde o início do desenvolvimento do projeto de pesquisa, já estava clara a necessidade de realizar a exposição dos resultados utilizando as imagens da cultura material disponibilizadas nos catálogos citados acima. Foi também desde os primeiros momentos de leituras de referências que surgiu a intenção de tornar esse conteúdo acessível para o público geral. Isso aconteceu porque, ao me aprofundar no estudo teórico sobre o luxo e

a posição social da mulher na antiguidade romana, foi possível fazer associações nítidas entre as fontes textuais e os objetos da cultura material. Outro fator que despertou o interesse de divulgar os resultados da pesquisa foi, é claro, a emblemática beleza dos adornos e gemas. Assim sendo, a pesquisa passou a ser percebida como um tema que poderia interessar não apenas historiadores ou entusiastas dos estudos clássicos, mas também pessoas inseridas nos campos da arte e do *design* de moda e de produtos, que navegam pela *internet* em busca de informações teóricas fundamentadas e referências estéticas. A elaboração da página *Jóias e gemas das mulheres romanas: desvendando o uso de adornos femininos no Alto Império Romano* foi dividida em quatro partes: pesquisa através dos livros, artigos, fontes primárias textuais e iconográficas; redação dos textos que seriam expostos; concepção e construção estética da página; e, por fim, hospedagem do material *online*.

Inicialmente, dediquei-me à leitura dos textos de referência secundários e, depois, das fontes primárias. Concomitantemente, foram explorados os itens da cultura material nos catálogos. Foi nesse momento, construindo as relações entre as fontes textuais e iconográficas, que foi encontrada a linha de raciocínio que seguiria durante a exposição do conteúdo. O projeto não tinha como objetivo ostentar os belos itens e proporcionar uma explicação superficial e meramente expositiva do conteúdo, mas sim expor quais eram os debates e as controvérsias inerentes à utilização de adornos femininos nesse período da antiguidade clássica. Dessa forma, a beleza e a exposição das joias são uma porta de entrada para a apresentação de um universo marcado por dualismos entre as posições sociais ocupadas pelas mulheres da antiguidade e a representação de riqueza e poder através dos adornos.

À medida que a leitura das fontes secundárias e primárias foi avançando, conjuntamente estavam sendo planejadas as últimas duas partes

do desenvolvimento do projeto, visando o resultado final: uma página informativa disponível na *internet*. O modelo de página *online* foi escolhido desde os momentos preliminares da pesquisa para o desenvolvimento da atividade. Esse método de exposição *online* se apresentou como uma alternativa para a divulgação dos conteúdos, uma vez que ela se apresenta em um híbrido entre o desenvolvimento de um site interativo, no estilo *blog*, e um documento digital estático. Ao mesmo tempo que está disponível gratuitamente e possui um dinamismo na disposição das informações, pode ser vista também como uma espécie de cartilha informativa, que pretende organizar graficamente um conteúdo e o manter de forma consistente e estática.

Tornar as questões inerentes ao luxo e a utilização de adornos pelas mulheres palpáveis para o público geral foi o maior desafio do projeto. Para contorná-lo, a estratégia foi dar alguns passos para trás e dedicar uma parte da página para a contextualização. Através de uma linha do tempo e de esquemas visuais, foi contextualizado o Alto Império Romano e quais eram as dinâmicas sociais presentes nesse período. Logo depois, me dediquei a explicar quais eram as diversas posições das mulheres nessa conjuntura - na família, na religião e na política.

Desde que foi iniciada a segunda fase da elaboração, a construção textual e narrativa da página, foi pretendido disponibilizar um conteúdo mais organizado, rigoroso e completo possível. A partir dessa visão, procurei expressar a importância do estudo dos adornos. Portanto, uma parte da página foi dedicada exclusivamente à exposição da importância da arqueologia e do estudo da cultura material para a construção da identidade feminina, uma vez que havia espaço para a expressão social através da manipulação visual do corpo, principalmente através dos adornos e das vestimentas (RAAT, 2013, p. 33).

Depois de construir esses textos de contextualização histórica e metodológica, foi apropriado iniciar a adentrar a questão do luxo na antiguidade e a posição dos adornos femininos na sociedade romana. A intenção foi realizar um trabalho que apresentasse um conteúdo que trata de assuntos complexos, mas com uma linguagem simplificada, visando não perder o rigor. A construção dos textos teve o apoio da concepção estética e da diagramação da página para torná-los dinâmicos, sempre acompanhados de imagens que exemplificam os assuntos expostos.

Inspirado na beleza, no ouro e nas cores que foram encontradas nas joias e nos adornos romanos, o objetivo foi realizar uma página esteticamente agradável que, ao mesmo tempo, transmitisse a seriedade da pesquisa. Havia outra intenção por trás da dedicação em torno da apresentação e da estética: como o público alvo não era necessariamente a comunidade dedicada à historiografia, era necessário que a página fosse atraente para, assim, conquistar o leitor. As escolhas estéticas, portanto, acompanharam a construção dos textos que estavam expondo o conteúdo. Dessa forma, a maior referência perante essa estratégia de exposição foi a diagramação das revistas que apresentam assuntos científicos e historiográficos para o público geral.

A construção estética da página *online* teve a intenção principal de tornar o conteúdo o mais dinâmico possível. Foram utilizadas diversas imagens ao lado dos trechos escritos e que guiam o leitor a acompanhar a linha de raciocínio proposta. A utilização do apelo visual teve o objetivo de aproximar o leitor do conteúdo, construindo uma ponte que incentiva a compreensão da temática, uma vez que vivemos em uma sociedade essencialmente visual e a utilização de imagens se tornou um dos recursos essenciais na construção do aprendizado histórico (CONTO; CHAGAS, 2009, p. 3). Outro artifício utilizado para atingir o objetivo proposto foi a

utilização de setas, linhas, e formas arredondadas para nortear a atenção do leitor e tornar a página visualmente interessante.

Através desses recursos visuais e textuais, foi proposital que cada seção da página *online* tivesse uma diagramação singular. Dessa forma, principalmente diante da complexidade e da relativa extensão do conteúdo, a intenção era de que a experiência da leitura da página não fosse monótona. Foram utilizados novos artifícios a cada seção para manter o leitor em contato com novos esquemas gráficos e novas provocações visuais à medida que a leitura avança. No que tange às possibilidades estéticas utilizadas, é interessante mencionar as escolhas das fontes de texto. Inspirado na diagramação de revistas comuns, os textos possuem tamanhos e fontes diferentes que destacam e esquematizam o conteúdo no geral, orientando a sua leitura e realçando os trechos mais relevantes.

Essa concepção estética personalizada só foi possível pelo fato da página não ter sido idealizada diretamente em uma plataforma de *blog*. Essa circunstância fez com que a página não se limitasse aos recursos estéticos e textuais dos sites gratuitos mais utilizados (Wix, Blogspot, Wordpress). Além disso, a construção de uma página *online* estática, que não se encontra passível de alterações ou complementações, encontrou-se com o objetivo central da divulgação da pesquisa: ao mesmo tempo que está disponível para o acesso de forma espontânea, não se apresenta como um ambiente virtual que se compromete com a divulgação recorrente e a produção de conteúdo periódico.

O conteúdo final criado resultou em uma página *online* independente, imóvel e passível de livre acesso. A página foi hospedada na plataforma Adobe Spark, uma plataforma de criação de mídias e de páginas *online*. Essa plataforma foi escolhida, pois, a ferramenta apresenta a possibilidade de expor o material gráfico feito em softwares de *design* sem a perda da dinâmica de um site comum.

O projeto da elaboração da página *Jóias e gemas das mulheres romanas: desvendando o uso de adornos femininos no Alto Império Romano* foi uma experiência de pesquisa e de divulgação histórica que exigiu o domínio prévio de fundamentos de comunicação. Foi necessário conhecimento prévio de softwares de elaboração de material gráfico e também de redação textual que se conectassem com a linguagem atual e fossem apropriados para o ambiente da internet. Ainda que houvesse um interesse e compreensão básica sobre a temática, a pesquisa, a leitura das fontes primárias e secundárias e análise das fontes iconográficas foram iniciadas já dentro de um contexto de um projeto que visava a divulgação ao seu final. Portanto, o período dedicado à pesquisa e às leituras exigiu que a compreensão do conteúdo fosse internalizada rapidamente, pois logo seria necessário aplicar esses conhecimentos em um novo contexto com uma outra linguagem, que, por sua vez, deveria ser sistemática, acessível e, claro, cativante para o público geral.

A experiência de pesquisa e de concepção da página *online* foi essencial para a minha formação dentro da escola de Humanidades da PUCRS. A atividade proporcionou o contato com as fontes primárias pela primeira vez na graduação, incentivou-me a pensar no estudo histórico a partir de conceitos da História Pública e permitiu o exercício e atuação interdisciplinar, utilizando de conhecimentos e técnicas adquiridos previamente em um novo espaço. O resultado do projeto, executado no 2º período da graduação, pode ser acessado através deste link: *Jóias e gemas das mulheres romanas: desvendando o uso de adornos femininos no Alto Império Romano*.

### **Bibliografia:**

- COCKELL, Lisette Joy. **Accessories to Power: Imperial Women's Dress, Adornments, and Attributes in Art and Text.** Tese (Mestrado em Filosofia). The University of Queensland, Brisbane, 2015.

CONTO, Juliana Ponquelie; CHAGAS, Roberta Cristina Carvalho. **Possibilidades: trabalhando imagens nas aulas de História.** VI Seminário de Iniciação Científica – Só Letras – 2009.

FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Gladson José (orgs.). **Amor, desejo e poder na Antiguidade: Relações de gênero e representações do feminino.** 2a ed. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2014.

RAAT, Andrea. Diadems: a girl's best friend? **Jewellery finds and sculptural representations of jewellery from Rome and Palmyra in the first two centuries AD.** Tese (Mestrado em Arqueologia). Leiden University, Rotterdam, 2013.

## **Autore/as**

**Caroline Schmidt Patrício** é historiadora da Arte formada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atua desde 2018 como pesquisadora na área de Antiguidade Oriental com foco em Gênero no Antigo Oriente Próximo. Foi bolsista de IC (CNPq - 2018-2021) no projeto *Arte, história e cultural material: um estudo de selos-cilindros mesopotâmicos* do grupo LEAO (Laboratório de Estudos da Antiguidade Oriental) coordenado pela professora Katia Pozzer. Fez parte do corpo editorial da revista acadêmica *ÍCONE: Revista Brasileira de História da Arte*, vinculada ao Departamento de Artes Visuais. Também desenvolve pesquisa paralela sobre Audiovisual. Atualmente é mestrandra de *Transcultural History na Lehigh University* (PA/USA).

**Isadora Dutra Freitas** é doutoranda em História (CNPq) pelo PPGH da PUCRS. Mestrado e Graduação em História pela mesma instituição. Atualmente desenvolve pesquisa sobre relação entre a História Política e História Pública. No mestrado, especializou-se no tema da Ditadura Civil-Militar. Paralelamente, dedica-se aos estudos da Antiguidade Clássica, sobretudo do Tetro Grego.

**Laís Pazzetti Machado** é graduada em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e mestrandra em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Desenvolve pesquisa na área de recepção da antiguidade, mais especificamente as apropriações da historiografia antiga greco-romana feitas no século XVIII por Voltaire, filósofo iluminista.

**Leonardo Birnfeld Kurtz** é mestrando na PUCRS e graduado na mesma instituição. Seus interesses de pesquisa se encontram em três áreas gerais: História do Antigo Oriente Próximo, História dos Jogos e História do Brasil na Era Vargas. Além disso, divide sua trajetória acadêmica como professor de inglês.

**Luis Carlos dos Passos Martins** é professor dos cursos de graduação e pós-graduação de História da PUCRS. É coordenador da graduação em História PUCRS e do GT de História e Mídia ANPUH/RS. É titular da disciplina de História da Antiguidade Clássica, desenvolvendo pesquisa na área de História Política da República Romana e apropriações do Mundo Antigo pela mídia contemporânea. É autor do livro *A grande imprensa “liberal”*

carioca e a política econômica do segundo governo Vargas (1951-1954): conflito entre projetos de desenvolvimento e organizador das obras Pensar a História com e além de Bourdieu: experiências de pesquisa, História política: interfaces e diálogos e Língua e linguagem no mundo antigo.

**Matheus Barros da Silva** é graduado em História pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG), mestre em História (ênfase em História Antiga) pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e doutorando em História Social (ênfase em História Antiga) pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista CAPES. Ex-professor substituto de História na Universidade Federal do Rio Grande (FURG), ex-editor da revista acadêmica Ofícios de Clio (PPG História-UFPel). Editor da revista acadêmica Aedos (PPG História-UFRGS). Ocupa atualmente o cargo de primeiro secretário do Grupo de Trabalho em História Antiga da ANPUH-RS.

**Michelle Almeida da Silveira** é Licenciada e Bacharelanda em História pela PUCRS, onde pesquisa sobre Alexandre Magno e suas apropriações pelo cinema. Foi bolsista de Iniciação Científica (FAPERGS – PROBIC), no projeto *A imprensa étnica e a construção de identidades coletivas: um estudo de caso do jornal "Stella d'Itália"*. Membro dos Grupos de Estudos: *Movimentos Migratórios na América Latina uma perspectiva histórica*, *História vai à escola* e *Estudos Medievais*, onde desenvolveu pesquisas sobre Dante Alighieri. É co-organizadora do Grupo de Estudo *História da Antiguidade: Práticas de Ensino e Pesquisa* e monitora da disciplina de *História Antiga*, além de co-organizadora do ST5 - *História Antiga no Brasil: pesquisas e abordagens*, do VIII Ephis-PUCRS. É fotógrafa profissional e professora de Italiano

**Paula de Souza Leão Fernandes de Barros** é graduanda de Bacharelado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

**Vander Gabriel Camargo** é graduando no curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; bolsista de Iniciação Científica pelo programa BIC UFRGS, fazendo parte do projeto "Iconologia: ciência da cultura guiada por imagens" sob orientação do prof. Dr. Francisco Marshall. É integrante do projeto de extensão "Ergane: Arqueologia Digital na Educação", coordenado pela professora Carmem Zeli de Vargas Gil.

**Victor Braga Gurgel** é licenciado em História pela Universidade Federal da Paraíba (2017), e mestre em História pela mesma Universidade (2020). Tem experiência na área de História, com ênfase nos seguintes temas: Egito Antigo; Ensino de História Antiga; literatura egípcia do Reino Médio; Memória Cultural. Também já participou de congressos nacionais e internacionais de História e Egiptologia. É professor de História na rede municipal de ensino de João Pessoa – PB.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)