

MARÇO/2023- ANO VII - NÚMERO 1 - ISSN 2527 - 0621

M1

REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL

mythos

O PODER DO DEBATE: DEMOCRACIAS E
SEUS ENFRENTAMENTOS NA ANTIGUIDADE

COORDENAÇÃO

FÁBIO DE SOUZA LESSA (UFRJ)
BRUNA MORAES DA SILVA (UFRJ)

NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL
NEMHAM/CNPQ



ETHOS
editora



Expediente

Reitora

Profa. Dra. Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves

Vice-Reitora

Profa. Dra. Lilian Castelo Branco

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação (PROPGI)

Prof. Dr. Allison Bezerra Oliveira

Curso de História

Coord. Prof. Dra. Regina Célia Costa Lima

NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval

Coord. Prof. Doutorando Fabrício N. de Moura

Editor

Fabrício Nascimento de Moura – Professor Assistente de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

Editora Adjunta

Lennyse Teixeira Bandeira – Profa. Doutoranda do programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC)

Diagramação:

Juliana Maria de Souza Xavier e Samila Silva Mesquita

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão -UEMASUL

Rua Godofredo Viana, 1300 - Centro. CEP. 65901- 480, Imperatriz - MA

Conselho Editorial Nacional

Adriana Vidotte - UFG

Adriana Maria de Souza Zierer – UEMA

Alair Figueiredo Duarte – UERJ

Alexandre Guida Navarro – UFMA

Álvaro Alfredo Bragança Júnior – UFRJ

Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Ana Teresa Marques Gonçalves - UFG

André Leonardo Chevitaresh – UFRJ

Armênia Maria de Souza – UFG

Claudia Costa Brochado – UNB

Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR

Deivid Valério Gaia – UFRJ

Dulce Oliveira Amarante dos Santos - UFG

Fábio de Souza Lessa - UFRJ

Fábio Vergara Cerqueira – UFPEL

Gilberto da Silva Francisco - UNIFESP

Glaydson José da Silva – UNIFESP

Henrique Modanez de Sant'Anna - UNB

Josué Berlesi – UFPA

Maria Aparecida de O. Silva – UNIFESP

Maria Regina Cândido – UERJ

Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ

Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP

Renata Cristina de S. Nascimento – UFG

Semíramis Corsi Silva – UFSM

Conselho Editorial Internacional

Clarisse Prêtre - Université Paris Ouest

Gerardo Fabián Rodríguez – Univ. de Mar del Plata

Maria Cecília Colombani – Univ. de Mar del Plata

Rosuel Lima Pereira – Univ. de Guyane – France

Victor Hugo Mendez Aguirre- Univ. Nacional Autónoma de México

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano VII, n. I, v. XVII (Mar. 2023)-

Trimestral.

ISSN 2527- 0621

1. Historia antiga e medieval – Periódicos. I. Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval.

CDU 94(05)

SUMÁRIO

Fábio de Souza Lessa e Bruna Moraes da Silva

05

Editorial: O Poder do Debate: Democracia e seus enfrentamentos na Antiguidade

Darcylene Pereira Domingues

09

Discurso e ação feminina em *As Traquínias* e *Medeia*: os limites das mulheres trágicas

Jerrison Patu

24

Da recepção à negação: o conflito entre Peteu e Dioniso no drama *As Bancantes* de Eurípides (406 a.C)

José Petrúcio de Farias Junior e Gizeli da Conceição Lima

36

A democracia ateniense nos compêndios do século XIX; reflexões sobre a escrita da História Antiga escolar

Marina Outeiro

58

Tecendo a unidade políade: uma reflexão acerca das grandes panatenéias (411 a. C)

Pedro Ricardo De Souza Velasco

83

Direito natural em Lífígio: o debate de Antígona e Creonte



O PODER DO DEBATE: DEMOCRACIA E SEUS ENFRENTAMENTOS NA ANTIGUIDADE

Fábio de Souza Lessa (LHIA-UFRJ)
Bruna Moraes da Silva (LHIA-UFRJ)

Dentre as palavras que herdamos do grego, democracia talvez seja aquela que mais ecoou, e ainda ecoa, nas mais diversas conjunturas espaço-temporais. Ainda assim, nem sempre as apreciações acerca desse sistema político são positivas. O regime surgido na antiguidade grega, mais reconhecidamente em Atenas, ainda que outras *pólis* já também adotassem medidas vistas como democráticas, é desde seu nascimento alvo de debates, críticas e dúvidas. Não é à toa que a frase, aparentemente paradoxal e controversa, atribuída a Winston Churchill, seja retomada até os dias de hoje: “A democracia é o pior dos regimes políticos, à exceção de todos os outros já experimentados ao longo da história”.

Mas o que é a democracia? Etimologicamente, os gregos também respondem essa pergunta: o poder, *krátos*, do povo, *dêmos*. E quem seria esse povo? O que seria de fato esse poder? Comparando o que hoje chamamos de democracias modernas com o que começou a se desenvolver entre o século VI e V a.C., as diferenças são consideráveis. Hoje, não chamaríamos de democrático um governo no qual um grupo estivesse excluído das decisões políticas, mas assim era em Atenas. Ser cidadão, *polités*, era ser homem, livre, nascido na *pólis* ateniense, filho de pai e mãe atenienses – após decisão instituída por Péricles –, e observante das atividades militares. Deste modo, estavam excluídos da participação política mulheres, escravos, crianças e estrangeiros domiciliados (*metoikói*), evidenciando-se um corpo de cidadãos que correspondia a

apenas uma pequena parcela da sociedade, levando a pesquisadores da democracia antiga a se questionarem se o que haveria, de fato, em Atenas, não seria apenas uma aristocracia alargada.¹

Não obstante, ainda que em meio a críticas em seu próprio tempo e nas reflexões contemporâneas, não é possível não ver a democracia antiga como espaço do tudo dizer, no qual se era apreciada a discussão na *agorá*, o *agón*, o enfrentamento de argumentos que colocavam em pauta reflexões sobre as temáticas debatidas. Assim como Richard Sennett (1997, p. 47) salientou, “na ágora, múltiplas atividades transcorriam simultaneamente, enquanto as pessoas se movimentavam, conversando em pequenos grupos sobre diferentes assuntos ao mesmo tempo”. A igualdade diante da lei (*isonomía*), o direito à palavra (*isegoría*), à participação política (*isocracía*) e à liberdade (*eleuthería*), mesmo que entre um grupo pequeno de cidadãos, estava no cerne daquele sistema que viria a se tornar um modelo a ser seguido, ainda que não nos mesmos moldes, por sociedades do tempo presente.

Diante disso, é *mister* o contínuo debate acerca desse sistema político, proposta do presente dossiê da *Revista Mythos*, no qual se reúne uma série de estudos que exploram diferentes aspectos da democracia na Antiguidade, evidenciando contribuições valiosas para o entendimento do papel do debate na sua construção e manutenção.

O primeiro artigo, escrito por Darcylene Pereira Domingues, evidencia o contexto democrático ateniense através das tragédias *As Traquínias*, de Sófocles, e *Medeia*, de Eurípides, salientando o espaço teatral como parte do sistema democrático. A autora destaca o papel ativo de duas personagens do gênero feminino, Dejanira e Medeia,

¹ Para a discussão sobre os limites da participação na democracia ateniense, ver: STARR, 2005, p. 55-57.

questionando seus limites e enfrentamentos em relação à cultura androcêntrica e cívica da *pólis*. Ao notabilizar o teatro como um local que proporciona o questionamento, é também colocado em pauta sua ação crítica ante os problemas enfrentados pela sociedade ateniense.

Também refletindo sobre a estreita conexão entre teatro e a forma de governo democrática, Jerrison Patu defende que a encenação de *As bacantes* de Eurípides conecta o debate entre Penteu, herói trágico, e o deus Dioniso, que resulta na produção imaginária real ou irreal do rito dionísíaco. O autor intenciona ainda instituir conexões entre o contato estabelecido nas diversas regiões a partir da chegada e recepção de Dioniso a Tebas e, posteriormente, sua negação.

Na sequência, e em forma conjunta, os pesquisadores José Petrúcio de Farias Junior e Gizeli da Conceição Lima resgatam debates historiográficos acerca da democracia ateniense presentes em compêndios de História Universal do século XIX utilizados em escolas do ensino secundário no contexto imperial brasileiro. De acordo com os autores, esses compêndios se utilizaram da pretensa autoridade do passado clássico como forma de desenvolver projetos de poder. Em relação à democracia, os estudiosos apontam como o material didático evidencia um ponto de vista crítico ao regime praticado em Atenas. Através de uma negligência aos estudos sobre democracia, defende-se que os compêndios dariam destaque à solidez de regimes aristocráticos.

No quarto artigo que compõe o presente dossiê, Marina Outeiro, através de sua pesquisa sobre as Grandes Panateneias, volta ao tópico da participação feminina no contexto democrático ateniense, contemplando a relação entre gênero e História Política. O teatro grego mais uma vez é colocado em relevo, mas através da comédia de Aristófanes *Lisístrata*. A autora reforça as metáforas entre tecelagem e

política, buscando o rompimento do paradigma comportamental feminino.

A análise sobre o debate trágico sofocliano entre Antígona e Creonte finaliza este dossiê. Pedro Ricardo de Souza Velasco tem como um de seus objetivos evidenciar o papel educativo das tragédias em meio à sociedade grega, tal como as relações existentes entre texto e contexto, especialmente no que compete às disputas políticas presentes no período clássico (séculos V e IV a.C.) ateniense que reverberam na peça *Antígona*. Para mais, a adaptação fílmica da obra de Sófocles, de 1961, também é foco de investigação, destacando-se sua validade didática para se debater a antiguidade, mas igualmente as conexões entre a obra cinematográfica e seu período de produção, marcado por lutas pelos direitos civis e de gênero.

Ao explorar o sistema democrático através de diversas lentes, este dossiê convida os leitores a refletirem sobre a natureza do sistema democrático na Antiguidade, não deixando de elucidar diversos questionamentos políticos que ainda se fazem presentes na contemporaneidade.

Referências bibliográficas

SENNETT, Richard. **Carne e pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. São Paulo: Record, 1997.

STARR, Chester G. **O nascimento da democracia ateniense**: a assembleia no século V a.C. São Paulo: Odysseus, 2005.

DISCURSO E AÇÃO FEMININA EM AS TRAQUÍNIAS E MEDEIA: OS LIMITES DAS MULHERES TRÁGICAS

DISCOURSE AND FEMALE ACTION IN AS TRAQUÍNIAS E MEDEIA: THE LIMITS OF TRAGIC WOMEN

Darcylene Pereira Domingues²

Artigo recebido em 13 de fevereiro de 2023

Artigo aceito em 19 de março de 2023

Resumo: O presente artigo apresentado possui como fonte de pesquisa duas tragédias gregas: As Traquínias de Sófocles e Medeia de Eurípidos para demonstrar os limites das mulheres trágicas. Assim, embasados na categoria de gênero desejamos discutir a ação feminina nas obras e o discurso realizado entre as mulheres e o Coro de moradoras da cidade.

Palavra-chave: Feminino; Teatro. Tragédia.

Abstract: The present article presented has as a source of research two Greek tragedies: The Trachinias of Sophocles and Medea of Euripides to demonstrate the limits of tragic women. Thus, based on the category of gender, we wish to discuss the female action in the works and the discourse held between the women and the Choir of residents of the city.

Keyword: Feminine; Theater. Tragedy.

Introdução

O artigo aqui apresentado é parte integrante do projeto de doutorado atualmente em andamento e possui como fonte principal para investigação histórica, duas tragédias gregas e por isso iniciamos expondo o contexto histórico que fomentou o seu surgimento.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal de Pelotas. Orientador: Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira. E-mail: darcylenedomingues@gmail.com.
<https://orcid.org/0000-0003-1475-0577>

Compreender o contexto histórico no qual as obras, *As Traquínias* de Sófocles e *Medeia* de Eurípides, estão submersas é fundamental para melhor compreensão dos textos e, principalmente, a constituição cênica que os autores desenvolveram para criar a sua representação. Essa conjuntura está diretamente relacionada à forma de convivência inaugurada pela cidade de Atenas, produtora dessa nova experiência humana realizada na comunidade.

O historiador Vernant afirma que “cada peça constituiu uma mensagem encerrada num texto, inscrita nas estruturas de um discurso que, em todos os níveis. Mas esse texto não pode ser compreendido plenamente sem que se leve em conta um contexto” (VERNANT, 2014, p. 8). Sendo assim, o contexto que promove o teatro e, especificamente, as tragédias é o aparecimento da *pólis*, uma nova forma de convívio inaugurada pelos gregos nos séculos VIII³ e VII, além de se apresentar como um marco intelectual do pensamento, dado que está associada a um contexto específico. Assim, como nos afirma Vernant e Vidal-Naquet “a tragédia grega aparece como um momento histórico delimitado e datado com muita precisão. Vêmo-la nascer em Atenas, aí florescer e degenerar quase no espaço de um século” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2005, p. 15). Neste sentido, os autores desejam demonstrar que a *pólis* e a tragédia surgem a partir do processo isonômico presente na cidade.

Logo, a tragédia está ligada a um tipo de convivência específica, uma forma inaugurada pelos gregos, favorecendo segundo Vernant “uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder” (VERNANT, 1984, p. 34). Assim sendo, a palavra, *peithó*, a força da persuasão, torna-se instrumento político no meio social

³ As datas referentes à formação das cidades gregas, assim como a produção trágica são a.C.

largamente utilizado, principalmente em Atenas, a cidade das palavras “logopolis” (GOLDHILL, 1997, p. 57). Conseqüentemente, as manifestações sociais e artísticas são realizadas pela força da palavra e a *pólis* só existirá devido às instituições de domínio público. Nesta lógica social, a tragédia torna-se um elemento central na construção do cidadão, uma vez que ela é encenada, escrita e financiada por cidadãos, e, principalmente, porque efetiva o espetáculo no interior da *pólis* com questões contemporâneas a sua convivência, como corroborado por Segal a tragédia é um “espetáculo cidadão” (SEGAL, 1994, p. 193).

Assim, a tragédia coloca em evidência assuntos necessários para a cidade e utiliza-se, para compor o enredo, os mitos que eram conhecidos por esses cidadãos, ela ressignifica nomes e aborda questionamentos contemporâneos aos trágicos. Tanto Sófocles como Eurípidés estavam imbuídos num contexto social, cultural e religioso efervescente em Atenas, praticamente no mesmo período, embora apresentem significativa diferença em suas obras, logo coube aos trágicos “sob esta perspectiva, reorganizar as experiências e dar sentido ao mundo vivido, repensar os problemas da comunidade ateniense e reapresenta-los em uma nova dimensão ética e política” (MARSHALL, 2000, p. 35). E portanto, nos questionamos: como os trágicos Sófocles e Eurípidés ao realizarem as obras, *As Traquínias* e *Medeia*, demonstraram os limites e enfrentamentos das personagens Dejanira e Medeia em relação a cultura androcêntrica e cívica da *pólis*?

Devemos salientar também que a escrita está fundamentada no coletivo que ficou conhecido como “Escola de Paris” e outros autores que também foram influenciados por essas pesquisas. Nesse sentido, afirmamos que a compreendemos como um espaço no qual a cidade de Atenas debate os seus problemas, seguindo a perspectiva dos autores

anteriores citados e também de Detienne (2013), Veyne (2014), Romilly (2008), Goldhill (2007), Meier (1991), Marshall (2000) e Gonçalves (2008). O teatro é assim apresentado como um local que proporciona a discussão e principalmente a reflexão dos problemas inaugurados pela nova convivência. Observamos a tragédia como um instrumento a partir do qual os atenienses discutem a crise que eles vivem. Crise essa instalada pela nova convivência que vem ao encontro de um poder horizontalizado, devido a isonomia e a isegoria. Dessa forma, na nossa interpretação o teatro não se apresenta somente como um espaço que celebra um tipo de religiosidade, especificamente, um deus. Mas sim, como um local que proporciona o questionamento através da representação que é visualizada pelos cidadãos que financiam esse espetáculo.

É nesse ambiente trágico que ocorre a ruptura/superação do mito na tradição, em razão da tragédia ser uma criação autoral produzida a partir de um problema contemporâneo aos autores e de sua plateia. Conseqüentemente, ela se apresenta, como já aludido, como um espaço que proporciona o debate de diversos assuntos referentes à própria convivência da pólis. Assim, o mito é o meio pelo qual os trágicos se comunicam com a plateia, utilizando-se de um contexto para seus questionamentos atuais que habitam no interior da comunidade. É por meio desses três eixos, cidade, autoria e passado que a tragédia se estabelece dependendo ativamente de todos esses eixos para manter seu impacto nos cidadãos, conseqüentemente ela exprime o pensamento social da cidade.

Desenvolvimento

Ao escolher as fontes de pesquisa aqui selecionadas, encontramos dois autores muito díspares em suas produções trágicas: Sófocles e Eurípides. O primeiro "cresceu e formou-se homem numa grande época

de Atenas" (LESKY, 1976, p. 120), é nesse período que, a arte grega está em seu apogeu e, no governo Péricles regendo uma democracia que parecia ter alcançado formas duradouras. Além disso, exerceu cargos na vida pública da cidade como tesoureiro entre os anos 443 e 442 e general durante a revolta dos Samos em 441. Como poeta, Sófocles teve grande destaque, pois "sua carreira foi marcada por repetidos sucessos: de todos os concursos de tragédia de que participou, ficou em primeiro ou em segundo lugar, jamais em terceiro (último)" (VIEIRA, 2014, p. 139). Eurípides, por outro lado, "mais que qualquer outra personalidade de seu tempo, foi alvo da zombaria da comédia" (LESKY, 1976, p. 159) e conseqüentemente não tão prestigiado pelo público ateniense. Contudo, na atualidade tornou-se objeto de pesquisa, pois como nos demonstra Jacqueline de Romilly (2008, p. 126), ele era o trágico responsável pelas paixões e do "jogo complexo das forças que subjagam o homem" (BARBOSA, 2013, p.7). Além disso, participou de 22 concursos trágicos e ganhou somente 4 vezes o primeiro lugar, vindo a falecer longe da cidade de Atenas. Após essa breve explanação desenvolvemos as discussões pertinentes às duas fontes históricas selecionadas, o contexto histórico e a problemática do projeto apresentado.

O enredo da tragédia *As Traquínias* inicia com Dejanira exilada na cidade de Tráquis com seus filhos à espera do retorno Héracles, após quinze meses de sua partida, sem notícias sobre seu possível sucesso ou morte. Além desses personagens encontramos também o Coro feminino, formado pelas mulheres moradoras da cidade, *As Traquínias*, o coletivo que nomeia a peça. Contudo esse silêncio é quebrado com "uma comitiva chefiada por Licas que anuncia o retorno do herói e, juntamente com a jubilosa notícia, traz escravas que foram conquistadas por Héracles" (DAGIOS, 2020, p. 209). No interior desse grupo uma jovem, com traços nobres, chama a atenção da esposa do herói, é a princesa

Íole, filha do rei da Ecália, a nova cativa. A partir desse instante, os fatos desconhecidos são revelados no palco através de um mensageiro que interroga Licas sobre a verdadeira motivação da ausência de Hércules. Logo, na tentativa de novamente arrebatá-lo os desejos do marido, Dejanira enviou-lhe uma túnica embebida “no filtro amoroso ensinado e deixado por Nesso” (BRANDÃO, 2015, p. 133). Infelizmente, o filtro mágico era uma armadilha e Dejanira torna-se a responsável pela destruição e queda do filho de Zeus. A tragédia apresenta como desfecho o suicídio da esposa culpada pelo embuste, a morte de Hércules no monte Eta e a concretização do oráculo que afirmava que um habitante do Hades seria o responsável pela morte do herói. Portanto, “a morte do Centauro nas mãos de Hércules – ambos atraídos por Dejanira – representa a própria morte de Hércules através da cegueira daquela que foi a causa da morte do Centauro” (FIALHO, 1975, p. 140).

A tragédia de Eurípides inicia justamente no momento do abandono, quando Medeia lamenta suas desgraças em frente ao seu *oikos*, perante o coro das moradoras de Corinto. Em sua obra mais célebre, Eurípides traz a cena Medeia expulsa da cidade pelo rei Creon, uma vez que, ele teme as atitudes que ela pode realizar, porque “ela é bárbara; ela é feiticeira; mas há nela uma perversidade – uma mistura de astúcia e de violência, que ultrapassa em muito estas explicações” (ROMILLY, 2008, p. 127). Ressaltando sua vulnerabilidade como mãe e esposa abandonada, Medeia lhe pede mais um dia para sua partida, e Creon cede. Nesse momento, ela organiza o seu plano: matar a princesa, miseravelmente o rei também ao tentar salvar a própria filha e assassinar os seus filhos com Jasão. Medeia após realizar todas suas ações foge em uma carruagem, presente do deus Sol, pois “no carro encantando a feiticeira goza com selvagem prazer seu triunfo sobre o homem que

odeia, conferindo com isso um forte acento ao final do drama" (LESKY, 1976, p. 175).

Ao analisar essas duas personagens observamos, ao mesmo tempo, proximidade e distanciamento no enredo de ambas as peças teatrais e até mesmo no comportamento das mulheres. Dejanira simboliza a donzela disputada por um herói, a mãe cuidadosa e principalmente a esposa que espera o retorno de seu marido, mesmo após ele introduzir no interior da casa uma jovem mulher, "diante das mulheres do coro, fala de sua dor profunda e do único recurso que, como mulher fraca, têm à sua mão" (LESKY, 1976, p. 134), tentar reconquistar Hércules. Medeia, por outro lado, representa a donzela que escolheu seu destino, abandonando sua família e fugindo com Jasão, a mãe que assassina os filhos e a esposa que não aceita ser rejeitada ou trocada por uma jovem recém domada, como ela mesma cita. Ambas agem na tentativa de resolverem seus problemas, porém de maneira distinta porque "qualquer iniciativa tomada activamente por uma mulher só pode ser do domínio da sedução, da feitiçaria, do despudor. A esposa deve limitar-se a uma passividade" (SISSA, 1990, p. 118), entretanto as mulheres trágicas agem de acordo com sua situação e característica.

Além das diferenças citadas, ambas as tragédias possuem um coro composto pelas moradoras da cidade onde a peça está ambientada, Tráquis e Corinto, e especialmente em ambos os casos essas mulheres acompanham as lamentações e diálogos na frente do *oikos*. Nesse sentido, "o afastamento pela cidadania, entre Medeia e as coríntias, não impede, entretanto, que entre elas se estabeleça um elo de solidariedade no silêncio: as coríntias não se levantarão contra a vingança de Medeia. (ANDRADE, 2001, p. 133). E o mesmo ocorre com Dejanira que também encontra um coro amigável e recíproco aos seus sentimentos, uma vez que, seu discurso, assim como Medeia, é construído

a partir de uma identidade na experiência que é comum às mulheres, a domesticidade do feminino e o leito nupcial.

Medeia e *As Traquínias* são peças que demonstram o contraste existente entre duas figuras femininas que reivindicam um mesmo objetivo. Além disso, ambas as personagens discutem em suas falas questões referentes ao casamento e ao leito nupcial, após serem preteridas por uma donzela. Ambas são mulheres maduras e com filhos homens, pois segundo Loraux “a mulher só realiza o seu *télos* (o seu objetivo) quando dá à luz e, embora não haja cidadania ateniense no feminino a maternidade tem pelo menos o estatuto de atividade cívica” (LORAUX, 1994, p. 17). Assim, segundo Silva “para os homens, portanto, a mulher é um mal necessário, levando em consideração que sem ela não há procriação, geração de descendência” (SILVA, 2017, p. 44). Logo tanto Dejanira como *Medeia* cumpriram a sua função e mesmo assim foram preteridas por jovens em diferentes situações. Contudo, recorrem a algo mágico, os filtros, primeiramente Dejanira que ganhou o embuste de Nesso. E no outro extremo *Medeia*, a conhecedora desses filtros que os utiliza para matar a princesa Glauce, pois ela “representava a mulher estrangeira que detinha esta habilidade e o conhecimento de sua função e eficácia” (CANDIDO, 2006, p. 30). Portanto, ambas utilizam-se de filtros para resolver as questões amorosas, entretanto seus objetivos são díspares.

Dejanira afirma desde o início que não deseja ser vista como uma mulher vil, “que eu nunca saiba ou aprenda audácias torpes! Detesto mulheres audazes!” (Sófocles, *As Traquínias*, v. 583-584), justamente por isso, utilizar o filtro amoroso num impulso pois apresenta “a iniciativa e habilidade de uma mulher estruturalmente insegura e indefesa” (FIALHO, 1975, p. 146). Já *Medeia* articular uma rede de ações que visa justamente matar a princesa e prejudicar Jasão pois ela “não mata seus filhos, ela mata todos os correlatos que determinam a relação matriz e filial: os

herdeiros, a prole, os rebentos, frutos, crias, a estirpe, os descendentes" (BARBOSA, 2013, p. 38), deixando uma marca que jamais sumirá.

Portanto, encontramos nessas personagens diferentes maneiras de agir do feminino, seja através da ação ou do discurso ativo. Outro ponto importante e que também será abordado é a aproximação e o diálogo constante com o Coro de mulheres em ambas as peças. Esse coletivo de mulheres compreende a dor de Dejanira e Medeia e acompanham suas lamentações, pedem justiça, consolam e principalmente observam as atitudes de ambas sem interferir ou julgar.

É justamente através da aproximação que Dejanira e Medeia constituem um discurso próprio para essas mulheres representadas no Coro que observam as suas dores e compreendem as suas desgraças. Identificando quais são os elementos textuais presentes nas narrativas que demonstram essa fronteira entre os atos masculinos e femininos, e principalmente essa ruptura através de suas ações.

E é este cenário, caracterizado por nós como um redemoinho caótico de expressões artísticas e políticas, que possibilita essa nova forma de expressão do humano, a tragédia. Acreditamos que esse momento seja fértil e por isso mesmo caracterizado como caótico, pois encontramos a presença do pensamento mítico na sociedade políade, juntamente com o lógos e a sofística. Desta forma, essas diferentes concepções de mentalidade praticamente coexistiam e influenciavam, de variadas formas, a sociedade e os habitantes da cidade, logo os trágicos e suas obras.

A tragédia é dialética, pois ao mesmo tempo exclui e incorpora, afirmamos isso porque tanto Sófocles como Eurípides se utilizam dessa dicotomia para a construção das suas peças, pois o feminino representa um indivíduo que vive dentro da pólis, mas que não poderia exercer

processos deliberativos a respeito da sua ação.

Entretanto, Dejanira e Medeia estão em cena e elas deliberam na frente dos espectadores do teatro e possuem ação. Logo, a tragédia anuncia, por meio da representação e dos jogos mentais, demonstra as atitudes que não poderiam existir dentro do convívio da cidade e, sobretudo, os impactos de atitudes particulares no coletivo.

Outro ponto significativo no debate teórico é a discussão de gênero, pois à medida que notamos que a tragédia nos fornece de forma clara a construção de um mundo no qual homens e mulheres ocupam espaços diferenciados e hierarquicamente determinados: optamos por uma análise a partir da perspectiva de gênero. Entendemos a categoria de gênero como algo relevante devido às construções sociais que foram determinadas historicamente para cada sexo, como nos demonstra Scott “gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86), assim são construídas e representadas social e historicamente. Dessa forma, o gênero se realiza socialmente a partir de um terreno, no qual, ele se manifesta, nesse caso os limites da ação humana a partir de uma perspectiva marcadamente androcêntrica.

A história transformou-se em um relato que esqueceu as mulheres, como se, por serem destinadas à obscuridade da reprodução inenarrável, elas estivessem fora do tempo, fora do acontecimento” (COLLING; TEDESCHI, 2015, p. 300). Isto posto, conseqüentemente, as mulheres foram escondidas/esquecidas nesse silêncio do discurso dominante, que simplesmente as subjugou. Corroborando nossa afirmação, Rago afirma que durante muito tempo fora reproduzido a ideia de que “as mulheres, não tinham história, absolutamente excluídas pela figura divina do Homem, que matara Deus para se colocar em seu

lugar” (RAGO, 1998, p. 91). E, contemporaneamente, sabemos que esse feminino participou ativamente dos processos históricos, entretanto não foram visibilizadas e “nossa forma de lidar com e discutir sobre sexo e gênero tem relação direta com os modos disciplinadores e interditos pelos quais esses temas têm sido vivenciados em nossa sociedade” (SILVA; ROSSATO; OLIVEIRA, 2013, p. 460) portanto, chegou o instante para essa discussão.

Nessa perspectiva, a categoria de gênero está intimamente conectada com as relações sociais e culturais presentes na tragédia, pois são justamente essas relações que retroalimentam as distinções entre homens e mulheres. É a partir das regulações sociais impostas culturalmente que as relações de gênero se concretizam, naturalizando-se assim as desigualdades. A partir da nossa interpretação, afirmamos que a utilização da categoria de gênero para análise das fontes é decorrente de um ponto de vista das leituras realizadas e das interpretações que respaldam nossas observações, uma vez que visualizamos uma sociedade, marcadamente androcêntrica.

O estudo histórico não pode separar o feminino do masculino para compreender uma sociedade, visto que, as relações sociais de ambos os sexos estão interligadas, como afirma Scott “as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão de qualquer um poderia existir através de estudo inteiramente separado” (SCOTT, 1995, p. 3). Essa nova forma de observar a sociedade, e de fazer história, dependerá da forma que o gênero seria desenvolvido como uma categoria de análise. O uso do conceito gênero coloca em ênfase o sistema de relações que podem incluir o sexo, entretanto não diretamente determinado por ele.

É justamente no silêncio das lacunas que as problemáticas de pesquisa são criadas e discutidas, no interior dessas palavras, por ora

claras e por ora duvidosas, ou até mesmo perdidas ao longo do tempo. Como já afirmado, contemporaneamente, observamos essas fontes somente como pertencentes a literatura clássica que representa o esplendor da cultura grega. Contudo, elas não estão encerradas somente em seus escritos de forma autoral, representam também a mentalidade presente naquele contexto histórico e os questionamentos que estavam em constante transformação. Em vista disso, desejamos analisar o discurso das personagens, Dejanira e Medeia, e evidenciar a construção dos limites e enfrentamentos dessas mulheres em relação a cultura androcêntrica. Observar, a partir de então, quais construtos estão presentes na narrativa e demonstram esses limites, e principalmente o transbordar de suas ações e refletir sobre o papel do feminino amplamente discutido e utilizado na tragédia.

Conclusão

Dejanira e Medeia são mulheres que a partir de seus discursos convencem o coro feminino e demonstram uma realidade, uma vez que, “as ações de Dejanira são regidas por uma moral cívica, referente a sua situação de esposa e mãe, uma noção de timé (honra) própria ao mundo do lar” (DAGIOS, 2020, p. 207). Nessa acepção, Medeia realiza entre os versos (214-266) uma *paideia* a respeito do lugar do feminino no interior da sociedade, colocando em evidência qual o posicionamento das coríntias e principalmente dando destaque para a funcionalidade das mulheres no interior da sociedade políade. Conseqüentemente, a análise aqui realizada se fundamenta no próprio discurso construído pelas personagens que reivindicam os seus casamentos, pois para os gregos “o casamento, instituição que está no cerne do funcionamento econômico, social e político da cidade” (PANTEL, 1990, p. 599). Sendo assim, as relações de parentesco são moldadas a partir do interesse do cidadão que realiza essa troca de dote/mulher entre os oikos no interior da cidade.

Além disso, segundo Mueller (2017) as transações materiais presentes nesse sistema cívico de matrimônio estão embutidas de complexas redes de relações sociais, uma vez que, em circunstâncias normais espera-se que os participantes desse sistema não apenas ofereçam, mas também recebam e devolvam os presentes recebidos caso seja necessário.

Sendo assim, a partir de uma leitura fundamentada na perspectiva de gênero visualizamos em ambas mulheres um posicionamento a respeito da sociedade e evidentemente, a busca pela manutenção de seus casamentos. O leito nupcial ultrajado pelos heróis torna-se o motivo para os desfechos trágicos que acompanhamos no final de cada encenação. E é justamente essa dor que elas discursam perante outras mulheres que as escutam, consolam e observam.

Referências

Fontes

EURÍPIDES. **Medeia**. Tradução de Trupersa. São Paulo: Ateliê Editorial, 2013.
Sófocles. **As Traquínias**. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2014.

Bibliografia

ANDRADE, Marta. Mega de. **A “cidade das mulheres”**: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: LHIA, 2001
BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário Mítico-Etimológico da mitologia grega**. Vol 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
CANDIDO, Maria Regina. **Medéia, Mito e Magia**: a imagem através do tempo. Rio de Janeiro: NEA/UFRJ, 2006.
COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio. O Ensino de História e os estudos de gênero na historiografia brasileira. **Revista História e Perspectivas**, Uberlândia, p. 295-314, jan./jun. 2015 Disponível em:
<<http://www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/vie/32777>
>Acesso em: 05 de mai. 2017.

DAGIOS, Mateus. Dejanira e a morte no leito: considerações sobre gênero e matrimônio na tragédia As Traquínias de Sófoles. **Revista Mare Nostrum**, ano 2020, v. 11, n. 1.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Tradução de Ivone Beneditti. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013. 174 p.

FIALHO, Maria do Céu. **Eros e Finitude em As Traquínias de Sófocles**. Humanitas. 1976.

GOLDHILL, Simon. **Amor, sexo & tragédia**: como os gregos e romanos influenciaram nossas vidas até hoje. Tradução de Cláudio Bardella. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2007.

_____. The audience of greek tragedie. In: Easterling, P. E. **Companion to greek tragedie**. Cambridge, 1997.

GONÇALVES, Jussemar Weiss. **Paidéia e Politéia em Aristóteles**. Biblos, Rio Grande, n. 16, p. 167-175, 2008.

LESKY, Albin. **A tragédia grega**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1976.

LORAU, Nicole. **As mães de luto**. Tradução de Cristina Pimentel. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.

MARSHALL, Francisco. **Édipo Tirano**: a tragédia do saber. Porto Alegre: Ed Universidade UFRGS, 2000

MEIER, Christin. **De la Tragédia comme art Politique**. Paris, Belles Lettres, 1991.

RAGO, Margareth. Descobrimo historicamente o gênero. **Caderno Pagu**, São Paulo, p. 89-98, janeiro 1998. Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/cadpagu_1998_11_8_RAGO(1).pdf>. Acesso em: 15 julho 2015.

MUELLER, Melissa. **The language of reciprocity in Euripides Medea**. The American Journal of Philology, vol 22, nº 4. The Johns Hopkins University Press, 2008

PANTEL, Pauline Schmitt. A história das mulheres na história da antiguidade, hoje. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres**: A Antiguidade. Porto: Edições Afrontamento, 1990. 1 v.

ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Tradução de Leonor Santa Bárbara. 2. ed. Lisboa: Editora 70, 2008.

SISSA, Giulia. Filosofia do gênero: Platão, Aristóteles e a diferenças dos sexos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres**: A Antiguidade. Porto: Edições Afrontamento, 1990. 1 v.

SILVA, Lisiana Lawson Terra da. **A fabricação androcêntrica do feminino:** a construção das relações de gênero como um processo educativo na tragédia Agamenon de Ésquilo. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Rio Grande. 2017

SILVA, Cristiani Bereta da.; ROSSATO, Luciana; OLIVEIRA, Nucia Alexandra Silva de. A formação docente em História: Igualdade de gênero e diversidade. **Revista Retratos da Escola**. Brasília, v. 7, n. 13, p. 453-465, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://www.esforce.orr.br>>. Acesso em: 06 de set. 2017

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, p. 71-99, 1995. Disponível em:

<https://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf>. Acesso em: 7 fevereiro 2014.

SEGAL, Charles. O ouvinte e o espectador. In. VERNANT, Jean-Pierre (Org.). **O homem grego**. Lisboa: Presença, 1994.

VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 4. ed. São Paulo: Dipel, 1984.

_____; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos?** Tradução de Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2014.

VIEIRA, Trajano. Posfácio do tradutor. São Paulo: Editora 34, 2014.

DA RECEPÇÃO À NEGAÇÃO: O CONFLITO ENTRE PENTEU E DIONISO NO DRAMA AS BACANTES DE EURÍPIDES (406 A.C.) FROM RECEPTION TO NEGATION: THE CONFLICT BETWEEN PENTHEUS AND DIONYSUS IN EURIPIDES' DRAMA *THE BACCHAE* (406 BC)

Jerrison Patu⁴

Artigo recebido em 14 de junho de 2023
Artigo aceito em 26 de março de 2024

Resumo: A encenação de *As bacantes* de Eurípides conecta o debate entre Penteu, herói trágico, e o deus Dioniso que resulta na produção imaginária real ou irreal do rito dionísio. Posto isto, iremos cotejar o contato entre as regiões a partir da chegada e recepção de Dioniso a Tebas e, posteriormente, sua negação.

Palavra-chave: Penteu; contato; Dioniso.

Abstract: the performance of *The Bacchae* by Euripides connects the debate between Pentheus, tragic hero, and the god Dionysus that result in the real or Unreal imaginary production of the Dionysian rite. Having said that, we will collate the contact between the regions from the arrival and reception of Dionysus to Thebes and, subsequently, his negation.

Keyword: Pentheus; Contact; Dionysus.

A ida do tragediógrafo, Eurípides, a Macedônia demonstra a abertura de fronteiras do mundo antigo, que corrobora para as conectividades entre as regiões e sociedades, ocasionando o ingresso de artesãos e poetas em outras comunidades para além da Ática. Isto

⁴ Pesquisador Membro do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ); Mestrando no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ), orientando da Professora Doutora Maria Regina Candido (PPGH/UERJ; PPGHC/UFRJ); bolsista FAPERJ. <https://orcid.org/0000-0002-9705-6654> E-mail: jerrisonpatu@gmail.com

desemboca em trocas culturais, desenvolvimento de novas técnicas e novos ritos religiosos a partir das permutas entre cultos locais e estrangeiros, assim, essas trocas estabelece o aspecto *relacional*⁵ – o compartilhamento de práticas sociocultural que defini a identidade de uma etnia e a caracteriza como grega, macedônica, persa etc. Devido a mobilidade de estrangeiros, ou seja, a conectividade, a comunidade receptora transpassa para o seu visitante os costumes e compartilha a sua identidade.

Portanto através da exploração dos espaços marítimos as cidades costeiras são beneficiadas pela navegação, meio de transporte útil para a importação e exportação de produtos, além disso movimenta as ideias e notícias, como apresenta o historiador Fernand Braudel “a cidade do litoral para a que se segue, por ocasião de festas, de visitas, de recepções e de repouso[...].” torna-se um território de mobilidade e movimentação, bem como a transferência de outras ideias, tecnologias militares, equipamentos, músicas, rituais, entre outras, práticas as quais foram transferidas de uma sociedade para outra através da rede de mobilidade.⁶

Nesta premissa de circulação de ideias, redes de mobilidades, comunicação e aberturas de fronteiras para a circulação de bens e pessoas que abate todas as barreiras de raça, civilização ou religião⁷. No entanto, a edificação de barreiras para diferenciar uma etnia da outra é a própria religião, pois com o rito de fundação edifica uma estrutura identitária com a concepção de formar uma identidade que os distingue

⁵ Conceito elaborado pelo antropólogo Marc Augé na perspectiva do Lugar Antropológico e seus aspectos. AUGÉ, M. *Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP, 2012, p. 52.

⁶ VLASSOPOULOS, Kratos. *GREEKS AND BARBARIANS*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, p. 13.

⁷BRAUDEL, F.. *O Mediterrâneo e o mundo Mediterrânico na época de Felipe II*. Vol. Lisboa, 1983, p. 156.

dos outros povos, além disso essa circulação constrói os espaços uno e múltiplo, por suas diversas parcelas, e através do seu uso.⁸

O teórico pós-colonialista, Homi Bhabha, defini um espaço intermédio, que reside “no além” como auxiliador na reinscrita de nossa comunidade humana, histórica; conseqüentemente se torna o espaço de intervenção e acarreta o trabalho fronteiriço da cultura e a exigência de um encontro com o novo⁹. Essa trans regionalidade proporciona um *hibridismo cultural* que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta¹⁰. Logo, Edward Said, apresenta a perspectiva de obtenção de identidade das sociedades antigas e modernas como um modo negativo e apresenta a ideia de que

“um ateniense do século V a.C. se sentisse tão não bárbaro quanto se sentia positivamente ateniense. As fronteiras geográficas acompanham as sociais, étnicas e culturais de maneiras previsíveis. Mas o modo como alguém se sente não estrangeiro com frequência se baseia numa ideia muito pouco rigorosa do que existe lá fora, para além do território conhecido”.¹¹

A formação desta ideia do mundo “lá fora” feita pelo estrangeiro está interligada a circulação da cidade produtora de sua própria concepção, no caso da antiguidade, essa elaboração da formação de percepção da cidade-Estado de Atenas durante os séculos V e IV a.C. É oriunda da mobilidade de pessoas em festividades, trocas comerciais e, principalmente, no campo cultural como o teatro, fonte de ingresso de estrangeiros, mulheres, crianças, escravos e cidadão, filhos de pai e mãe ateniense.

Este espaço possuía uma capacidade para aproximadamente quinze mil pessoas, ou seja, apenas 5% de uma população de trezentas

⁸ SANTOS, M. *A natureza do espaço: Tempo, Razão e Emoção*. São Paulo, 2017, p. 104.

⁹ BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte, 1998, p. 27.

¹⁰ Ibidem, p. 22.

¹¹ SAID, E. W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo, 2007, p. 91.

e dez mil pessoas aproximadamente.¹² Isto, resulta na performance pública, onde uma forma de expressão cultural faz comentário sobre outra em aspectos importantes como vida familiar – incluindo ritos de passagem de nascimento, puberdade, casamento e morte¹³. Ou seja, os aspectos religiosos de cada sociedade fazem emergir a disparidade entre elas, devido a composição da identidade através dos ritos e dos cultos religiosos. De acordo com o antropólogo Marc Augé

“[...]vasta proporções para satisfazer principalmente, nos mercados, necessidades do intercâmbio econômico, e, enfim, centros mais ou menos monumentais, sejam eles religiosos ou políticos, constituídos por certos homens e que definem, em troca, um espaço e fronteiras além das quais outros homens se definem como outros em relação a outros centros e outros espaços.”¹⁴

Neste caso, a proporção da interação entre as territorialidades proporcionadas pelas trocas comerciais e as aberturas de fronteiras, faz-se com que as sociedades receptoras destes estrangeiros, não perca a sua identidade. Por mais que haja a possibilidade do *hibridismo cultural*¹⁵ é mister observar a definição de uma identidade por meio do espaço religioso como uma diferenciação entre os costumes locais e estrangeiros/ visitantes e receptores.

Por conseguinte, essa dicotomia entre os costumes, ritos e comportamentos sociais, nos leva a tecer a análise acerca da dramaturgia “*As Bacantes*” de Eurípides e a recepção e negação de Penteu ao deus Dioniso, fato este que nos refletir sobre o *hibridismo*

¹² MOERBECK, Guilherme. *Entre a religião e a política: Eurípides e a Guerra do Peloponeso*. Rio de Janeiro, p. 93.

¹³ RUSH, R. *Understanding Greek Tragic Theatre*. Abingdon, New York, 2016, p. 5.

¹⁴ AUGÉ, M. *Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, São Paulo, p.

¹⁵ BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte, 1998.

cultural, bem como a formação da identidade, pois o documento literário nos concede um esclarecimento dos aspectos das sociedades grega e macedônica, encenada por Eurípides.

Desta maneira a antropologia histórica, a partir do conceito do antropólogo Marc Augé, nos ajuda a compreender na nossa documentação os aspectos apresentados por este autor. *As Bacantes* é caracterizada como uma glória póstuma de Eurípides, foi representada pela primeira vez depois de 406 a.C. Portanto nesta encenação o dramaturgo apresenta as conexões entre as sociedades, as recepções e negações culturais e religiosas.

Nos versos 13 e 23 ocorre a apresentação de Dioniso

Chegado sou a esta terra tebana, eu, Dioniso, filho de Zeus, dado à luz pela crã de Cadmo, Sêmele, partejada pelo fogo do relâmpago. Minha forma divina pela de um mortal trocada, eis-me aqui, junto às fontes de Dirce, defronte às águas do Ismene [...].

Tendo deixado os campos preciosos da Lídia e da Frígia, e percorrido os altiplanos da Pérsia, dardejados pelo sol, as cidades muradas da Bácia e as paragens sinistras dos Medas, a Arábia feliz, toda a Ásia que orla o mar salgado com os altos muros de suas cidades repletas de Gregos misturados com os Bárbaros, venho a esta terra grega, mas só depois de fazer todos aqueles povos dançassem e de haver fundado os mistérios meus, para que divindade manifesta me torne os mortais. (Eurípides, *As Bacantes*: V. 13).

Nestes versos é possível percebermos as redes de conexões/*networks* que é proporcionada pelo Mediterrâneo que juntas as comunidades de gregos e não gregos se conectam, isto desemboca na mobilização de pessoas de um território para outro e concede a entrada de cultos gregos entre as comunidades nativas e vice-versa.¹⁶

¹⁶ VLASSOPOULOS. *GREEKS AND BARBARIANS*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, p. 85-87.

No entanto, a conexão/ *network* pode acarretar a concepção de *Glocalisation* ou localização¹⁷ que, nada mais é, do que um amalgama entre duas ou mais tradições culturais, no qual absorve as culturas, bens e ideias de outras sociedades e mistura com os costumes locais, elaborando o hibridismo cultural: “A criação de novas formas culturais que se fundem elementos de diferentes tradições culturais em uma nova mistura original.”¹⁸

Logo, por meio da localização pode emergir a polarização entre os costumes e gerar um conflito entre as sociedades como podemos ver na fala de Penteu, no seguinte verso,

Desta terra ausente, bem longe, ouvi falar de outros males que
caíram sobre esta cidade; que nossas mulheres abandonam
seus lares, correm pelos montes boscosos a venerar com
danças um tal de Dioniso, um novo deus. No meio dos tísos se
erguem, ao que dizem, crateras repletas de vinho. Por toda a
parte, em ermos lugares se entreguem ao prazer dos machos
[..].

(Eurípides, *As Bacantes*: V. 215).

O rei, Penteu, critica o deus Dioniso, pois está ligado à fecundidade, à natureza e as forças da terra, e era adorado através do ditirambo que não podia ser separado do culto dionísíaco, assim cantavam a canção do deus depois de embriagado pelo vinho.¹⁹

A frase “venerar com danças um tal de Dioniso, um novo deus” remete à um novo Dioniso que ingressa em Tebas, com a intenção de resgatar valores da natureza humana, ofuscado pela racionalidade, opressora do inconsciente. Desse modo, as mênades, ministras de

¹⁷ Conceito demonstrado pelo helenista Vlassopoulos. Ibid, ibidem, p. 235

¹⁸ “The creation of a new cultural forms which fuse elements from different cultural traditions in a new original mix”. VLASSOPOULOS, Kostas. *GREEKS AND BARBARIANS*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, p. 237. Tradução nossa.

¹⁹ OLIVEIRA, F. R; Geraldo, L. G. *Ditirambo: Culto e Louvor a Dioniso*. Revista Hêlade, vol. 2, n. 3, Dezembro 2016, p. 59-69.

Dioniso, entorno do ritual praticado por elas, havia a intenção de se afastar da vida comum e das atividades cotidianas, conseqüentemente, encontravam na natureza a ausência de controle da figura masculina, fator este que resulta na negação de Penteu, a Dioniso²⁰.

Com o consumo do vinho e o banquete, reclinados sob a *stibadeïon*, cama cerimonial em glória do deus Dioniso, espaço crucial para a celebração deste deus, emerge uma parte sugestiva para a composição do *tíaso* dionisíaco, a partir das mênades, que para o helenista, George Thomson, o *tíaso* era uma espécie de sociedade secreta que elaboravam rituais misteriosos para Dioniso contendo um rito mimético realizado por iniciados perante o público restrito, não iniciado, o qual precisava de um intérprete para compreender esse ritual, que possuía um caráter secreto e, ao mesmo tempo, aberto para ouvintes, assim essas características constituem uma dramatização rude acerca dos ritos e lendas.

Por outro lado, os significados miméticos contidos nessas celebrações eram compreendidos por poucos²¹, fator que, possivelmente, Penteu buscou a negação de Dioniso, pois a falta de compreensão e entendimento acerca do rito, contribuiu para a rejeição de Dioniso. Além disso, Eurípides ao propor um novo deus Dioniso, com alterações nas características dos períodos posteriores, de Atenas, na tentativa de demonstrar um deus transgressor das regras sociais e crítico socialmente e politicamente.

O trágico apresenta Penteu como um descontente devido a essas renovadas características de Dioniso – a novidade do

²⁰ SANCHEZ, B.T. *O sagrado n' AS BACANTES de Eurípides*. Revista Interfaces, nº 15, vol. 2. Julho- Dezembro, 2011, p. 185-195.

²¹ THOMSON, G. *Aeschylus and Athens: A study in the social origins of drama*. New York: press, Universal Library, 1968, p. 172-3.

deus Dioniso, não foi suficiente para a sua aceitação, principalmente, por saber que a crítica social iria recair sobre ele, desse modo, demonstra em sua fala que as novidades de Dioniso, remete às coisas perversas e inaceitáveis, e causador de males oriundo de terra distante.

Neste sentido os tebanos possuíam uma regra social dispare da Ática, isto nos leva a um questionamento sobre a significação do vinho e do comportamento das mulheres em Tebas, por exemplo, a mesma representatividade que o vinho tinha para a comunidade tebana, possui o mesmo sentido em Atenas?

Através da nossa documentação, certamente, Atenas utilizava o vinho de uma forma e Tebas de outra, porque através da interação e integração – adoção e adaptação de costumes, ideias, bens e tecnologia entre gregos e estrangeiros²²; ocorre o *hibrismo cultural* e o retrabalho ou a ressignificação de um costume diferente do outro, sendo algo comum, pois cada sociedade possui sua especificidade, a mudança e/ou a atribuição de significado de um costume importado, ocasionado pelo modo como cada sociedade enxerga o mundo.

“esse tipo de classificação rudimentar tem uma lógica própria, mas as regras da lógica pela qual uma samambaia verde numa sociedade simboliza a graça, e em outra é considerada maléfica, não são previsivelmente racionais, nem universais. Há sempre uma medida do puramente arbitrário no modo como são vistas as distinções entre as coisas. [...] isto vale sobretudo para coisas relativamente incomuns, como estrangeiros, mutantes ou comportamento ‘anormal’”.²³

Os ressignificados, não são algo previsivelmente racionais, nem universais como na definição de Said, porém a arbitrariedade é algo

²² VLASSOPOULOS, Kostas. *GREEKS AND BARBARIANS*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, p. 227.

²³ SAID, E. W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo, 2007, p. 90-91.

relativo aos incomuns, aos diferentes e àqueles que não seguem o cânone de um determinado comportamento social, por isto a importação de um costume acarreta em uma ressignificação ora, pois, a cultura do “outro” difere das tradições vividas, com isto, aproximar esse costume exótico à realidade de uma dada sociedade, os transforma em algo aceito para os modo de vida social, e com isto, a importação cultural é realizada com êxito.

Portanto a teatralidade expressa a ideia de ensinamento acerca do convívio em sociedade e conduzem à estrutura tanto de Atenas quanto de Tebas. Como, também possuía a tarefa de educar o cidadão, bem como demonstrar e denunciar a violência.²⁴ Segundo o Filósofo Ubaldo Puppi há duas óticas na situação trágica.

“ótica da personagem, que ignora a verdadeira causa ou causa remota da violência sofrida, e tudo o que consegue enxergar, o vê do ponto de vista do vencido; a ótica do autor, que denuncia ao público a violência institucional e a causa do infortúnio que, por sua vez, causa o ponto de vista do vencido. [...] Na íntegra: ‘situação de violência institucional, sofrida individualmente até as últimas consequências como denúncia.’²⁵

Com a diversidade do público presente no *theatron*/lugar onde assistiam aos espetáculo, transforma-se o debate acalorado, e restrito aos homens na assembleia, em um embate com uma grande parcela da população ateniense e estrangeiros e, certamente, através do entretenimento há uma representação social, que através da perspectiva de Bronislaw Baczko, seria uma deslocação da imaginação no campo discursivo, pois a associação entre imaginação e poder designa uma faculdade produtora de ilusões, sonhos e símbolos, desta

²⁴ Ver. PUGA, Dolores. *MAIS QUE UMA RELEITURA MITOLÓGICA: O TEATRO DE EURÍPIDES E ARISTÓFANES COMO INSTRUMENTO DE PODER*. XII Encontro da Associação Nacional de História. Seção Mato Grosso do Sul. 2014. p. 1-13; PUPPI, Ubaldo. *O trágico: Experiência e Conceito*. Trans/Form/Ação, São Paulo. 4: 41-50, 1981.

²⁵ PUPPI, Ubaldo. *O trágico: Experiência e Conceito*. Trans/Form/Ação, São Paulo. 4: 41-50, 1981.

maneira, os testemunhos e memória evocam uma explosão de imaginários sociais, sendo o imaginativo inserido nas mentalidades a partir da mitologia de um acontecimento que de modo nostálgico, enaltece ainda mais o simbolismo, isto desemboca nas funções múltiplas e complexas que competem ao imaginário na vida coletiva e no exercício do poder²⁶.

Sobretudo, com a alta do público na arena teatral os ouvintes eram engajarem nessas funções múltiplas e complexas elaborada pelo dramaturgo, devido às exigências sociais de Atenas e Tebas durante a produção e encenação da dramaturgia para transpassar suas visões de mundo com a realidade dos espectadores transformando-os em agentes ativos por meio do *theatron* como pontos que movem as pessoas a ação²⁷, assim como a percepção da problemática enaltecido pela tragédia através da consciência trágica²⁸.

Considerações Finais

A partir da leitura histórica de um texto(documento) como leitura de uma sociedade; construção de informação; leitura indiciaria e dialógica, proposta pelo prof. Meneses Ulpiano²⁹, podemos verificar na nossa documentação a partilha cultural e o modo como cada sociedade se comporta, bem como as críticas enaltecidas por Eurípidés, tendo em vista que a dramaturgia vai além do entretenimento, ela possui através do mito uma interligação com a realidade vivência tanto pelo

²⁶ BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. In. Leach, Edmund (et al). *Anthropos-homem*. Lisboa, Impresa Nacional/Casa da Moeda. 1985. p. 296-332.

²⁷ REHM, Rush. *The play of space: Spatial transformation in Greek tragedy*. Princeton: Princeton University Press, 2002, p. 27.

²⁸ VERNANT, JEAN-PIERRE e NAQUET VIDAL. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo, 2014, p. 20.

²⁹ MENESES, ULPIANO, T. B. *As Marcas da Leitura Histórica: Arte Grega nos Textos Antigo*. Revista de Crítica Genética n°7, São Paulo, março 1998, p. 69-82.

espectadores quanto pelo tragediógrafo.

Consequentemente, a abordagem dessa tragédia reflete o *hibridismo cultural* e a adoção e adaptação dos costumes conforme a realidade ou vivência de cada sociedade, assim como o seu modo de comportamento. Em outras encenações Eurípides apresenta a força, as ações e vozes das mulheres, com isto, ao demonstra a fala de Penteu acerca das mulheres que abandonam os lares e se entregam ao prazer, pode representar uma crítica ao modelo patriarcal da Macedônia, Tebas, entre outras sociedades.

Referências Bibliográficas.

Documento:

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Tradução e introdução de Eudoro de Souza. São Paulo, ed. Hedra, 2010.

Bibliografia:

AUGÉ, M. *Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP: ed. Papyrus, 2012.

BACZKO, B. *A imaginação social*. In. Leach, Edmund (et al). *Anthropos-homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda. 1985. p. 296-332.

BRAUDEL, F.. *O Mediterrâneo e o mundo Mediterrânico na época de Felipe II*. Vol. Lisboa, ed. Martins Fontes Ltda, 1983.

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte, ed. UFMG, 1998.

EASTERLING, Pat. (Editor). *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University press, 1997.

GALLEGO, J. *La asamblea, el teatro y el pensamiento de la decisión en la democracia ateniense*. Nova tellvs, 33/2, Enero-Junio de 2016, p. 13-54.

MOERBECK, Guilherme. *Entre a religião e a política: Eurípides e a guerra do Peloponeso*. Curitiba: ed. Prisma, 2017.

MENESES, ULPIANO, T. B. *As Marcas da Leitura Histórica: Arte Grega nos Textos Antigo*. Revista de Crítica Genética nº7, São Paulo, março 1998, p. 69-82.

OLIVEIRA, F. R; Geraldo, L. G. *Ditirambo: Culto e Louvor a Dioniso*. Revista Hélade, vol. 2, n. 3, Niterói, Dezembro 2016, p. 59-69.

PUGA, D. *As disputas políticas na arena do teatro ateniense: um estudo comparado das hetaireias de Eurípides e de Aristofanes*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Comprada, tese de doutorado, Rio de Janeiro, 2018.

PUPPI, U. *O trágico: Experiência e Conceito*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 4: 41-50, 1981.

REHM, Rush. *The Play of Space: Spation Transformation in Greek tragedy*. Princeton University Press, 2002.

_____. *Understanding Greek Tragic Theatre*. Abingdon, New York, Routledge Press, 2016.

SANTOS, M. *A natureza do espaço: Tempo, Razão e Emoção*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2017.

SAID, E. W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Ed. Companhia das letras, 2007.

VLASSOPOULOS, K. *GREEKS AND BARBARIANS*. Cambridge, New York: Cambridge Univrsity Press, 2013.

_____. *Unthinking the greek polis. Ancient Greek history beyond eurocentrism..* Cambridge, New York: Cambridge Univrsity Press, 2013.

VERNANT, JEAN-PIERRE e NAQUET VIDAL. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.

A DEMOCRACIA ATENIENSE NOS COMPÊNDIOS DO SÉCULO XIX: REFLEXÕES SOBRE A ESCRITA DA HISTÓRIA ANTIGA ESCOLAR

ATHENIAN DEMOCRACY IN 19TH CENTURY TEXTBOOKS: REFLECTIONS ON THE WRITING OF ANCIENT SCHOOL HISTORY

José Petrúcio de Farias Junior³⁰
Gizeli da Conceição Lima³¹

Artigo recebido em 10 de janeiro de 2023
Artigo aceito em 08 de fevereiro de 2023

Resumo: Esse artigo objetiva indagar os principais debates historiográficos acerca da democracia ateniense, presentes em compêndios do século XIX. Para isso, problematizaremos a escrita da história antiga escolar nos

³⁰ Licenciado e bacharel em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca - 2003), em Pedagogia pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ - 2012) e Letras-Inglês (UNIUBE - 2009). Mestre em História, na linha de pesquisa História e Cultura Política pela UNESP/Franca (2012), com estágio de pesquisa na Albert Ludwigs Universität Freiburg (2007), Doutor em História também pela UNESP/Franca, com período sanduíche na Freie Universität - Berlin (2011-2012). Pós-Doutor em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia (2018); lidera os grupos de pesquisa: Laboratório de História Antiga e Medieval (LABHAM/UFPI) e História e Culturas Religiosas (HISCURE/UFPI). Atua como professor de História Antiga e Medieval pela Universidade Federal do Piauí – Campus Senador Helvídio Nunes de Barros (CSHNB/UFPI) e como professor de História no Programa de Pós-Graduação em História do Brasil PPGHB/UFPI. ORCID: Contato: petruciojr@terra.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7631-0705>.

³¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí PPGHB/UFPI e desenvolve estudos na linha de pesquisa: História, Cidade, Memória e Trabalho. Tendo como orientador o Professor Doutor José Petrúcio de Farias Junior. Sua pesquisa está ancorada na área de História, História do Brasil, com ênfase em História Antiga e Ensino de História Antiga. Atua principalmente nos seguintes temas: Ensino de História antiga no Século XIX, Grécia, Roma, Ensino de História e Livros didáticos. É mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí - PPGHB/UFPI (2018-2020). Possui Graduação em História pela Universidade Federal do Piauí - CSHNB (2013-2017). Participa atualmente do Laboratório de História Antiga e Medieval - LABHAM/UFPI (2016-2022). Contato: gizellimagdcl@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4984-2124>.

compêndios de História Universal situados entre a Reforma Educacional de Couto Ferraz (1854) e de Leôncio de Carvalho (1878).

Palavras-chave: Democracia ateniense, historiografia oitocentista, narrativa histórica escolar, História Universal e escola secundária.

Abstract: This article aims to investigate the main historiographical debates about Athenian democracy, present in 19th century textbooks. For this, we will problematize the writing of ancient school history in Universal History textbooks located between the Educational Reform of Couto Ferraz (1854) and Leôncio de Carvalho (1878).

Keywords: Athenian democracy, 19th century historiography, school historical narrative, Universal History and secondary school.

INTRODUÇÃO

De acordo com Guarinello (2014), as sociedades antigas e suas culturas foram concebidas, até meados do séc. XX, sobretudo em manuais de ensino de história, como uma narrativa comprometida com a explicação genealógica dos Estados Modernos europeus, o que estimulava o estudo das chamadas 'civilizações antigas', integradas a um suposto processo de desenvolvimento civilizacional, no interior do qual Grécia e Roma tornaram-se uma espécie de paradigma à constituição da 'identidade cultural ocidental'.

Na esteira de tais reflexões, este estudo objetiva analisar os compêndios de História Universal de Justiniano Jose da Rocha (1860), Victor Duruy (1865) e Pedro Parley (1869), nos quais investigaremos como a democracia ateniense é interpretada, o que nos levará a refletir sobre a escrita da história escolar proposta para o ensino secundário no período imperial brasileiro e isso se faz necessário para podermos compreender o olhar desses pensadores sobre o cenário político do Império do Brasil, tendo em vista os silenciamentos existentes na narrativa

escolar, relacionados, a nosso ver, aos condicionantes do ambiente político-cultural de produção de tais narrativas.

Estudar as recepções do passado helênico clássico por esses autores permite-nos indagar a memória histórica fabricada, no século XIX, a partir dos manuais de ensino de História e suas relações com os projetos de poder do Império do Brasil. Partimos do pressuposto de que a atribuição de sentidos ao passado é uma necessidade humana, que resulta da carência de orientação temporal, como nos lembra Jörn Rüsen (2007), já que somos seres simbólicos e os sentidos que atribuímos ao passado impactam nossas ações no presente. Isso posto, nestes manuais, a autoridade do passado clássico constituía um importante componente para justificar ou referendar posicionamentos políticos no presente.

Douglas de Melo Altoé defende que os antigos ganham destaque para a constituição da história como ciência e para a compreensão dos problemas do presente a partir do século XIX, momento em que se configuram as “ciências da Antiguidade” na Europa. Para o autor, as obras de estudiosos da história da Grécia Antiga, como George Grote (1794-1871), Victor Duruy (1811-1894), Johann Gustav Droysen (1808-1884) e Ewald Friedrich Hertzberg (1725-1795) foram marcadas por discussões relacionadas à atualidade política da literatura clássica, principalmente no contexto do processo de constituição dos Estados nacionais bem como a questão da unidade político-cultural e das relações entre modos de dominação e suas consequências culturais (ALTOÉ, 2016).

Compreender as ‘leituras’ que os estudiosos do século XIX fizeram em relação à democracia ateniense ajuda-nos a compreender como as influências do ambiente político-cultural em que estavam inseridos contribuíram para construir um passado em diálogo com demandas de seu tempo. Em nosso caso, trata-se de uma oportunidade para analisar

as formas de 'domesticação' do passado pelos manuais de ensino de História.

Ao tratar do desenvolvimento de uma historiografia oitocentista que dialogou com os autores dos compêndios de História Universal, notamos uma abordagem interessada em justificar as configurações políticas presentes no cenário brasileiro, especialmente as instituições político-administrativas do Império do Brasil. Isso explica os esforços do governo imperial em criar órgãos de fiscalização e controle acerca das produções didáticas brasileiras (FARIAS JUNIOR, 2020, p. 45).

Nesse momento, a instrução pública secundária, direcionada predominantemente para a formação das elites, buscava inserir a recente nação brasileira no processo civilizacional idealizado pelas nações europeias, uma vez que:

[...] D. Pedro II e sua corte eram fundamentalmente europeus, logo a ideia de civilização pautava-se na cultura europeia que se identificava, por sua vez, com as experiências político-culturais da Grécia, particularmente da Roma Antiga. Também não podemos nos esquecer de que o Império do Brasil identificava-se com a Roma Imperial em muitos aspectos, entre os quais destacamos o caráter aristocrático da gestão pública, a presença da escravidão ou formas de patronato como base das relações interpessoais, a manutenção da unidade político-administrativa de um território imenso e plural, a emergência do cristianismo que se tornou religião oficial do Império bem como a legitimidade do poder autocrático do *dominus* que pode ter inspirado o poder moderador (FARIAS JUNIOR, 2020, p. 40-41).

No tocante à interpretação da 'democracia ateniense', o pensamento de Aristóteles foi valorizado pelos autores de compêndios oitocentistas, de forma a constituir-se como uma espécie de 'verdade histórica', já que proferida e sustentada por um autor da Antiguidade, o que dava a impressão de que o passado era transmitido e ensinado, segundo conceitos e categorias de pensamento consensuais da Antiguidade Clássica. Fica claro que a literatura clássica foi revisitada no século XIX, conforme objetivos e intencionalidades particulares dos

sujeitos envolvidos, grande parte deles sócios do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838, os quais possuíam significativa familiaridade com as historiografias francesa e anglo-americana (FARIAS JUNIOR & LIMA, 2019).

1. A DEMOCRACIA ATENIENSE EM COMPÊNDIOS DE HISTÓRIA UNIVERSAL

Justiniano José da Rocha, em seu *Compêndio de História Universal* (1860), dedica um capítulo ao estudo da democracia ateniense, a saber: *Athenas, Sólon e Pisistratidas*, no qual trata das formas de governo, legislação e organização das assembleias gregas, mas posiciona-se, assim como muitos escritores gregos antigos, como um crítico dessa forma de governo, como se observa a seguir:

[...] O poder é entregue aos archontes. A princípio vitalícios, já decennaes em 754, os archontes em 684 vêm reduzida a annual a sua authoridade. É que nas discórdias intestinas, a influência aristocrática vae pouco a pouco cedendo espaço para a democracia, e esta, vaga em suas afeições, inconstante em sua confiança repelle antes de tudo a diuturnidade do poder. [...] Solon organisa o poder de modo a assegurar a preponderancia da democracia trazendo a tyrannia ou a onnipotência dos demagogos. [...] o grande poder, todavia conserva-se inteiro nas mãos do povo, e comprehende-se com que facilidade nessas numerosas assembléas a habilidade de um orador, a influencia de um rico ambicioso tudo podem determinar, tanto mais quanto se sabe qual é a inércia dos bons, nos dias de lutas facciosas, quão facilmente se abstem elles dos encargos publicos. Os Pisistratidas, e melhor do que eles Pericles fez dessa condição da democracia um meio de absolutismo (ROCHA, 1860, p. 59-61).

Nota-se, neste fragmento, que o autor não desenvolve um ponto de vista simpático à democracia ateniense, porquanto sugere que, do período em que o poder era entregue aos arcontes ao estabelecimento da plena democracia, no qual se nota o esmaecimento da influência aristocrática, há um processo de degeneração política, porquanto a democracia vaga em suas afeições, inconstante em sua confiança repelle antes de tudo a diuturnidade do poder. Notadamente, Rocha

evidencia a vagueza, a insuficiente confiabilidade e a obscuridade dessa forma de governo, impulsionada a partir da reforma legislativa de Sólon. O autor sugere que tal regime político possibilitou a emergência de *τύραννος* e *δημαγωγός*, concebidos como sujeitos que manipulam a opinião pública, tendo em vista a vulnerabilidade das massas, já que os demagogos, ambiciosos em ocupar a proeminência pública, esforçam-se por viabilizar sua ascensão por meio da submissão ao desejo das massas (MOSSÉ, 1985, p. 44-5).

Ainda que Rocha (1860) tenha destacado que, numa democracia, o grande poder [...] *conserva-se inteiro nas mãos do povo, sugere-se, em seguida, a incapacidade do δῆμος ou da plebe em efetivamente exercer o κράτος*, isto é, em assumir uma postura propositiva e pró-ativa junto às instâncias de poder, perspectiva que contribuiria para desconstruir a tese de que cabe às camadas populares mais servir do que fazer política (MAGALHÃES, 1998, p. 116). A vulnerabilidade e passividade das camadas populares, empoderadas nas instituições democráticas, justificam a facilidade com que a habilidade de um orador e de um rico ambicioso tudo podem determinar. O *δῆμος*, ou a multidão reunida em Assembleia, é, em Rocha (1860), por natureza e definição, submissa, frágil, manipulável, de tal forma que o povo é mais facilmente seduzido por políticos ardilosos e perversos do que pelos bons, uma vez que nos dias de lutas facciosas, *quão facilmente se abstem eles (os bons) dos encargos publicos*. Não é difícil perceber que tal abordagem decorre de uma interpretação possível da *Política* de Aristóteles, para quem a democracia é uma forma de governo desviante:

Visto que o regime e o governo significam a mesma coisa, e o governo é algo soberano dentre as cidades, e necessário que o soberano seja um único, ou poucos, ou a maioria, quando um único, ou a minoria, ou a maioria governam para o interesse comum, e é necessário que esses sejam os regimes; mas quando eles são para o interesse particular, ou de um único, ou da

minoria, ou do povo, são desvios [...] Mas os desvios de finalidade dos regimes [...] são a tirania da monarquia, a oligarquia da aristocracia, e a democracia da república. Pois a tirania é uma monarquia voltada para o interesse do monarca, e a oligarquia para o dos ricos, enquanto a democracia está voltada para o interesse dos pobres, mas nenhum deles está voltado para o proveito comum (Aristóteles, *Política*, 1279b1).

Como se observa, a democracia é concebida como um desvio da *politeía* (que pode ser traduzido por 'cidadania', 'administração da cidade', 'constituição de uma cidade', 'forma de governo', 'regime democrático' ou 'república'). Esse vocábulo congrega elementos de todas as outras formas de governo, logo se trata de um termo genérico, mas que salienta a responsabilidade dos cidadãos pelo bem comum. Enquanto na democracia se constata um desequilíbrio de poder, na medida em que os mais pobres (camponeses, artesãos e comerciantes), que são maioria, impõem suas predileções ou inclinações aos notáveis (*γνώριμος*), numericamente inferiores, defende-se um sistema político mais equilibrado no tocante às demandas das diferentes categorias sociais, de modo que nem os pobres, nem os ricos prevaleçam uns sobre os outros e que nenhum deles tenha mais autoridade [...] *isso seria completo com a participação de todos no regime, da forma mais igualitária possível* (ARISTÓTELES, *Política*, IV, 1291b.30).

Contudo o filósofo estagirita nos adverte que não se deve tornar o povo soberano nem nas eleições dos cargos públicos nem nas prestações de contas (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1282a1), de tal forma que os melhores (*ἀριστοι*), os que se destacam por suas virtudes (*ἀρετή*), nobreza (*εὐγένεια*), riqueza (*πλοῦτος*) e educação (*παιδεία*³²) sejam os mais aptos a administrar a cidade em prol do bem comum e, em razão de seus méritos, determinantes para o acesso e o exercício da iniciativa política, tornem-se bons condutores do *δῆμος*, visto que *um povo*

³² Para Finley, *παιδεία* quer dizer 'formação' (equivale a *Bildung*, em alemão), o desenvolvimento das virtudes morais, do sentido de responsabilidade cívica, de identificação madura com a comunidade, suas tradições e valores (1973, p. 42).

democrático é aquele em que nasce, por natureza, uma categoria política capaz de obedecer e de governar conforme a lei que, por mérito, distribui as magistraturas aos ricos (ARISTÓTELES, Política, 1288a1). Fica claro que os 'melhores' cidadãos não são escolhidos apenas por suas virtudes, mas também por sua condição social (posses, riquezas), princípios essenciais do governo exercido por uma elite.

Sob essa ótica, a *δημοκρατία* não figura como afirmação do poder soberano do *δῆμος*, na condição de regime que consagra o exercício do poder político do povo, uma vez que, sob a perspectiva aristotélica, o poder não deve ser exercido por todos, mas por aqueles que exibem as virtudes necessárias para tal atividade (ARISTÓTELES, Política, III,1278a1). Ao contrário do que muitos pensam, na Antiguidade, *δημοκρατία* é um vocábulo usado por muitos escritores com forte reprovação, talvez, por isso, tal termo tenha desaparecido do vocabulário popular até o século XVIII. Para Finley, Aristóteles temia a democracia, tal como passou a ser desenhada de Clístenes a Péricles, em virtude de seu potencial em deteriorar-se em governo pelos interesses dos pobres (FINLEY, 1973, p. 23).

Diante da construção de argumentos que associam o *δῆμος*³³ à vulnerabilidade, à inabilidade, à incapacidade e, muitas vezes, à ausência de virtudes requeridas a um cidadão pró-ativo, a figura do *δημαγωγός* aparece, em tais narrativas, para designar grandes oradores, cidadãos influentes e geralmente pertencentes à aristocracia, que se deixam arrastar pela vontade do *δῆμος*, tornando-se subservientes a suas inclinações ou caprichos (LEITE; DEZOTTI, 2019, p. 92) ou imprimem suas próprias ambições, ludibriando os cidadãos, situações

³³ Lembremo-nos de que *δῆμος* é uma palavra polissêmica, na medida em que pode designar 'o povo como um todo' ou o 'corpo de cidadãos' ou 'as pessoas comuns', especialmente as categorias mais baixas.

que podem conduzir os atenienses à adoção de iniciativas nefastas e prejudiciais à coletividade.

A proximidade do pensamento de Aristóteles (séc. IV a.C) e de Justiniano José Rocha (1860, p. 85) é perceptível e se justifica pela alusão direta deste em relação ao filósofo. Assim, de modo semelhante a Aristóteles, Rocha argumenta que a vulnerabilidade das massas em relação à influência de um rico ambicioso, como os Psistrátidas e Péricles³⁴, fez dessa condição da democracia um meio de absolutismo, numa clara crítica à conduta passional das camadas populares na escolha de seus líderes e em negócios públicos, sobretudo em situações que exigem cautela, razão e estratégias.

Quanto à *História Universal Resumida para uso das escolas comuns dos Estados Unidos da América do Norte* de Pedro Parley (1869), traduzido para uso nas escolas do Império do Brasil pelo desembargador Lourenço José Ribeiro e editada pela Laemmert por volta de 1857, deve-se considerar que, assim como o compêndio de Justiniano José Rocha (1860), tal manual se insere num contexto de defesa da unidade político-administrativa do Império do Brasil, de neutralização da anarquia política decorrente do período regencial e de legitimação da monarquia brasileira pela implementação de escolas, como o Imperial Colégio Pedro II, em 1838, bem como os diversos liceus provinciais e de instituições como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), iniciativas afinadas à intensificação da centralização política brasileira em torno do imperador D. Pedro II.

³⁴ Na contramão do posicionamento de Justiniano José da Rocha, para Mossé (1985, p. 38), a estabilidade da democracia ateniense está relacionada à ampliação da participação política do *dêmos*, uma vez que as decisões políticas da pólis tornavam-se cada vez mais condizentes com as demandas dos cidadãos, de tal modo que, segundo Mossé, não há dúvida de que, na época de Péricles, a democracia ateniense se apresentava como uma construção harmoniosa e equilibrada (MOSSÉ, 1985, p. 40)

Esse ambiente político indubitavelmente marcou a escrita da história antiga escolar oitocentista, especialmente no arco cronológico em questão, por isso não é aconselhável dissociar as concepções e abordagens sobre a democracia ateniense das condições político-culturais de produção de tais narrativas escolares. Em Parley, foi possível identificar a menção à democracia apenas no trecho a seguir:

Lysandro entrou na cidade, aboliu a democracia e estabeleceu o governo de trinta chefes sparthanos, que foram chamados de trinta tyranos de Athenas. Assim terminou a Guerra do Peloponneso e com ella a prosperidade da Grécia, annos depois de começar 86 annos depois da batalha de Marathona, 404 annos antes de Jesus Christo (PARLEY, 1869, p. 159).

Nesse fragmento, o autor narra a entrada de Lisandro³⁵ na cidade de Atenas, o fim da democracia e o início do governo dos trinta tiranos - este governo oligárquico era composto por trinta magistrados e sucedeu a democracia ateniense ao final da Guerra do Peloponneso em 404 a. C. Podemos perceber que, mais uma vez, negligencia-se um estudo das instituições democráticas atenienses, suas dinâmicas de funcionamento e atribuições bem como a relação entre participação popular, cidadania e liberdade, sobretudo a partir de Efiltes e Péricles e seus projetos sociais voltados à ampliação da participação política dos cidadãos atenienses, na medida em que buscavam minimizar os critérios censitários vigentes desde Sólon. Parley, assim como Rocha, produz uma

³⁵ Lisandro foi o general Espartano (morto em 395 a.C.), que desafiou os atenienses durante a Guerra do Peloponneso e tomou Atenas em, 405 a.C. Alguns meses após a vitória da frota espartana sobre os atenienses, ele instalou em Atenas um regime oligárquico, reduziu o corpo cívico para apenas 3000 cidadãos e suprimiu os diferentes *misthoi* (uma espécie de gratificação concedida aos cidadãos para exercer funções públicas nas instituições atenienses; uma medida importante, diga-se de passagem, que permitia aos pobres participar na vida política da cidade, até de ascender a algumas magistraturas), como nos informa Mossé (1985, p. 39-42). Os trinta constituíram um governo que duraria oito meses, do final de 404 a. C até meados de 403 a. C (SOARES, 2009).

narrativa que evidencia as fragilidades dessa forma de governo, por isso a ênfase sobre os episódios que destacam a crise política das instituições democráticas atenienses, o que pressupõe a solidez de outras formas de governo, neste caso, a oligarquia espartana. Trata-se, no limite, de uma passagem voltada precipuamente para a análise e fixação do tema da derrota e da ruína de Atenas e da democracia ateniense.

A narrativa também nos permite deduzir a facilidade com que Lisandro teria destituído a democracia, o que denota, na concepção do autor, a debilidade das instituições democráticas de Atenas. Tal abordagem se torna mais emblemática se considerarmos que essa é a única referência do autor à democracia ateniense. É perceptível, nesse sentido, seu emprego estratégico, já que o autor noticia apenas o processo de colapso das instituições políticas atenienses em detrimento da vitória dos *trinta chefes sparthanos*, situação que culmina com a conquista dos macedônios, o que implica um processo gradual de perda de autonomia política das póleis.

De maneira tendenciosa, as narrativas históricas escolares desqualificam a democracia ateniense para demonstrar a solidez de regimes políticos conduzidos por uma aristocracia apta ao exercício do poder, tal como defende Aristóteles em *Política e Constituição de Atenas*, uma vez que, para o filósofo, o *δημος* é formado por uma maioria que nem sempre sabe o que é melhor para a cidade. Essa abordagem foi bastante difundida no século XIX e influenciou pensadores como Gustave Glotz, sintonizados com o posicionamento de Justiniano José da Rocha, Pedro Parley e também de Victor Duruy sobre essa forma de governo.

Por fim, no *Compêndio de História Universal*, de Victor Duruy (1865), traduzido pelo padre Francisco Bernardino de Souza, o autor designa

cinco capítulos para abordar a Grécia Antiga, nos quais apresenta, inicialmente, a geografia da Grécia, suas colônias, suas principais cidades-Estado, seus reis, seus heróis, suas principais guerras. No que se refere ao tema da democracia ateniense, Duruy, assim como Aristóteles, atribui o essencial da legislação democrática a Sólon e não a Clístenes, como podemos ver no trecho a seguir:

Em 594 confiarão-lhe o cuidado de reformar as leis e a constituição. Começou elle o pagamento das dívidas e pondo em liberdade os devedores, mas recusando a partilha das terras que exigião dos pobres, porque era seu fim abolir a aristocracia oppressora, sem contudo estabelecer uma democracia pura. Dividiu o povo em quatro classes segundo as riquezas de cada um. [...] O povo confirmava as leis, nomeava para os cargos, deliberava sobre os negócios do Estado, e constituía os tribunales nos julgamentos dos grandes processos. O areópago, composto de archontes que haviam terminado seu tempo, era o tribunal supremo para as causas capitales, velava sobre os costumes, sobre os magistrados e até podia prejudicar as decisões do povo. Era pois, esta constituição uma mistura de aristocracia e democracia, em que aos mais esclarecidos d'entre os cidadãos era reservada a gestão dos negócios públicos (DURUY, 1865. p. 40-41).

É evidente que Victor Duruy demonstra a afinidade de seu pensamento com os tratados políticos de Aristóteles, tal como descrito, por exemplo, na *Constituição de Atenas*, em que a emergência da legislação democrática ateniense tem início com Sólon, todavia o legislador, sob a ótica de Duruy, não teria abandonado os princípios aristocráticos na constituição desta forma de governo, em virtude da manutenção do *Areópago*, composto de arcontes que ainda desenvolviam a missão de velar sobre os costumes ancestrais, de observar as práticas religiosas e de vigiar a atuação dos magistrados, além de intervir em assuntos públicos capitais.

Duruy, ao afirmar que a reforma legislativa de Sólon era uma espécie de mistura de aristocracia com democracia, destaca o caráter aristocrático da democracia ateniense como um ideal. Ainda que, segundo Duruy, o *δημος* detivesse amplos poderes junto às instituições -

O povo confirmava as leis, nomeava para os cargos, deliberava sobre os negócios do Estado, e constituía os tribunais nos julgamentos dos grandes processos – ele sublinha, em seguida, a presença do Areópago, uma instituição que remonta à história política ateniense, entre os séculos IX e VI a.C, momento em que Atenas era governada por um regime aristocrático, mais precisamente por nove magistrados chamados arcontes, eleitos entre os *eupátridas* (nobres), 'os bem-nascidos', 'os filhos de bons pais'.

Os *eupátridas* eram responsáveis pelo cultivo de cereais, criação de gado e produção de vinho e de azeite, principais fontes de riqueza dos atenienses. Enfim, trata-se de uma fase política marcada pelo monopólio de famílias abastadas nas instâncias de poder, visto que somente os *eupátridas*, mais precisamente os *pentacosiomedimnos* e os cavaleiros, podiam compor o *Areópago* (CARDOSO, 1990, p.42). Conquanto consideremos que os séculos V e IV a.C permitiram significativa ampliação da participação política dos cidadãos atenienses, Duruy salienta que o *δημος*, a partir de Sólon, passou a ser categorizado por critérios censitários, exatamente como nos informa Aristóteles:

Considerava como pertencentes aos *Pentacosiomedimnios*, os que conseguiam de suas terras quinhentas medidas de azeite ou de grão. Os considerados como *Hippeis* (cavaleiros) eram os que conseguiam trezentas medidas, ou como dizem alguns, os que podiam manter um cavalo [...] Os que figuravam na hierarquia dos *Zeugitai* colhiam duzentas medidas de azeite ou trigo, sendo os demais, considerados *Thetas*, não podendo ser eleitos para nenhum cargo (ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, VII).

Tal categorização social perdurou até meados do século V, momento em que as diferenças de direitos entre os estratos atenuaram-se. Por exemplo, a partir de 457, os *zêugitas* passam a ascender ao arcontado e os mais abastados passam a suportar o peso das contribuições fiscais e militares (MOSSÉ, 1985, p. 35). Quais as implicações

em conceber os cidadãos atenienses a partir de critérios censitários? Para Vidal-Naquet (2002, p. 176), pela primeira vez, estabelecia-se uma divisão fundamentada na riqueza individual, resultante da capacidade de produção dos cidadãos, e não mais no nascimento. Sólon permanece no quadro de uma sociedade agrária, organizada por critérios censitários, mas rompe com o princípio de uma sociedade nobiliária, abordagem que corresponde aos preceitos políticos que se pretendia propalar no Império do Brasil, especialmente no tocante à função social das elites brasileiras na economia imperial. Não nos esqueçamos de que o tradutor do compêndio de Duruy enfatizou, do original, conteúdos que se ajustassem ao ambiente político-cultural brasileiro, o que justifica não só a ênfase em determinadas informações históricas, mas também a supressão de capítulos, parágrafos e ideias na versão em língua portuguesa (BITENCOURT, 2008, p. 123-124).

Por fim, Duruy justifica que esse regime político que chamamos de 'democracia ateniense' é também aristocrático, dado que *aos mais esclarecidos d'entre os cidadãos era reservada a gestão dos negócios públicos*, o que justificaria a manutenção de uma instituição seletiva como o Areópado entre as demais instituições políticas. Em linhas gerais, nota-se que, assim como Aristóteles e grande parte dos escritores da Antiguidade, há significativa desaprovação de um governo estritamente popular. Dois eram os principais argumentos que legitimavam esse posicionamento: primeiro, a 'promoção da incompetência', em decorrência da escolha por sorteio, que permitia que pessoas sem aptidão ocupassem cargos públicos; e segundo, a já mencionada condução passional das camadas populares vulneráveis às estratégias persuasivas de tiranos e demagogos. Mossé, ao contrário, adverte-nos para o fato de que, sob a ótica dos atenienses, *a designação por sorteio era um sistema mais democrático do que a eleição, em que o fator pessoal e a influência social entrevam em jogo* (1985, p. 32)

Tanto os antigos quanto os modernos, porém, concordam que a democracia seja a mais conhecida e a melhor forma de governo que se possa imaginar, conquanto a forma extrema como foi implementada, sobretudo de Clístenes a Péricles, na prática, não funcione satisfatoriamente. Diante de tais usos do passado, o historiador Pedro Paulo A. Funari nos adverte que:

Os livros didáticos, muitas vezes, adotam uma visão herdeira dos ideais aristocráticos das elites europeias e brasileiras, apresentando o 'milagre grego' como prova da superioridade de uns poucos e a inferioridade de muitos. Os modelos interpretativos correntes são normativos e holísticos, como se houvesse uma única cultura grega ou romana (aquela da elite), cujos preceitos seriam forjados pela aristocracia e aceitos pelas massas antigas (FUNARI, 2005, p. 228)

Funari evidencia que a abordagem historiográfica que se dissemina na escrita da história antiga escolar, em geral, ambiciona, a partir da literatura clássica, reiterar desigualdades sociais no presente ao reforçar teorias elitistas em tempos modernos, o que também resulta numa leitura pouco crítica da historiografia antiga. Em tais manuais de ensino de História, desaparecem os conflitos sociais, os movimentos de resistência, as contestações aos projetos de poder impostos pela aristocracia, com a finalidade de silenciar o protagonismo das camadas populares. Propaga-se, com isso, um modelo interpretativo que objetiva, a partir da autoridade do passado, fundamentar projetos e ações políticos no presente. Em síntese, *misturam-se contextos antigos e modernos, como se houvesse essências inefáveis que permitissem afirmar, por exemplo, que a democracia existiu na Antiguidade e no mundo contemporâneo* (FUNARI, 2005, p. 229).

Todavia, de forma distinta de Justiniano José da Rocha, Victor Duruy confere a Sólon uma postura combativa em relação à *aristocracia opressora*. Esta é, a nosso ver, uma advertência importante aos jovens estudantes das escolas secundárias, aspirantes a cargos públicos civis e

militares no Segundo Reinado do Império do Brasil, uma vez que o estudo do passado era concebido como um reduto de lições ao presente:

Para os leitores de tais manuais, há a percepção de que a história ensina [...] Este ensinamento induz o leitor a portar-se de acordo com tais princípios ou valores, abstratamente apreendidos, a fim de utilizá-los como fundamento para as ações. Em outros termos, essa percepção sobre o passado dava sentido a uma história que tinha a pretensão de ser universal, já que, por meio de casos particulares ou episódicos, o leitor apreenderia regras gerais de *validade atemporal* (RÜSEN, 2010, p. 52) úteis à vida prática atual [...] Tais narrativas escolares sugerem que, ao olhar para o passado, sob a ótica da *História Magistrae Vitae*, é possível apreender experiências exemplares ou úteis ao presente. (FARIAS JUNIOR, 2020, p.78)

Sob esta perspectiva, interessava a Duruy não caracterizar as instituições democráticas atenienses com ênfase à ampliação da participação política dos cidadãos, mas salientar a relevância da atuação de *grandes homens* (DURUY, 1865, p. 44), como se observa abaixo:

N'essa luta (guerras médicas) fôra Athenas admiravelmente bem servida pelos grandes homens que sem interrupção succedêrão-se á testa de seus exercitos ou de sua administração: Milciades, o heróe de Marathona; Themistocles, que tantas vezes une a astucia á coragem; Aristides, mais justo, mais recto, e que presta serviços a Athenas tanto por sua virtudes como por seu valor [...] Cimon, filho de Milciades, e maior que seu pai, heróe que só teve um unico pensamento, o de unir fraternalmente as cidades gregas, e perseguir desapiadamente os Persas para n'elles vingaro incendio de Athenas e seus templos. A esses personagens illustres convem associar o povo, muita vez mobil, ingrato e violento, porém que expiou erros e crimes por seu entusiasmo por tudo quanto era bello e grande, pelos primores de obra que inspirou, pelos artistas e poetas que produzio (DURUY, 1865, p. 45-46)

Reflitamos inicialmente sobre quem são os grandes homens para Duruy. Primeiramente, os que estão comprometidos com os exércitos (os generais, estrategos) e com a administração da pólis, ou seja, homens dispostos a defender sua comunidade política contra ameaças externas e a promover a manutenção da ordem social vigente. Para isso, precisavam reunir virtudes, tais como: astucia e coragem, além de

manifestar uma conduta moral exemplar: *justo, recto*.

Quanto ao povo, há ressalvas: *muita vez mobil, ingrato e violento, ainda que sejam importantes para a vigilância e controle dos mais esclarecidos d'entre os cidadãos* (a aristocracia) no poder e, inspirados por tudo quanto era *bello e grande*, geram artistas e poetas. Não é difícil perceber que Duruy advoga pela presença da aristocracia em cargos públicos de liderança, alta complexidade ou estratégicos do ponto de vista político-militar.

Outro personagem destacado, Péricles, corrobora com nossa interpretação: *Merece Pericles um lugar á parte n'essa lista de honra [...] Adquiro na cidade, pela dignidade de sua vida e serviços, uma influencia soberana, e d'ella servio-se para conter as paixões más do povo e desenvolver as boas*. Como se nota, embora o povo não fosse completamente desvalorizado e desautorizado à participação nas instâncias de poder, compreende-se que as massas devem ser conduzidas por sujeitos cuja *dignidade e serviços* demonstram sua competência para o exercício das magistraturas. A caracterização de um mal governante é exemplificada pelo sucessor de Péricles, Cleonte:

[...] uma peste cruel ceifou a população aglomerada em Athenas. O próprio Pericles foi victima do flagello, *εδημαγωγός*, incapazes de assenhorearem a multidão, tomárão o lugar do único homem capaz de dirigil-a (429). Cleonte, o novo favorito da multidão, deixou livre curso ás paixões populares, e em 427, depois da revolta de Mitylene, vio-se um povo condemnar á morte um outro (DURUY, 1865, p. 47).

Duruy sustenta que a democracia foi assaltada por demagogos, como Cleonte, que, para legitimar-se no poder, submete-se às vicissitudes da irracionalidade das paixões populares. Um traço fundamental da figura do demagogo, à luz de Aristóteles e Tucídides, consiste em afirmar que suas proposições políticas derivam em geral da volubilidade do querer momentâneo da multidão, ou seja, as decisões políticas da pólis passam a ser conduzidas por atos arbitrários, muitos dos quais afrontosos à lei escrita (ARISTÓTELES, Política, 1292 a5). Duruy

demonstra como tal escolha implicou na fragilidade político-militar de Atenas, especialmente em relação a seus enfrentamentos com Esparta e seus aliados, situação que aprofundou a crise ateniense até sua derrota pelos espartanos em 404:

Essa derrota foi seguida em 404 da tomada de Athenas, cujas muralhas foram destruídas, reduzidas a marinha a doze galeras, e entregue o governo a uma oligarquia de trinta *tyrannos*, que entregaram-se a todos os excessos [...] Mas Thrasybulo, que fora desterrado, pôz-se à testa de um punhado de descontentes, bateu o exército dos *tyrannos*, restabeleceu a antiga constituição, proclamou uma amnistia, que foi religiosamente observada (403). Quatro anos depois bebia Sócrates a cicuta: é uma das vítimas mais ilustres da superstição e da intolerância (399). (DURUY, 1865, p. 49)

Interessa-nos destacar que, após a instalação de uma *oligarchia* de trinta *tyrannos*, Trasíbulo (480-388 a.C) restituiu a antiga constituição, isto é, a democracia aos atenienses, mas o resultado de um governo em que o povo é soberano, mais uma vez, resultou em fracasso, haja vista a condenação de Sócrates por cidadãos intolerantes e supersticiosos. Duruy não diz explicitamente, neste fragmento, todavia há uma crítica às decisões políticas adotadas por aqueles que não estão aptos a assumir o governo da cidade, ou seja, o 'povo', *lato sensu*. Além disso, Duruy se refere às práticas religiosas helênicas como superstição e não como religião, numa clara desvalorização da cultura religiosa helênica frente ao cristianismo, distinção que se tornará mais nítida nos capítulos sobre o Império Romano deste compêndio (FARIAS JUNIOR, 2020, p. 57-82).

Enfim, há uma tentativa de mostrar quão prejudicial pode ser um regime político conduzido pelo *δημος* indistintamente e por um grupo que adota práticas religiosas desviantes ou errantes em relação ao cristianismo, abordagem que se torna inteligível quando consideramos a cultura religiosa da época em que o autor está inserido: tanto na França do século XIX, onde originalmente o texto foi produzido, quanto no Brasil oitocentista, onde a narrativa foi produzida e divulgada em ambientes escolares. Sob nossa perspectiva, tal abordagem configura-se como uma lição que deve ser

aprendida do passado pelos jovens nas escolas secundárias brasileiras, leitores de tais compêndios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reconhecemos que a escrita da narrativa escolar não é neutra. Ela é uma interpretação do passado elaborada em função de interesses e objetivos, conectados com demandas do presente; além disso, ela é escrita para determinado tipo de público, o que também implica considerar as pretensões do autor em relação aos destinatários da narrativa. Assim, estes compêndios apresentam um esquema narrativo que reforça a visão de um equilíbrio social como condição para a ordem e o 'progresso' civilizacional frente à ameaça da anarquia e do despotismo.

A partir do enredo dessas obras, é possível perceber a inclinação dos autores por legar lições aos jovens a partir da exemplaridade do passado, tal como informada pelos programas de ensino da instrução pública secundária no Segundo Reinado (ALTOÉ, 2016). Assim, por meio desta análise, direcionada às abordagens da democracia ateniense, notamos a necessidade desses autores em justificar determinados valores político-culturais e religiosos do presente a partir da autoridade do passado, como nos ensina Selva Guimarães e Farias Junior:

[...] o fortalecimento do processo de escolarização e o fomento à produção de materiais didáticos a partir de 1850, em particular no âmbito do ensino de História voltado às escolas secundárias, cumprem o papel de disseminar um ideal de nação e de cidadão, na medida em que fomenta, por meio da escrita histórica escolar, um conjunto de formas de agir e pensar que estimula a cooperação dos indivíduos e a sensação de pertencimento a uma comunidade política específica, ainda que inspirada na ideia de nação europeia. Assim, a autoridade do passado, mais precisamente de conteúdos de História Antiga em manuais de História Universal oitocentistas, responsabilizava-se pela validação de experiências político-culturais úteis à fundamentação de uma ordem social e à integração do império do Brasil aos padrões de civilização cristã europeia (FARIAS JUNIOR; GUIMARÃES, 2020, p.834)

Devemos levar em conta, portanto, as intencionalidades subjacentes à estruturação dos currículos para a instrução pública secundária brasileira, na qual a História figurava como 'matéria' escolar obrigatória a partir da primeira metade do século XIX com a criação, em 1837, do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro. A ênfase dos estudos clássicos nos programas de ensino cancelados pelos ministros imperiais nos leva a perceber que a tradição clássica no Brasil oitocentista não é uma simples emulação do passado, ela é uma perspectiva que os homens do presente pretendiam adotar e desenvolver para fundamentar seu próprio campo de experiências político- culturais. Em outras palavras, os homens extraem do passado o que lhes parece útil para ser abordado, procedimento que implica em silenciamentos.

Esperamos que nossos estudos, desenvolvidos no âmbito do Laboratório de História Antiga e Medieval (LABHAM/UFPI) e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil (PPGHB/ UFPI) tenham contribuído para fomentar o debate sobre a escrita da história antiga escolar oitocentista, o que nos permite ampliar a compreensão dos nexos entre política, educação e cultura no Brasil Império.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

DURUY, Victor. **História Universal**. Traduzida pelo cônego Francisco Bernardino de Souza, professor do Imperial Colégio de Pedro II. 2 Ed. Rio de Janeiro. D. L. Garnier Editor, 1865.

PARLEY. Pedro. **História Universal Resumida**. Traduzida pelo Desembargador Lourenço Jose Ribeiro e adaptada para o ensino das escolas públicas da corte e município do Rio de Janeiro e Muitas Instituições do Império. Rio de Janeiro. 1869.

ROCHA, Justiniano Jose da. **Compêndio de história Universal: História Antiga**. V. 01. Rio de Janeiro. 1860.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTOÉ, Douglas de Melo. A escrita da história da Antiguidade no Brasil oitocentista: um estudo do Compêndio de História Universal (1860), de Justiniano José da Rocha. **Dissertação** (Mestrado em História), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

ARISTÓTELES, **Constituição de Atenas**. Tradução de Francisco Murari Pires. Ed. Bilingue, São Paulo: Editora Hucitec, 1995.

_____. **Política**. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. SP: Edipro, 2019.

BITENCOURT, Circe. Autores e editores de compêndios e livros de leitura (1810-1910). **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.30, n.3, p. 475-491, set/dez. 2004.

_____. **Livro didático saber escolar (1810-1910)**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

BURCKHARDT, Jacob. **Reflexões sobre a História**. Tradução Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **A cidade-Estado Antiga**. SP: Ática, 1990.

CORDEIRO, Ana Sofia Dias. Cidadania, democracia e sociedade de comunicação. **Dissertação**, Universidade da Beira Interior curso de Ciências Sociais e Humanas. Covilhã, outubro de 2012.

COULAGENS, Fustel de. **A cidade Antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

FARIAS JÚNIOR, José Petrúcio de; LIMA, Gizeli da Conceição. **O ensino de História Antiga no século XIX: reflexões sobre os compêndios didáticos de História oitocentistas como fonte de pesquisa Histórica**. In: CERQUEIRA, Maria Dalva Fontenele; FARIAS JÚNIOR, José Petrúcio de; LIMA, Gizeli da Conceição (Orgs). História, educação e ensino no Brasil: entrelaçando saberes. Teresina: EDUFPI, 2019. p. 89-111.

_____; LIMA, G. C. Hannah Arendt e a Antiguidade Clássica: reflexões sobre o uso da concepção de liberdade em Aristóteles. **Revista Antíteses**, v. 13, p. 425-446, 2020.

_____. **História Antiga: abordagens, trajetórias e metodologias de ensino**. Uberlândia: Navegando, 2020.

_____. SELVA, G. Manuais de ensino de História oitocentistas: reflexões sobre o cristianismo na história escolar no Império do Brasil. **Revista Cadernos de História da Educação**, v. 20, n.03, 2020.

FINLEY, M. I. **Democracia Antiga e Moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. A história antiga e os livros didáticos. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (Org.). **Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média**. Estudos em homenagem ao professor Daniel Valle Ribeiro. I CIEAM – VII CEAM. SP: Editora Solis, 2005.

GLOTS, Gustave. **A cidade Grega**. Rio de Janeiro: DIFEL difusão editorial S.A. 1980.

GUARINELLO, N. L. Ensaio sobre História Antiga. **Tese** apresentada para o concurso de livre docência na área de História Antiga, Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas. 2014.

JONES, Peter V. **O Mundo de Atenas: Uma Introdução à cultura clássica Ateniense**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SOARES, Fábio Augusto Morales. A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e as políticas dos discursos de Lísias. **Dissertação** (Mestrado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2009.

MAGALHÃES, Luiz Otávio. Cidadania e participação política popular na democracia ateniense. In: MARTINS, Ismênia de lima; MOTTA, Rodrigo Patto Sá; IOKOI, Zilda Gricoli. **História e Cidadania**. SP: Humanitas, 1998.

MOSSÉ, Claude. **As Instituições Gregas**. Lisboa-Portugal: edições 70, 1985.

SANTOS, Evandro dos. Entre antigos e modernos: escrita da história e lições morais no Brasil do século XIX. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 25, n. 47, p.253-278, julho 2018.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os gregos, os historiadores, a democracia, o grande desvio**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Cia das letras, 2002. 354p.

TECENDO A UNIDADE POLÍADE: UMA REFLEXÃO ACERCA DAS GRANDES PANATENÉIAS (411 A.C.) HAVING POLYAD UNITY: A REFLECTION ON THE GREAT PANATHENEIAS (411 B.C.)

Marina Outeiro³⁶

Artigo recebido em 30 de junho de 2023
Artigo aceito em 26 de março de 2024

Resumo: Tencionamos propor uma reflexão acerca das possíveis formas de participação feminina na festividade cívico religiosa, as Grandes Panatenéias, realizadas em Atenas durante o século V a.C., mediante o arcabouço teórico da História Política e dos pressupostos advindos da perspectiva da cultura política.

Palavras-chave: grandes panatenéias; mulheres; tecelagem; cultura política

Abstract: This article endeavours to propose a reflection about the possible forms of female participation in the religious civic celebration, the Great Panathenias, held in Athens during the 5th century BC, through the theoretical framework of Political History and the presuppositions derived from the perspective of political culture.

Keywords: great panathenias; women; weaving; political culture

1. Questões preliminares:

Propomos uma reflexão acerca da participação feminina em um dos festivais cívicos religiosos mais significativos do calendário ateniense do século V a.C., as Grande Panatenéias. Celebrada pela comunidade ática a cada quatro anos, foi uma suntuosa festividade destinada a

³⁶ Doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ). Orcid (<https://orcid.org/0000-0003-4965-792X>).

comemorar o aniversário da protetora da Ática e patrona de Atenas, a deusa Palas Atenas.

Os atenienses possuíam diversos festivais e sacrifícios mensal e anualmente, mas quando se tratava de um festejo cívico, mesmo as funções políticas eram momentaneamente suspensas em nome dos “acontecimentos religiosos e alguns dos mais importantes festivais da cidade envolviam todos os membros da população, tanto escravos como homens livres, cidadãos e *métoikos* (metecos)” (JONES, 1997, p.119).

Por ocasião das Grande Panatenéias a comunidade ática presenteava a imagem devocional de Palas Atena com um belíssimo peplos (πέπλος³⁷) confeccionado por jovens bem-nascidas.

Por certo, a produção têxtil era fundamental em todos os níveis da existência, pois além das necessidades diárias de vestimenta, eram confeccionados os itens relacionados à cama e móveis decorativos, assim como bolsas, eram materiais domésticos comuns. Em diversas poleis, havia um expressivo comércio de tecidos, sendo Atenas uma exceção quando “não parece ter sido uma comerciante têxtil particularmente ativa. Parece que o foco da produção têxtil em Atenas, atendia necessidades domésticas e rituais” (GILBY, 2021, p.189).

Assim, nosso questionamento: confeccionando o peplos cerimonial da imagem de Palas Atenas e atuando nos rituais das Grande Panatenéias, estariam as mulheres participando, ainda que de forma indireta, desse importante evento da vida política da polis?

Ao longo do século V a.C., em Atenas, se consolida gradualmente um tipo inédito de Estado manifesto em uma estrutura social ordenada –

³⁷Conforme o Dicionário Grego-Português (v. 4, p.56) “peplo *vestimenta feminina que se colocava sobre outras roupas e que envolvia o corpo inteiro; vestimenta bordada que adornava a estátua de Atena para as procissões das Panatenéias*”.

a polis, que segundo Neyde Thelm, foi simultaneamente “uma unidade política, jurídica, religiosa, cultural, territorial e residencial”, e um tipo de Estado “a pólis era uma sociedade politicamente organizada, possuindo um território cívico, uma população, uma Constituição e uma cultura específica, a helênica” (THELM, 1988, p. 33).

Acerca da condição feminina na dinâmica da sociedade ateniense, se considera extremamente loquaz a passagem alusiva à dignidade das mulheres, do discurso fúnebre pronunciado em 431 a.C. por Péricles (ca. 495-2 a.C. – 429 a.C.) que aconselhou as atenienses a manterem se “grande também será a glória daquelas de quem menos se falar, seja pelas virtudes, seja pelos defeitos” (TUCÍDIDES, 45, II). Com essas palavras, o estrategista reforçava o comportamento adequado às mulheres – a observação da modéstia e do silêncio –, amplamente difundido na sociedade ateniense.

Para refletir sobre uma possível participação política feminina sociedade ateniense, buscamos amparo da História Política e nos pressupostos advindos da noção de cultura política. Entendida como um conjunto de percepções, valores, e visões de mundo que uma determinada sociedade desenvolve na conjuntura de uma longa duração.

A cultura política se manifesta através de práticas políticas e se estabelece mediante uma ampla zona de contato entre o político e o cultural, conforme assinala Jean-François Sirinelli “a cultura política é, por sua vez, uma espécie de código e um conjunto de referentes formalizados no seio de um partido ou de modo mais amplamente difundido, no seio de uma família ou tradição política” (SIRINELLI, 1993, p.30).

Enquanto instrumental da História Política, se configura como uma perspectiva adaptável as congruências dos acontecimentos e as

atitudes dos indivíduos e dos grupos, cujos objetivos, ela define. Privilegiar o estudo das culturas políticas, implica na “confirmação e transmissão dessas culturas políticas, em efeito, o passado «revisitado» através da memória culta ou ressurgido através do prisma deformante da memória coletiva” (SIRINELLI, 1993, p.32).

Sob o prisma da cultura política, se torna possível conferir visibilidade a coletividade dos atores sociais e identificar fenômenos sociais e políticos resultantes de suas ações, mormente, o emprego de uma análise que considere estes entes enquanto conjuntos estruturados e permanentes, conforme registra François-Xavier Guerra³⁸.

Pressupondo que a participação feminina na esfera política ateniense, estivesse relacionada aos ritos desempenhados nas Grandes Panatenéias, entendemos ser fundamental compreender as práticas da tecelagem. Desse modo, tomaremos a comédia *Lisístrata* (411 a.C.), como ponto de partida para estudar a realidade ateniense, considerando especialmente, as passagens alusivas ao papel social das mulheres, tecelagem e política.

2. A democracia ateniense

Nos anos iniciais do século VI a.C., a vida política ateniense sofreu uma profunda mudança, iniciada com as diligências propostas por Clístenes, da família dos Alcmeônidas, como reação aos avanços de seu principal opositor, Iságoras – que, à época, ocupava o cargo de arconte. Abertamente favorável aos interesses da aristocracia e orientado pelos princípios solonianos e pisistráticos, Iságoras pretendia restringir

³⁸ “Essas características são precisamente as que definem os atores políticos coletivos reais. Esses conjuntos são justamente um grupo que está estruturado por vínculos estáveis de um certo tipo, possuem suas próprias formas de autoridade e de legitimidade, suas regras de funcionamento interno, seus lugares e formas de sociabilidade; valores, imaginários, linguagens e comportamentos que são próprios; a consciência de um pertencimento comum com uma história e memória coletivas – sejam reais ou construídas – (GUERRA, 1993, p. 236).

participação das massas nos assuntos públicos de modo a garantir o poder aos seus partidários.

Diante da sólida coterie organizada por seu rival, Clístenes buscou apoio no grupo que seria diretamente afetado pelo projeto político oligarca de Iságoras – os homens comuns do campo e da cidade – na manobra que, posteriormente, Heródoto definiria como a tomada do “o povo como seu aliado” (*His.* 5, 66). Em assembleia, Clístenes propôs a divisão das aldeias que compunham a zona rural da Ática em dez tribos – rompendo os antigos laços de parentesco e subordinação, que prendiam os camponeses a autoridade dos grandes proprietários. De acordo com Chester Starr, “Clístenes procurou obter apoio popular por meio da assembleia, e, o que é igualmente importante, a massa de cidadãos atenienses desenvolveu uma consciência política suficiente para capacitá-los ao exercício de suas novas responsabilidades” (STARR, 2005, p. 28).

Nos anos seguintes as reformas clistenianas (ca. 508-07 a.C.), a assembleia conquistou maior protagonismo na vida política de Atenas, a medida em que as principais questões da polis passaram a ser submetidas ao debate e arbítrio dos cidadãos nela reunidos. Em termos materiais, a intensificação da vida política, trouxe a necessidade de reformular o espaço urbano – especialmente a ágora – em decorrência do maior uso dos edifícios cívicos³⁹.

Enquanto forma de autogoverno, o modelo político de inspiração clisteniana, se orientava pelo princípio da isonomia ao assegurar a igualdade de todos perante a lei e, assim, viabilizando a participação

³⁹ “[...] a Câmara do Conselho (*bouleutérion*), para o conselho do comitê diretor (*boulē*) da assembleia (*ekkēlsía*), o Tribunal (*Éliaia*), ao qual eram feitos os apelos, um edifício com colunas (o Pórtico do Rei) para o funcionário da cidade (*árkhon rei*) cuja principal função era a justiça [...] Uma prisão (*desmotérion*) para os que deviam à cidade e os que estavam à espera de julgamento foi erguida, em meados do século V, ao lado da estrada que levava para sudoeste desde a *agorá* até a Pnix” (JONES, 1997, p. 84).

direta do cidadão. Todavia, Mossé afirma que “Clístenes não criou a democracia ateniense, mas as condições que permitiriam seu nascimento, tornando os cidadãos semelhantes perante a lei, lei que a partir de então, seria uma expressão da vontade do demos” (MOSSÉ, 1971, p.23). Em entendimento semelhante Josiah Ober, sustenta que “a democracia passa a existir a partir da capacidade do demos de agir como um agente histórico coletivo. Em Atenas, isso aconteceu quando ‘eu, o povo’ fez algo importante, cercando um rei espartano por três dias na acrópole ateniense” (OBER In RAAFLAUB, 2007, p.84).

Desde a sua instituição, o autogoverno isonômico de Atenas – impulsionado pelas ações de Clístenes e concretizado pela união das massas rurais e urbanas da Ática – conviveu com a sombra do regime que sucedeu. Especialmente saudosos dele, eram os membros da aristocracia fundiária e, portanto, os principais detratores da nova organização política, por estarem convencidos de que se tratava do governo de pessoas inferiores sobre seus superiores.

Conquanto as críticas internas, nas primeiras décadas do século V a.C., o modelo de organização popular dos atenienses, foi posto à prova, com a expansão do Império Persa em direção ao Mar Egeu. Embora em 490 a.C., as hostes atenienses tivessem atuado decisivamente para a vitória grega em Maratona, ao longo dessa década a “política ateniense ficou nas mãos das grandes famílias e que, embora respeitando as formas constitucionais, continuaram a se autodestruir em meio a querelas inúteis” (MOSSÉ, 1971, p.26).

Malgrado as disputas políticas entre os segmentos aristocráticos, o governo de orientação popular aprofundava suas raízes na polis dos atenienses – cada vez mais afeitos ao uso e a autoridade da assembleia.

Nos anos seguintes, a instituição inaugurou uso do sistema do ostracismo⁴⁰ e, sob a influência de Temístocles, decidiu empregar o caudaloso veio de prata descoberto no Láurio, na construção de uma frota. Nesse sentido, Ober⁴¹ identifica uma relação direta entre o êxito das políticas isonômicas e a criação de uma força marítima sem precedentes no mundo grego.

Com o passar dos anos, Atenas instituiu rígidas leis de cidadania, mormente, a expedida por Péricles em 451 a.C., na qual somente os homens que fossem filhos de mãe e pai ateniense poderiam ser considerados cidadãos. Diante das novas exigências legais, somente as filhas e esposas de cidadãos eram reconhecidas como verdadeiras atenienses.

De fato, é de notório conhecimento que as atenienses, a despeito de sua condição socioeconômica, não possuíam direitos civis ou políticos na Atenas do século V a.C. e atravessavam a existência como “eternas menores”, conforme apontou Claude Mossé⁴².

Entretanto, não é possível afirmar que a presença das atenienses fosse totalmente rejeitada pela comunidade – posto que, ao atuarem

⁴⁰ “Como uma medida permanente contra os pretendentes à tirania, Clístenes instituiu o sistema do ostracismo. Na agenda da sexta pritania, a cada ano a assembleia votava se haveria ou não um ostracismo; se assim fosse decidido, os cidadãos se reuniam na Ágora e carregavam cacos de cerâmica (*óstraka*) com o nome de um político que desaprovassem ou temessem. [...] O homem que recebesse mais votos era devidamente punido com uma pena de exílio de 10 anos, embora não perdesse seus direitos de cidadão” (STARR, 2005, p. 30).

⁴¹ “[...] por moção de Temístocles, os atenienses decidiram não distribuir as receitas de uma providencial jazida de prata, individualmente aos cidadãos, mas dedicar os fundos à construção de um número gigantesco de trirremes [...] em 480, Atenas foi capaz de contribuir com 180 navios para a batalha de Salamina. As condições necessárias para uma grande frota políade, incluíam não apenas uma certa quantidade de capital utilizável (a prata), mas também a capacidade de treinar um grande corpo de construtores navais e uma grande quantidade de mão de obra confiável para tripular os próprios navios” (OBER In RAAFLAUB, 2007, p. 99).

⁴² “A mulher ateniense é certamente uma eterna menor, e essa minoria é reforçada pela necessidade que ela tem de um tutor, um *kyrios*, ao longo da vida: primeiro o pai, depois o marido, e se ele morrer antes dela, o filho dela, ou seus parentes próximos na ausência de seu filho” (MOSSÉ, 1990, p. 55).

nas festividades cívico-religiosas ou concebendo filhos legítimos, contribuía para a continuidade dinâmica políade. Nesse sentido, Marta Andrade⁴³ defende que as atenienses transitavam entre duas polis, a institucional e a cotidiana.

Para analisar as relações entre os e as atenienses na comunidade políade clássica, salientamos o conceito de gênero, que viabiliza assimilar a dinâmica das relações de poder travadas entre homens e mulheres, como “uma partilha cultural que se tem até recentemente considerado como fundamental entre o universo masculino e o feminino, separando os corpos e opondo-os entre si” (RAGO, 1998, p.92).

Ao longo da Antiguidade, a vida social se organizou mediante uma divisão binária e biológica que atribuiu as mulheres e aos homens, diferentes identidades de gêneros, “um modelo internacionalmente reconhecido de valores, comportamentos e crenças diferenciados para cada sexo” (MARTI, 2003, p. 60). A partir disso, foram estabelecidos os papéis e as esferas de atuação, manifestos nas qualidades, comportamentos e funções desempenhados por pelas mulheres e os homens.

Em Atenas, como em grande parte da Grécia, a polis estava organizada mediante a existência complementar e simultânea dos domínios público e privado⁴⁴. Sob as imposições da divisão binária, os e as atenienses se dividiam para ocupar a rua e da casa, exercendo suas respectivas atividades.

⁴³ “As mulheres transitavam entre as duas cidades: aquela dos ‘incluídos’, dos cidadãos e suas famílias, e a dos outros, aqueles que habitavam um lugar conhecido como Atenas ou um território como a Ática, sem, no entanto, se ligarem a ele pelos laços exclusivistas da cidadania”(ANDRADE, 2001, p. 5).

⁴⁴ “Em Atenas, a construção social do espaço público estava intimamente ligada à emergência de um plano político no qual a política operava no nível de abstração cada vez mais rigoroso e geometrizado. Isto se fazia pela participação ativa dos cidadãos, no poder que possuíam de comandar, deliberar, decidir e julgar. O espaço privado ficava ligado à individualidade e a vida doméstica” (THEML, 1988, 22).

Assim, o *oĩkos* (οἶκος⁴⁵) foi tradicionalmente considerado o espaço das mulheres, que respondiam por sua administração em todos os níveis: na dupla função de esposa e mãe, deveriam garantir sua prosperidade material e imaterial. Consideramos particularmente ilustrativas as palavras de Cleonice⁴⁶, a respeito das ocupações femininas cotidianas.

Dessas, a tecelagem, se destacava como o trabalho feminino por excelência, por congregar “os vários papéis de mãe, provedora, trabalhadora, administradora e artista, pelo que a produção e dedicação ritual dos peplos demonstram a importância das responsabilidades femininas” (HÁLAND, 2004, p. 155).

Com exceção das exigências de participação nos ritos cívico-religiosos, as atenienses deveriam levar seus dias conduzindo ou realizando pessoalmente, os trabalhos do lar. A negação da cidadania plena às mulheres era completada pela celebração da vida reclusa ao ambiente doméstico – fossem bem-nascidas ou plebeias.

A esfera da prática política da Atenas Clássica, manifestava de forma particularmente nítida o funcionamento das relações entre homens e mulheres, na qual a primazia do masculino, presente nos princípios e legislações, encontrava poucos paralelos na Grécia. Nesse sentido, Claude Mossé, assinala que “a qualidade de cidadão levava implícito, com efeito, o exercício de uma função, quer era fundamentalmente política, de participação nas assembleias e nos tribunais de onde estavam excluídas as mulheres” (MOSSÉ, 1990, p.54-55).

⁴⁵De acordo com o DGP (v.3, p. 217) ‘casa’, ‘habitação’, ‘moradia’, mas também ‘família ou estirpe real’.

⁴⁶“Você sabe como é difícil para a mulher sair de casa. Uma deve ter estado muito ocupada com o marido; outra teve de acordar a empregada; outra deve ter tido de fazer as crianças dormirem; outra teve de lavá-las; outra deve ter tido trabalho com o mingau” (Lis.n.p)

Na democracia os integrantes do corpo de cidadãos ativos – homens livres filhos de pai e mãe atenienses – dispunham de vários direitos exclusivos relacionados a garantias materiais, civis e religiosas; o voto, entretanto, foi largamente reconhecido como apanágio primordial da cidadania, “o direito ao voto, noutras palavras, significava, acima de tudo, o direito de votar num corpo legislativo ou judiciário, e não meramente participar de uma eleição” (FINLEY, 1998, p. 35).

O sistema democrático assegurava aos cidadãos participação direta e equânime nas tomadas de decisões acerca do destino da polis, concretizada mediante o voto e ao discurso que, em via de regra, se concedia a todos. Entretanto, na prática, as distinções de classe econômica afetavam sensivelmente as decisões políticas, de modo que a Assembleia ateniense era efetivamente liderada por famílias ricas que agiam segundo a promoção de seus interesses.

Em uma polis inclinada para a loquacidade, se observa o destaque atingindo por alguns indivíduos cujas habilidades oratórias – talentosa ou onerosamente adquiridas – além de garantirem sua participação direta nas decisões políticas, lhes permitiam conquistar significativa e duradora influência sobre a sensibilidade dos atenienses.

Nesse sentido, a ação arrojada de Lisístrata que, ao incentivar a intervenção direta das mulheres da Grécia nos assuntos da Guerra do Peloponeso, chegou a propor que as esposas passassem a administrar o Tesouro Público, tal como administravam os bens da casa⁴⁷.

3. Atenas em festa: a celebração das Grandes Panatenéias:

⁴⁷COMISSÁRIO: E você? Que é que vai fazer? LISÍSTRATA: Você ainda pergunta? Agora somos nós, mulheres, que vamos administrar os dinheiros públicos. COMISSÁRIO: Vocês vão administrar o Tesouro? LISÍSTRATA: Que há de estranho nisso? Não somos nós que administramos os bens de vocês em nossas casas? (Lis. n.p.)

Em meio a um expressivo calendário cívico-religioso, as Panatenéias certamente foram jubilosas para comunidade ática que, nessas ocasiões, se reunia para festejar o aniversário da deusa Palas Atena. Embora se tratasse de uma celebração anual, a cada quatro anos, eram realizados festejos de proporções magnificentes denominados Grandes Panatenéias.

Moradores de todas as partes da Ática, rumavam para Atenas para tomar parte das procissões, sacrifícios e jogos realizados em honra a sua patrona divina e, desse modo, garantir a manutenção dos vínculos espirituais da humana comunidade com Palas Atena. De fato, se tratava de uma celebração que atuava como “um reforço do sentimento de ‘ser ateniense’, onde quer que se vivesse, na Ática ou no ultramar, do sentimento de ser diferente dos demais gregos não-atenienses e superior a eles” (JONES, 1997, p.123).

Para compreender o significado político e cultural destes festejos para a coletividade da polis, a noção de imaginário permite acessar as maneiras de contemplar, sentir e expressar o mundo das diversas sociedades. Tendo em vista, os usos do imaginário social no exercício e disputas pela hegemonia política, Bronislaw Backzo assinala que todas as sociedades elaboram conjuntos de representação e símbolos de modo a conferir sentido ao real, mediante o ao emprego de discursos, imagens, ritos e materialidades, enfim, expedientes aparentemente cotidianos que, no entanto, orientam a existência – individual e coletiva⁴⁸.

Considerando nosso objetivo de analisar a relação festival das Grandes Panatenéias, a tecelagem e a participação feminina,

⁴⁸ “A existência e as múltiplas funções dos imaginários sociais não deixaram de ser observadas por todos aqueles que se interrogavam acerca dos mecanismos e estruturas da vida social e, nomeadamente, por aqueles que verificavam a intervenção efetiva e eficaz das representações e símbolos nas práticas colectivas, bem como na sua direcção e orientação”(BACKZO,1985, p.299).

privilegiamos o conceito de imaginário político, para contemplar a relação entre a sociedade e seus mitos políticos.

Acreditamos que as metáforas entre tecelagem e a política, não fossem estranhas ao repertório cotidiano dos atenienses. Afinal, ao ser indagada pelo Comissário sobre como levaria a termo a desordem que assolava Atenas, Lisístrata responde por meio de uma detalhada comparação entre o governo da polis e a execução de um bordado⁴⁹.

Nesse sentido, Raoul Girardet os compreende enquanto um conjunto de identidades, símbolos e linguagens, que expressam construções mitológicas de caráter político, “o mito político é fabulação, deformação ou interpretação objetivamente recusável do real. Mas, narrativa legendária, é verdade que ele exerce também uma função explicativa, fornecendo certo número de chaves” (GIRARDET, 1987, p.13).

Desse modo, somente mediante a análise da relação entre Palas Atena, o território ático e, especialmente, Atenas, se torna possível compreender as prerrogativas cívicas e religiosas existentes e manifestas nas celebrações das Grandes Panatenéias.

Palas Atena, filha da deusa Métis – “mais sábia que os Deuses e os homens mortais” (Teog. 887) – e de Zeus, conquanto seu aspecto bélico era a deusa da inteligência e da razão que, presidindo diversas atividades intelectuais, igualmente possuía grande inclinação para os ofícios manuais, posto que “com o título de Ergáne, ‘Obreira’, que ela coordenava os trabalhos femininos de fiação, tecelagem e bordado” (SOUZA, 2011, p. 2).

⁴⁹ “LISÍSTRATA: Primeiro, só usaríamos a linha dura. Depois, é tanta gente querendo ocupar os cargos públicos que é como se se quisesse enfiar uma porção de linhas ao mesmo tempo no buraco de uma agulha só. Isso não vai mais acontecer! Só entra na agulha linha fina. Linha que pretenda engrossar não entra! Mas para os esforços maiores cada um terá de cooperar com sua linha até formarmos uma corda bem forte, obra da boa vontade de todos, nacionais e estrangeiros. Mais ainda: com muita linha poderemos fazer tecidos para vestir o povo todo!” (Lis.n.p)

Se acreditava que, no passado, Posêidon e Palas Atena teriam disputado o domínio sobre a Ática, quando cada divindade ofereceu a região um benefício: o deus fez surgir uma fonte de água salgada, e a deusa plantou uma oliveira, e a disputa acabou sendo encaminhada a Zeus que nomeou os árbitros, “em uma tradição, eles eram Cécrops e Crânao, também rei da cidade, em outra, os deuses do Olimpo. O tribunal decidiu em favor de Atena porque Cécrops declarou que ela foi a primeira a plantar uma oliveira na Acrópole” (GRIMAL, 1986, p.67).

Ao vencer a disputa e garantir sua ascendência sobre a o território, Palas Atena ainda deu seu nome a polis mais proeminente da Ática: Atenas, reafirmando sua aliança com Cécrops e sua linhagem. Em outro episódio, desejando armas estilizadas, a deusa procura Hefestos que tenta violá-la “sendo uma virgem casta, não poderia se submeter a ele, e ele deixou cair seu sêmen na coxa da deusa. Com repugnância ela se limpou com a lã e a atirou ao solo; e enquanto fugia, o sêmen tocou o solo, gerando Erictônio” (GRIMAL, 1986, p.67).

Após seu nascimento, Palas Atena recolheu o bebê e para o ocultar dos deuses, o colocou em um cofre que confiou as filhas do rei Cécrops, ordenando para que não o abrissem; vencidas pela curiosidade, as jovens o abriram e fugiram apavoradas ao vislumbrarem Erictônio - que possuía os membros inferiores de serpente.

Transcorrido esse incidente, a deusa decidiu educar o filho, o levando para seu templo, na Acrópole; quando Erictônio alcançou a maioridade, recebeu a coroa de Cécrops e passou a reinar sobre Atenas. De acordo com a tradição, se atribui a Erictônio, “a invenção da carruagem de quatro cavalos, a introdução, na Ática, do uso da prata e a organização das Panatenéias, o festival anual em comemoração à Atena” (GRIMAL, 1986, p. 141).

O mito acerca do nascimento de Erictônio, reforçava os laços de Palas Atenas com o território ático e sua principal polis, amparando a pretensão ateniense por uma autoctonia inquestionável. Os atenienses se orgulhavam de sua suposta origem, enquanto nascidos da própria terra da Ática, e nesse sentido a cidade “Atenas a admirável, cujos filhos podem se dizer puramente grego, pois atenienses por quintessência, e puros de qualquer mistura” (DETIENNE, 2004, p. 61).

De acordo com Girardet, a fluidez e a imprecisão de contornos que caracterizam o mito político, cuja dinâmica deve ser compreendida enquanto “série de imagens oníricas pode encontrar-se vinculada por mitos aparentemente os mais diversos; é preciso entender que um mito é suscetível de oferecer múltiplas ressonâncias e não menos numerosas significações” (GIRARDET, 1987, p.15).

A partir da preferência de Palas Atenas pelo território ático, o patronato que a deusa exercia sob Atenas e do nascimento de Erictônio, os atenienses elaboraram uma narrativa mítica que ordenou e conferiu sentido e excepcionalidade – que se materializava nas celebrações das Grandes Panatenéias – e que expressava sua identidade política dentro da unidade territorial grega. Admitida como a festividade de maior alcance e solenidade, congregava toda a população da ática sob a precedência dos atenienses, para juntos, honrarem o nascimento da deusa.

Conquanto a organização desta festividade fosse atribuída a Erictônio, Tucídides (*Guerra do Peloponeso*, 2.4) registra que Grandes Panatenéias teriam sido comemoradas pela primeira vez em 556/5, foi sob o arcondato dos *Philaidai*. Uma tradição alternativa, aponta Pisístrato como responsável pela criação dos *Megala Panatenaia* (Grandes Panatenéias) o festival quadrienal cujo estabelecimento se encontraria relacionado com “o templo de Athená seria construído em 560 e

associado com a reorganização das Grandes Panatenéias” (GOMES, 2015, p.138).

Na Atenas Clássica, é possível testemunhar como o sistema religioso procurou se harmonizar com a ideologia política da polis, na medida em que promovia o equilíbrio dos valores exaltados pela comunidade, a harmonia entre os indivíduos, suas relações com a natureza, os deuses e os mortos.

Embora a sociedade ateniense possuísse um notório caráter agonístico⁵⁰, a vida na polis demandava homogeneidade e coesão, de modo que se se buscava evitar cismas e dissidências. Assim, a comunidade políade se empenhava em estabelecer uma ordem política que incentivasse o bem da polis. O caráter e a finalidade da religião em Atenas, residia em “consagrar o modelo de uma sociedade reconciliada consigo mesma, onde o homem religioso virá a confundir-se com o cidadão, a celebração da divindade com a da cidadania” (GIRARDET, 1987, p. 147).

Buscando promover o equilíbrio entre os mortais e imortais, as festividades religiosas realizadas sob os auspícios da polis de Atenas, conferiam materialidade as ritualísticas e mitos, que respaldavam o vínculo entra comunidade e os deuses.

Durante as festividades havia músicas, procissões, uso de máscaras, banquetes, sacrifícios, danças, libações e mesmo, flagelos, não sendo incomum a ocorrência de situações de excessos que, regularmente, jamais seriam tolerados. Em algumas festas, se verificava uma consciente inversão da ordem políade sem, contudo, colocá-la em risco, visto que, “ideologicamente essas festas eram necessárias como meio de aliviar as

⁵⁰ Expressão que se remete ao termo grego *agônizomai* (ἀγωνίζομαι) que significa, conforme o Dicionário Português Grego (v. 1, p. 11) “concorrer; disputar; lutar; combater por algo; esforçar-se”.

tensões sociais e promover a integração e a identidade cultural" (THELM, 1988, p.56).

Esse sistema de festas atenienses, ao promover os princípios religiosos e cívicos da comunidade e permitir a vazão coletiva das inquietações sociais, manifestava uma vontade de comunhão que, segundo Girardet, também implicava na "eliminação de todos os fatores individuais ou coletivos de diversidade, de não-conformidade: a festa deve apoderar-se da totalidade da existência de cada um para levá-lo a perder-se na imensidão do fervor coletivo" (GIRARDET, 1987, p. 149).

As Grandes Panatenéias eram celebradas durante o verão, sendo iniciadas no dia 28 do mês de *hekatombaion* (aproximadamente julho) que além de ser o primeiro mês do calendário ateniense, compreendia a data admitida como sendo a do nascimento de Palas Atena.

Os festejos se iniciavam com um banquete público, do qual participavam todos os membros da comunidade ática presentes em Atenas. Diversas práticas agonísticas, como jogos esportivos, apresentações corais, danças guerreiras, corridas de quadrigas, *performances* musicais e declamatórias, eram realizadas e os vencedores eram premiados com vasos especialmente produzidos para as Grandes Panatenéias, cheios de azeite feito das oliveiras consagradas a Palas Atenas.

Arrematando as festividades, se seguia a oferta – a imagem devocional da deusa – de um magnífico peplo que, não somente simbolizava a reverência da comunidade ática por sua deusa patrona, como igualmente rememorava a participação decisiva de Palas Atenas durante a Titanomaquia⁵¹.

⁵¹ Guerra travada entre os titãs, sob a liderança de Cronos, e os deuses olímpicos guiados por Zeus.

4. Tecendo a unidade

Na tradição grega, a tecelagem se constituía em um domínio reivindicado por Palas Atena que, generosamente, iniciou Pandora, a primeira mulher, na arte de tecer urdiduras⁵² (Tr. 64) e mesmo, chegando a punir Aracne pela ousadia de tentar superá-la nos nestes trabalhos⁵³.

Portanto, para os atenienses, nada mais adequado que apresentar sua deusa patrona, com um primoroso peplo tecido pelas mãos das jovens e mulheres provenientes do mais elevado estrato social da polis.

Integrar o grupo de trabalhadoras das Grandes Panatenéias, gerava uma série de desdobramentos sociais e políticos, tanto em nível social como coletivo – para a jovem, promovia suas habilidades e virtudes, auxiliando no arranjo de um casamento vantajoso. E, para sua família, casar uma filha possibilitava aprimorar sua influência social, mediante o reforço ou a criação de alianças com grupos familiares aliados ou mesmo, rivais.

Ao atingirem sete anos de idade, as jovens atenienses se achavam aptas a participar em diversos rituais cívicos em honra a Palas Atena e Ártemis. Se tratando das Grandes Panatenéias, haviam três categorias de participante: as canéforas, arréforas e ergastinas.

⁵² Em *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo narra, entre outros acontecimentos, a criação da mulher. Deuses como Hefestos, Afrodite e Hermes contribuíram para sua materialização e Zeus ordenou a Palas Atena que “que lhe ensinasse trabalhos, a tecer uma urdidura cheia de arte” (Tr. 64).

⁵³ “[...] Aracne, vaidosa e hábil na tecelagem, não aceitava que se atribuísem seus méritos aos ensinamentos da deusa e a desafiou a um concurso. [...] Atena aceita a competição [...] Atena representa a si mesma vencendo Poseidon na disputa para converter-se em protetora de Atenas, enquanto Aracne descreve com entusiasmo os ardis, o erotismo e as metamorfoses que utilizavam os deuses masculinos. Um trabalho tão perfeito que Atena não encontrou nenhuma coisa para objetar. Aracne ganha a competição e a deusa irada a transforma em uma aranha para que permaneça compulsivamente a tecer” (LESSA, 2011, p. 145-6).

O grupo das canéforas era formado por jovens ínubas, com idade entre 13 e 15 anos, vindas das melhores famílias atenienses e sua função era carregar os cestos que continham itens usados nos sacrifícios – a faca, os grãos e fitas usados no animal. Para Matthew Dillon, Palas Atena e Ártemis, eram as inspirações divinas dessa função, dado que “ambas às vezes são retratadas como canéforas: as canéforas refletem a pureza dessas duas deusas eternamente virgens e participam de um sacrifício puro aos deuses” (DILLON, 2002, p. 38).

A canefória ocupava destaque durante a procissão, atestada por sua presença no friso do Partenon e, segundo observa Louise Zaidman, mais ainda por figurarem na “lista dos beneficiários das partes de honra do grande sacrifício panatenaico, na qual elas são mencionadas ao lado dos «generais e oficiais dos Atenienses que participaram da procissão»” (ZAIDMAN, 1990, p. 420).

As arréforas, da mesma forma, eram meninas bem-nascidas entre sete e onze anos de idade, escolhidas para auxiliar a sacerdotisa de Palas Atenas na confecção de seu novo peplos. Segundo Haland, “a jovem arréfora, enquanto tecia os peplos de Atena, estava sendo preparada, em termos gerais, para suas futuras tarefas femininas” (HÁLAND, 2004, p.156).

Contudo, não eram as pequenas arréforas que efetivamente teciam o peplos ofertado a Palas Atenas; sua função era assistir a sacerdotisa nos preparativos do trabalho, montando o tear e organizando os materiais. O rito da *arrephoría*, marcava o início da vida social feminina, posto que as meninas “escolhidas eram levadas para fora de casa, a serviço da deusa Políade; apresenta-se uma prova relacionada com os mitos fundadores da cidade, no qual o nascimento e os símbolos da sexualidade ocupam um lugar importante” (ZAIDMAN, 1990, p. 417).

Se considerava apropriado que a tessitura do peplo de Palas Atenas fosse realizada por um grupo de donzelas, “um lexicógrafo refere-se as ergastinas como as tecelãs dos peplos e, presumivelmente, devem ser identificadas com as *partenoi* homenageadas nessas inscrições, embora não sejam especificamente referidos como ergastinas” (DILLON, 2002, p. 38)

Para as jovens atenienses, conquanto a honra de ser designada para atuar nas Grandes Panatenéias, se tratava de um rito de passagem que marcava o fim da infância e a chegada da puberdade. Ao servir a deusa patrona da polis, as jovens eram iniciadas nos trabalhos da tecelagem e, igualmente, se tornavam cientes dos deveres que a comunidade políade atribuía as esposas – a gerência da casa e seus trabalhos e a procriação.

Durante a monumental procissão panatenáica que culminaria na entrega do peplo a imagem da deusa, o presente coletivo de todos os habitantes da Ática, a gigantesca comitiva “se deslocava do dêmos do Cerâmico até a Acrópole unido a *ásty* e marcando a identidade dos atenienses”, de modo que “a procissão do *péplos* tomava lugar no Caminho *Panathénaico*, o qual servia como um caminho sagrado na Antiga Atenas” (LESSA, 2004, p. 143).

Ao chegar na Acrópole, uma comitiva reduzida – os dignitários políticos e religiosos de Atenas, representantes das comunidades áticas, a sacerdotisa de Palas Atena, as canéforas, arréforas e ergastinas – realizava sacrifícios nos diversos altares consagrados a deusa, para então, finalmente se colocar diante da estátua da deusa, feita de madeira e em tamanho natural, em seu aspecto mais reverenciado pelos atenienses – Atena Polias. Segundo mencionou Pausânias (1.26.6) “o símbolo mais sagrado, que foi considerado por anos antes da unificação

das freguesias, é a imagem de Atena a qual está sobre o que agora chamam de Acrópole, mas que anteriormente era a pólis”. Para compreender a relação da comunidade ática e da população ateniense com a imagem devocional de Atena Polias – que se constitui em seu ícone mais reverenciado – o conceito de representação se mostra pertinentemente apropriado.

Roger Chartier aponta para a duplicidade que caracteriza a representação, em decorrência de duas disposições⁵⁴, admitindo a primeira enquanto substituição material e análoga de um ente, e a segunda, como a relação entre o ícone concreto e o referente por ele significado, que qualifica-se perante a ausência de equilíbrio e uniformidade.

A *raison d' être* das comemorações das Grandes Panatenéias, consistia nesse momento – no ato de presentear a estátua devocional de Atena Polias, que conferia materialidade e reforçava o vínculo entre a comunidade ática, a polis dos atenienses e Palas Atena.

As Grandes Panatenéias promoviam a reafirmação dos princípios morais, religiosos e políticos de Atenas, ao mesmo tempo com que expressavam o desejo comunal de uma polis, à “imagem de harmonia, de equilíbrio e efusão: a de uma sociedade Una, indivisível, homogênea, para sempre protegida das perturbações e discórdias” (GIRARDET, 1987, p. 155-156).

O peplo era então exposto e ofertado a para a estátua de Atena Polias, pelo arconte-rei⁵⁵ que em seguida, nela o vestia, “essa investidura

⁵⁴ “[...] por um lado, a representação como dando a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro, a representação é instrumento de um conhecimento imediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma «imagem» capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é” (CHARTIER, 2002, p.20)

⁵⁵ “Haviam um total de nove arcontes. Eram escolhidos por sorteio e passavam a fazer parte do Areópago ao final de seu mandato. No início eram as autoridades mais importantes da cidade. Após o século VI passaram a ter funções religiosas e judiciais” (JONES, 1997, p.370).

de Atena Polias era o ato central da festa”; visto que, conjuntamente as práticas ritualizadas de sacrifícios a “tecelagem ritual, destinada a produzir a vestimenta para a divindade políade, ‘senão para o povo’, a partilha sacrificial visava mostrar e fazer viver a unidade social e política” (SHEID; SVENBRO 2010, p. 23).

Destarte, em virtude da celebração das Grandes Panatenéias as práticas da tecelagem extrapolavam os limites do *oïkos*, e se tornavam tema de interesse para toda a comunidade políade; da esposa diligente, trabalhando na intimidade doméstica na companhia das servas ou parentes, para as jovens nubentes e aristocráticas que fiam e tece para o benefício de Atenas, se trata de uma alteração insólita.

Isto porque, o em si tear – principal instrumento da tecelagem – se configurava como um signo de interioridade devido a suas condições estruturais “a tecelagem em grande escala requer um abrigo fixo, uma vez que o tear tende a ser grande e pesado e, portanto, difícil de transportar” (SOUZA, 2005, p. 91).

O espaço de atividades de manutenção, tais como a tecelagem, deve ser entendido como um lugar relacional inserido na lógica coletiva, que viabiliza diversas formas de interações, segundo argumenta Martí “a proposta das atividades de manutenção não pretende buscar as mulheres fora da esfera social, mas defender e demonstrar como é importante a criação cotidiana da vida nos grupos humanos” (MARTÍ, 2003, p. 221).

A associação entre política e tecelagem, para além da metáfora cômica, se evidencia na ideia de entrelaçar e unificar partes distintas, mediante uma breve separação, para em seguidas juntá-las novamente formando algo novo. Dessa forma, o trabalho da lã “compreende todas essas artes, mas ela se divide em duas, conforme separam ou reúnem: a cardagem separa, a fiação reúne; e, coisa importante, a tecelagem faz os dois” (SHEID; SVENBRO 2010, p. 28).

5. Considerações finais:

As Grandes Panatenéias ocupavam um posto deveras relevante nas vidas dos cidadãos e da população ateniense, especialmente por se tratar na ocasião na qual a polis celebrava a si mesma mediante os festejos que oferecia à sua divindade políade.

A participação das jovens nesse festival, quando incumbidas da tarefa de tecer o peplo símbolo da renovação do vínculo entre a comunidade ática, da polis dos atenienses e Palas Atena, manifesta um claro rompimento com o paradigma comportamental e político normalmente determinado pela sociedade políade.

Especialmente, nestas circunstâncias, a tecelagem ultrapassava suas finalidades objetivas enquanto um trabalho feminino, o que ocasionava significativos desdobramentos simbólicos na performance políade.

Palas Atena, a deusa patrona e destinatária do peplo, se assenhorava do domínio da tecelagem, assim como de várias atividades de igual caráter industrioso e técnico, atividade intrinsecamente relacionada com o estabelecimento da vida cívica – como bem expressa a prática de renovação do peplo, que consistia na reiteração do compromisso firmando entre a deusa, sua região e cidade.

Durante as Grandes Panatenéias, as pequenas meninas, jovens e sacerdotisas protagonizavam uma tecelagem ritualística de implicações cívicas, quando o produto final de seu trabalho - o peplo ofertado a Palas Atenas - conferia materialidade a antiga e complexa cultura política dos atenienses, que abarcava questões de identidade coletiva, práticas religiosas e civis, imaginário político e a interação entre homens e mulheres, no espaço políade.

Referencial Bibliográfico:

Documentos:

ARISTÓFANES. **A greve do sexo. (Lisístrata)**. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. 22 ed. Curitiba: Segesta, 2012.

PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia – Livro I**. Introdução, tradução e notas de Maria de Fátima Silva. 1 ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

6.2 Bibliografia:

ANDRADE, Marta Mega. **A “cidade das mulheres”: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

BRONISLAW, Baczko. A imaginação social. In: **Leach, Edmund et Alii**. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.pp. 296-332.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre certeza e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2002.

DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente.Vol.1: A Antiguidade**. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

FINLEY, M.I. **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Brasília: Editora UnB, 1998.

GILBY, Dena. Weaving the Body Politic: The Role of Textile Production in Athenian Democracy as Expressed by the Function of and Imagery on the Ἐπίνητρον In: **Athens Journal of History** - Volume 7, Issue 3, julho 2021 (pp.185-202). Disponível em: <https://www.athensjournals.gr/history/2021-7-3-1-Gilby.pdf>. Acesso em 29 de abr.2023.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. Companhia das Letras: São Paulo, 1987.

GOMES, José Roberto de Paiva. **Elaborando um campo de experimentação comparada a partir das funções sociais das musicistas citaristas hetairas com as das pedagogas representadas nos vasos áticos durante a tirania dos Pisistrátidas (560-514 a. C.)** 2015. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2005. Tese em História Comparada.

- GUERRA, François Xavier. "El renacer de la historia política:razones y propuestas. In: ANDRÉS, José Gallego (dir.) **New History, Nouvelle Historie: Hacia una nueva historia**. Madrid Actas, 1993.
- GRIMAL, Pierre. **A concise dictionary of classical mythology**. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1986.
- HÁLAND, Evy Johanne. Athena's Peplos: Weaving as a Core Female Activity in Ancient and Modern Greece. In: **Cosmos 20** (2004), 155-82. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/337905546_Athena's_Peplos_Weaving_as_a_Core_Female_Activity_in_Ancient_and_Modern_Greece_Cosmos_The_journal_of_the_Traditional_Cosmology_Society_20_155-182. Acesso em 29 jun.2018.
- JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JONES, Peter. **O mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LESSA, Fábio de Souza. Expressões do Feminino e a Arte de Tecer Tramas na Atenas Clássica. In: **Humanitas**, v. 63, p.143-156, 2011. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas63/07_Lessa.pdf> . Acesso em: 09 dez.2015.
- _____. **O feminino em Atenas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (Org.). **Dicionário Grego-Português**. 5 vol. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.
- MARTI, Ruth Falco. **La arqueologia Del gênero: Espacios de mujeres, mujeres com espacio**. Cuadernos de Trabajos de Investigacion. Alicante: Bancaja, 2003.
- MOSSÉ, Claude. **La mujer en la Grecia clásica**. Madrid: Editorial Nerea, 1990.
- POMEROY, Sarah B. **Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica**. Madrid: Ediciones Akal, 1999.
- RAGO, Margareth. Descobrimo historicamente o gênero. In: **cadernos pagu**, v .11, 1998: p.89-98. Disponível em: www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=51202. Acesso em: 22 nov. 2015.
- SCHEID, John; SVENBRO, Jesper. **O ofício de Zeus: mito da tecelagem e do tecido no mundo grego-romano**. Porto Alegre: CMC, 2010.
- SIRINELLI, Jean-François. El retorno de lo politico. **Historia Contemporanea**, Bilbao, n.9, p. 25-35, 1993.
- SOUZA, Maria Angélica Rodrigues. **Tecendo mensagens numa trama bem urdida: mulheres atenienses**. 2005, fl. 158 Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2005. Dissertação em História Comparada.
- THELM, Neyde. **Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a.C: O modelo ateniense**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1988.

ZAIMAN, Louise Bruit. As filhas de Pandora: mulheres e rituais nas cidades. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente. Vol.1: A Antiguidade**. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

DIREITO NATURAL EM LITÍGIO: O DEBATE DE ANTÍGONA E CREONTE

NATURAL LAW IN DISPUTE: THE DEBATE OF ANTIGONE AND CREON

Pedro Ricardo de Souza Velasco⁵⁶

Artigo recebido em 16 de março de 2023
Artigo aceito em 25 de março de 2023

Resumo: Este ensaio tem o objetivo de apresentar uma breve análise da tragédia grega como forma de representar as disputas políticas do período em que foram concebidas. Pautada no estudo da obra de Sófocles, tragediógrafo grego autor da trilogia tebana, como conta a história de Antígona, filha de Édipo.

Palavras-chave: Antígona. História Antiga. Sófocles. Direito Grego.

Abstract: This essay aims to present a brief analysis of Greek tragedy as a way of representing the political disputes of the period in which they were conceived. Based on the study of the work of Sophocles, Greek tragedian author of the Theban trilogy, as he tells the story of Antigone, daughter of Oedipus.

Keywords: Antigone. Ancient history. Sophocles. Greek law.

Introdução

Na tragédia Grega, especificamente Antígona de Sófocles, o diálogo de Antígona com o Rei Creonte, expressa, de forma inequívoca, a crença no Direito Natural e a sua superioridade em relação ao Direito temporal ou positivo. No filme, Antígona tece toda uma discussão sobre

⁵⁶ Autor. Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História UNESP/Assis. Bolsista mestrado PROPG/Reitoria UNESP. Membro do grupo de estudos Núcleo de Estudos Antigos e Medievais (NEAM) da UNESP. E-mail: pedro.velasco@unesp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4416-3728> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1754585087018786>.

o que é o direito divino e o que é o direito dos homens:

“...tuas ordens não valem mais do que as leis não escritas e imutáveis dos deuses (...)” (ANTIGONA, 1961, 61:36-62-19).

Analisando a origem do autor, Sófocles nasceu em 495 A.E.C., filho de um rico ateniense, e morreu em 406. Sua vida acompanha exatamente a ascensão e a grandeza de Atenas após as vitórias contra os persas. Como narra Rosenfield (2002) Sófocles, jovem demais, assim como Ésquilo, para participar da batalha de Maratona, dança com os efebos da cidade o peão da vitória. Como homem adulto, ocupa cargos administrativos importantes (administrador do Tesouro, comissário do Conselho) e luta em diferentes expedições militares, ao lado de seus amigos Péricles e Nícias. O velho Sófocles vê a decadência da democracia (sua última peça, *Édipo em Colono*, tem algo de uma admoestação contra a corrupção da cidade pelos interesses particulares), e morre pouco antes das catástrofes da Guerra do Peloponeso.

Sófocles alcançou inúmeras vitórias nos concursos trágicos: 24 vezes vencedor, ele jamais obteve menos que o terceiro lugar (seu grande predecessor, Ésquilo, obteve por 13 vezes a vitória; Eurípides, cinco vitórias apenas). As honrarias acumulam-se ao longo de sua vida e não o abandonam nem na morte: esta lhe concede a honra suprema da heroização.

As sete tragédias conservadas de Sófocles são: *Ajax*, *As traquinianas*, *Antígona*, *Édipo rei*, *Electra*, *Filoctetes* e *Édipo em Colono*. Sófocles escreveu *Antígona* em sua maturidade, antes de *Édipo rei* e de *Édipo em Colono*.

Democracia em Tebas: A tragédia grega e sua importância

Passando a tratar do gênero abordado, podemos analisar que, ainda que uma forma de educação institucionalizada ou formalizada

como a educação sofisticada e filosófica fosse buscada no período clássico, foi a literatura, com destaque para a tragédia grega, uma continuadora no processo educativo do homem: “Sem sombra de dúvida, o desenvolvimento cultural e/ou educacional passa pela poesia, pela tragédia, pela comédia” (NAGEL, 2006, p. 80).

O teatro (tragédia e comédia) também se destacou como um gênero educativo que passou a exercer influência na formação do pensamento. Para Nagel, o desenvolvimento cultural e/ou educacional grego passa pela poesia, principalmente pela tragédia:

O poder de formação dos homens por meio dessa arte só pode ser dimensionado pela importância dada ao teatro, pelo fato do poeta ser conhecido como herdeiro das musas que tinham como função [...] presidir ao pensamento sob todas as formas possíveis: sabedoria, eloquência, persuasão, história, matemática, astronomia (NAGEL, 2006, p. 80).

Apesar de inspirada no mito e na sua versão épica, a tragédia era uma arte de expressão da cidade e foi no governo dos tiranos que foi instituída como uma festa oficial de Atenas. Segundo Souza, o objetivo da tirania não era a “[...] propagação da arte das líricas corais, nem de tornar populares as apresentações trágicas, ou difundir o teatro na Grécia. Muito menos tinha ela preocupação com a influência da temática religiosa do teatro. Seus motivos eram políticos” (2007, p. 54). O tirano pretendia alcançar a simpatia do povo, para reforçar o apoio recebido dos setores empobrecidos contra a aristocracia, oficializando a tragédia como manifestação artística numa festa popular:

[...] foi Pisístrato quem determinou que fossem encenadas em umas das festas mais populares, justamente as Grandes Dionísias Urbanas, em fins de março. Pisístrato com isso estava fazendo uso da religião contra a aristocracia, reorganizando as festas tradicionais dando patrocínio estatal ao culto mais popular do

momento, o de Dioniso e de sua festa mais importante, as Dionísias Urbanas (PIQUÉ, 1998, p. 207).

Mas se a tragédia surgiu com a tirania, foi com a democracia que atingiu seu apogeu. Segundo Hauser (1990, p. 124); "A tragédia é a criação de arte mais característica da democracia ateniense, e em nenhuma outra forma de arte se discernem, tão direto e tão claramente como nela, os conflitos internos de sua estrutura social".

A tragédia, que ambientava-se em duas faces, política e religiosa, não era uma forma de representação artística com a função exclusiva de entreter e divertir. Serviu também como um artifício usado, inicialmente, pela tirania e depois pela democracia para auxiliar na organização e na administração da comunidade:

A relação que existe entre a política e a religiosidade no funcionamento da instituição teatral obriga-nos a não considerar esse espetáculo como um divertimento, e sim como um dos meios que um grupo humano criou para expressar a si mesmo frente aos outros. Assim como as instituições políticas, esta é a forma como o grupo tentou, num dado momento, traduzir em práticas, em fatos, a noção que tinha sobre o poder no interior do próprio grupo (VERNANT, 2002b, p. 361).

Por representar a sua sociedade, Souza (2007, p. 55) reforça a ideia de que, por vezes, a tragédia acaba por representar como essa sociedade deveria ser para sua manutenção e como deveria agir para sua continuação, é que o teatro revela o caráter didático que a tragédia teve no período clássico.

O cinema como fonte interdisciplinar dos estudos históricos

A análise desta obra possui pode ser feita através de suas diversas formas, tanto a literatura em si, bem como suas adaptações. Uma vez que postas lado a lado duas grandes obras, uma baseada na outra,

onde o filme vai reviver os sentimentos e desenrolar da tragédia, porém com uma visão já contemporânea, muito influenciada por seu tempo.

Com o auxílio do autor Robert A. Rosenstone e sua obra 'A história nos filmes, os filmes na história' (2010), corrobora perfeitamente com o conceito, envolvendo contextos históricos, e noções de adaptações de clássicos históricos para o cinema, dessa forma, a escolha da temática e a abordagem optada passam pelas metodologias empregadas primeiro por Reinhard Koselleck em seu livro *'Futuro Passado – Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos'*, especificamente em seu capítulo "Espaço de experiência e horizonte de expectativa: duas categorias históricas", e segundo por Jörn Rüsen em seu livro *'Razão Histórica. Teoria da História: Os fundamentos da ciência histórica'*, mais especificamente no capítulo *'Tarefa e função de uma teoria da história'*, dessa forma, foram realizada uma relação entre conceitos empregados por ambos os autores, assim, buscando uma explicação determinada das ideias de consciência histórica e sua função como orientadora temporal e de uma identidade. A matriz da consciência histórica procura aplicar na vida cotidiana aquilo que se é pensado historicamente, levando em consideração a presença dos passados práticos, ou como Rüsen chama, das carências de orientação, ou seja, levando em consideração a vivência que uma pessoa possui ao não considerar um método.

A presença da consciência histórica parte justamente das carências e interesses desenvolvidos pelas pessoas, sendo possível relacionar diretamente com as temáticas escolhidas, uma vez que produções audiovisuais buscam trazer sentimentos às pessoas, estes que podem ser respondidos apenas com base em experiências do passado, aos moldes da história mestra da vida ou, com orientação de um

historiador/educador, realizar a transição entre ser objeto da história e ser sujeito.

Segundo Rosenstone (2010), no final da década de 1960 alguns historiadores interessados em filmes começaram a criar encontros, revistas e livros a partir da conferência “O filme e o historiador” realizada na University College, em Londres, seguida de muitos encontros em diferentes universidades resultando na fundação de uma Associação Internacional para Mídias Audiovisuais e História.

Os três livros que surgiram desses primeiros encontros tratavam sobretudo de duas questões: primeiro, como o filme de atualidade podia ser usado como ferramenta de ensino na sala de aula. O primeiro a ser publicado foi *The History and Film* (1976), uma coleção de ensaios escritos (principalmente) por historiadores britânicos que focava questões relacionadas à cinejornais e filmes na sala de aula e como avaliar os filmes como evidência histórica. (ROSENSTONE, 2010, p. 41).

Posto isto, é tangível a possibilidade da utilização da adaptação fílmica da obra de Sófocles como fonte de estudo e possível objeto de apresentação como ferramenta didática.

Cabe destacar um desafio para os historiadores elencado por Rosenstone, uma vez que a história, nos livros, e a história, no cinema, apesar de manter algumas semelhanças importantes, constituem-se como dois meios, radicalmente, diferentes para a representação do passado. No caso das semelhanças, elas se consistem, no entendimento do autor, no fato de que as duas modalidades discursivas:

Referem-se a acontecimentos, momentos e movimentos reais do passado e, ao mesmo tempo, compartilham do irreal e do ficcional, pois ambos são compostos por conjuntos de convenções que desenvolvemos para falar de onde nós, seres humanos, viemos. (ROSENSTONE, 2010, p. 14).

Para dar conta dessa complexa relação entre história e cinema, o professor de história do *California Institute of Technology* oferece aos leitores dez capítulos nos quais são contempladas dimensões variadas de tal relação, além de um “guia de leituras essenciais” disposto ao final da obra.

Atualmente, questões relacionadas a produção escrita e imagética se tornaram centrais ao se discutir sobre novas formas de ensinar História, lembrando como essas fontes podem ser expressões complementares da vida social de uma pessoa. Levando em conta questões historiográficas, no Brasil, as imagens em geral se tornaram parte de um espaço privilegiado apenas nos últimos 20 anos, sobretudo nas áreas de história cultural, social e do cotidiano, envolvendo importantes autores como Roger Chartier.

A importância de tais discussões é ressaltada no lançamento do filme *Antígona* (1961), tendo em vista o período em que está inserido, ao qual ainda se era travado importantes lutas por direitos civis e de gênero.

Desta forma, através da análise do filme, a memória coletiva desses determinados grupos de diferentes épocas e as mentalidades construídas com base na sociedade em que se vive, bem como todos os conceitos, costumes e tradições que as cercam e são retratadas na obra, percebemos que a história em si do período trabalhado, assim como as discussões de gênero que poderiam emergir da temática, iriam se complementar com a ajuda da história cultural trabalhada com Chartier⁵⁷.

Chartier também explora a diferenciação entre a ficção e a história. Onde a história representa-se como vestígios que poderiam permitir a reconstrução das realidades que acabaram por reproduzi-la,

⁵⁷ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre práticas e Representações*. São Paulo: DIFEL, 2002.

trazendo uma discussão acerca da construção desse pensamento crítico na análise.

Considerações finais

Por fim, podemos analisar a transmissão dos dramas de Sófocles, uma tarefa que exige a atenção do historiador de forma particularmente especial. Compreender a transmissão das peças de Sófocles, que está longe de ser uma distração, na verdade auxilia sua interpretação literária. Ninguém pode começar um estudo sério desses dramas sem perceber rapidamente que nossa evidência para o que Sófocles escreveu é muitas vezes tênue ou obscuro. Uma noção de como as palavras de Sófocles foram transmitidas ao longo dos séculos, e dos processos de corrupção a que foram expostos, é uma importante ferramenta intelectual para lidar com este problema e, assim, para garantir, na medida do possível, que as interpretações são baseadas no que Sófocles escreveu, e não nos erros introduzidos durante a transmissão.

As peças de Sófocles não estavam entre as primeiras obras clássicas destinadas para impressão. Segundo Kirk Ormand (2012) as obras de Sófocles foram publicadas pela primeira vez neste meio em 1502, graças ao famoso editor veneziano Aldus Manutius. A publicação da edição Aldine é um marco na história textual de Sófocles por duas razões. Primeiro, garantiu a sobrevivência contínua das peças que foram preservadas até aquele ponto. Em 1501, havia talvez algumas dezenas de cópias existentes da peça *Antígona*, todas em manuscritos de até meio milênio, encontrando-se em estado precário. Em 1502, a peça podia ser encontrada em centenas de cópias e logo estar disponível em milhares, à medida que novas tiragens e novas edições vissem a luz. Com isto, Aldine tornou o texto de Sófocles acessível a um maior número de estudiosos do que antes. Qualquer pessoa com meios e tempo suficientes poderia adquirir uma cópia e sujeitá-la a escrutínio e

emendas; não era mais necessário consultar, ou transcrever laboriosamente, um manuscrito trancado em alguma coleção particular simplesmente para ler e estudar as peças. Desta forma, é de suma importância a transmissão das peças, não só de Sófocles mas de diversos outros tragediógrafos, para nosso período, para que possamos analisar e estudar as diversas formas de disputa e debate que permeavam o pensamento do grego daquele período.

Através disso, um dos conteúdos abordados na tragédia está intrinsicamente ligado a ideia de gênero, passando pela representação da mulher bem como sua história e luta por direitos. Na análise da obra, podemos nos deparar com diversas formas de abordagens e ângulos para estudos e reflexões: religioso, moral, político, psicológico, jurídico, cênico, literário, sexológico, criminológico e assim por diante. Antígona é uma obra que suscita todas estas discussões, podendo ser abordada de forma interdisciplinar, tendo em vista a discussão incutida, mesmo tendo sido escrita por volta de 441 a.e.c., nos leva a refletir sobre a posição social da mulher na Grécia Antiga, o abuso de poder dos tiranos e ainda discussões sobre o direito positivista e o direito natural.

Posto isto, dentro deste breve ensaio tivemos a oportunidade de analisar uma representação de um debate filosófico, religioso e político, intrínseco na disputa entre Creonte e Antígona, e suas defesas de qual poderia se sobrepor ao outro.

Fonte

SOPHOCLES. **Antigone**. translated by Don Taylor. Eyre Methuen Ltd in Sophocles: The Theban Plays, New York, 1986.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Arte Retórica e Arte Poética**. Difusão Européia do Livro. 1959.

_____. **De la génération dès animaux.** Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

_____. **Les parties des animaux.** Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1957.

ARMENGOL, Vicenç Fisas. **El sexo de la violència: Género y cultura de la violència.** Editora Icaria. 1998, Espanha.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos.** Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro Nova Fronteira, 1980.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre práticas e Representações.** São Paulo: DIFEL, 2002.

DELEUZE, Gilles. **A Imagem-Movimento.** Trad. Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FAIRCLOUGH, Norman. **A Análise Crítica do Discurso como Método em Pesquisa Social Científica.** Linha D'Água, [s.i], v. 25, n. 2, p.307-329, 2012. Tradução de: Iran Ferreira de Melo.

FERRO, Marc. **Cinema e História.** Trad. Flávia Nascimento. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma.** 22. Ed. São Paulo, Contexto, 2002.

HAUSER, Arnold, **História da arte e da literatura.** São Paulo. Editora Nestrejou, 1990.

HOMERO. **Ilíada / Homero.** tradução e prefácio de Frederico Lourenço. introdução e apêndices de Peter Jones. introdução à edição de 1950 E. V. Rieu. 1a ed. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2013.

_____. **Odisseia/ Homero.** Tradução de Manoel Odorico Mendes e Prefácio de Silveira Bueno. São Paulo, Atena Editora, 2009.

LARDINOIS, André. **Antigone.** In ORMAND, Kirk. *A companion to Sophocles.* Oxford: Blackwell, 2012. p. 55-68.

LEGAZ Y LACAMBRA, Luis. **Filosofía del derecho.** Barcelona: Bosch, 1953.

LERNER, Gerda. **A Criação do Patriarcado: História da Opressão das Mulheres pelos Homens.** Tradução de Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix. Edição: 1, 2019.

LESSA, Fabio de Souza. **O Feminino em Atenas.** Rio de Janeiro: editora Mauad, 2004.

LORAU, Nicole. **Maneiras Trágicas De Matar Uma Mulher: Imaginário da Grécia Antiga.** Traduzido por MÁRIO DA GAMA KURY. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor. 1988.

_____. **Las Experiencias de Tiresias: Lo masculino lo femenino en el mundo griego.** Traducción de G. Serna y J. Pòrtulas. Barcelona: Ed. Acanalado. 2004.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos;** tradução, Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

MACIEL, Lucas Vinício de Carvalho. **Diferenças entre dialogismo e polifonia.** Revista de Estudos da Linguagem, Belo Horizonte, v. 24, n. 2, p.580-601, nov. 2016.

MELO, Iran Ferreira de. **Análise do discurso e análise crítica do discurso: desdobramentos e intersecções**. Revista Eletrônica de Divulgação Científica em Língua Portuguesa, Linguística e Literatura, [s.i], v. 11, n. 5, p.1-18, jul. 2009.

NAGEL, Lizia Helena. Dançando com os Textos Gregos: a intimidade da literatura com a educação. Maringá: EDUEM, 2006.

Ormand, Kirk. **A companion to Sophocles / edited by Kirk Ormand**. John Wiley & Sons, Ltd. West Sussex, UK. 2012.

PIQUÉ, Jorge Ferro. A tragédia grega e seu contexto. **Letras**. Curitiba: Editora da UFPR, n. 49, p. 201-219, 1998.

RAMALHO, Viviane; RESENDE, Viviane de Melo. **Análise de discurso (para a) crítica: O texto como material de pesquisa**. Campinas: Pontes Editores, 2011.

ROSENFELD, Kathrin H. **Sófocles e Antígona**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ROSENSTONE, Robert A. **A história nos filmes, os filmes na história**. Tradução Marcello Lino. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

RÜSEN, Jörn. Razão histórica. **Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica**. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Ed. UNB, 2001, 194p.

SÓFOCLES, 496 ou 494-406 a.C. A Trilogia Tebana - Sófocles. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. – 12. ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SOUZA, Paulo Rogério de. **O ideal de homem e de sociedade na obra de Sófocles**. 2007. 133f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2007.

VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. Vários Tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **O Homem Grego**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. tradução João Baptista Machado. 6ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KITTO, Humphrey Davy. **A Tragédia Grega**. São Paulo. Almedina. 199

