UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Plutarco e Roma: o mundo grego no Império

Maria Aparecida de Oliveira Silva

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello, como requisito do programa de doutorado em História Social.

São Paulo

2007

RESUMO: Diferentemente das recorrentes assertivas sobre o comprometimento político dos intelectuais gregos no Império, a nosso ver, a partir do século II d.C., a chamada Segunda Sofística é um indicativo do movimento cultural grego iniciado no século I d.C. Embora seus integrantes apresentem intenções distintas em seus escritos, os intelectuais gregos do Império participam de estilos e temáticas narrativas semelhantes. No caso de Plutarco, e essa é a nossa tese central, demonstramos que nosso autor não compôs sua obra para exaltar ou glorificar o Império romano ou ainda a cultura grega. Sendo assim, seus escritos representam a expressão da singularidade e da utilidade da tradição cultural grega para o fortalecimento político do Império. O objetivo principal de Plutarco está, pois, em construir uma identidade grega no Império, pautada na história de seu povo e em sua tradição cultural, para exibir ao mundo romano a contribuição dos gregos para a formação do Império.

PALAVRAS-CHAVE: Plutarco, Segunda Sofística, Identidade Grega, Império Romano, Historiografia Antiga

ABSTRACT: Differently from the usual assertions about the Greek intellectuals' political compromise with the Empire, in our perspective, as from the second century A.D., the so called Second Sophistic is an indicative of the Greek cultural movement started in the first century A.D. Although its members present distinct intentions of their writings, the Greek intellectuals of the Empire develop similar styles and themes through their narratives. Considering Plutarch's case, and this is the core of our thesis, we demonstrate that our author did not write his work to exalt nor to glorify the Roman Empire nor the Greek culture. His writings represent the expression of the singularity and the usefulness of the Greek cultural tradition for the political strength of the Empire. Plutarch's main objective is to build a Greek identity in the Empire, based on the history of the people and their cultural tradition to exhibit the Greeks' contribution to the formation of the Roman Empire.

KEYWORDS: Plutarch, Second Sophistic, Greek Identity, Roman Empire, Ancient Historiography

Ao Heitor

Índice

Introdução.....06

Agradecimentos.....11

PRIMEIRA PARTE: Plutarco e o Império romano.....14

Capítulo primeiro: Plutarco e os romanos: debates e perspectivas bibliográficas

1. Questões de interpretação e verdade na escrita: um olhar sobre a Antigüidade..15
2. Plutarco e os romanos: um debate em construção.....26

Capítulo segundo - Plutarco e a Segunda Sofística

1. A Segunda Sofística: movimento, fenômeno ou exagero?.....38
2. Plutarco e a tradição cultural grega à época Imperial.....55

SEGUNDA PARTE: O mundo grego de Plutarco 71

Capítulo primeiro: A história da Grécia segundo Plutarco

1. Os primórdios dos gregos.....72
2. Guerras e glórias: a época clássica grega.....86

Capítulo segundo: Os descaminhos da Grécia

1. Os bárbaros em cena.....108
2. Os novos gregos.....121

TERCEIRA PARTE: O mundo grego no Império.....143

Capítulo primeiro: Plutarco e a Grécia em Roma

1. Império Romano: helenização ou romanização?.....144
2. A escrita plutarquiana e o Império.....160

Capítulo segundo: Plutarco e a identidade grega em Roma

1. Os gregos: história, língua e leis.....169
2. Filosofia e *Paidéia*: o pensamento grego no Império.....178

Conclusões.....205

Bibliografia.....209

Introdução

Para o historiador, repensar suas práticas implica questionamentos, por vezes, desconfortáveis ao campo epistemológico de sua ação. Ancorado por metodologias científicas na seleção de documentos e apoiado em várias teorias para sua análise dos fatos, o historiador constrói sua narrativa. Dessa maneira, o historiador sustenta sua credibilidade na bengala dessa ilusão científica, o que nos revela sua dependência de teorias e métodos científicos, que confiram legitimidade aos seus relatos. No entanto, vemos a fraca luz dessa legitimidade científica. Alguns historiadores, voltados para a história cultural, propõem rearranjos das informações e demonstram que há múltiplas interpretações possíveis para um único fato.

Tais evidências nos encaminham para a discussão sobre esse entrave na interpretação do historiador, pois, ao selecionar o memorável – uma importante premissa historiográfica por ser um ato no qual o historiador valida ou não a realidade passada –, ele edifica um saber histórico[1]. A transmissão desse conhecimento histórico responde pela configuração de uma memória, e é nessa capacidade de conservação de certas informações que nos deparamos com o processo de seleção dos acontecimentos registrados pelo historiador[2]. Não são apenas lembranças e esquecimentos de fatos que marcam a escrita histórica, como observou Le Goff, citando Pierre Janet; a importância do ato mnemônico para aquilo que o autor denomina de "comportamento narrativo" manifesta-se no espaço em que o narrador exerce sua função social[3], uma vez que a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, seja individual ou coletiva[4].

O descortinar da escrita histórica nos revela a ambigüidade de seus movimentos, ora produzindo memórias ora promovendo ostracismos. Nessa dinâmica, a escrita histórica atua como fotografia de um determinado tempo e espaço na qual se espelha uma parte de um momento e, na tentativa de reconstrução de seu contexto, estabelecendo-se conexões com o fato selecionado, abre-se um leque de possibilidades

---

[1] François Bebárida. "L'historien régisseur du temps? Savoir e responsabilité". *Revue Historique,* Paris, vol. 1, n° CCXCVIII, 1998, p. 6.
[2] Jacques Le Goff. "História e Memória". In: *Enciclopédia Einaudi*. Porto, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984, p. 11.
[3] *Idem*, p. 15.
[4] *Idem*, p. 46.

interpretativas. Porém, o efeito colateral dessa liberdade exegética tem sua contrapartida, conforme Pierre Nora notou: é o poder de seleção dos fatos, sobre o qual o alerta para o fato de que durante esse processo de escrita da História os historiadores também perpetuam memórias duvidosas[5].

Ao tecer sua narrativa, o historiador coloca em evidência não apenas suas concordâncias, mas também suas divergências com os fatos relatados. Em vista disso, Murari Pires afirma que "a memória, ao dizer, também cala; ao revelar, também oculta; ao declarar, também suprime; ao lembrar, também esquece" [6]. Por essa razão, as tramas da narrativa histórica merecem abordagens variadas, tornando possível identificar a multiplicidade de sentidos, nem sempre preclaros, das narrativas produzidas no mundo antigo. A porta de entrada para a compreensão desses escritos é considerar tudo o que foi registrado como parte integrante da memória; assim sendo, captar a transmissão e a conservação de valores individuais e coletivos, os quais resistem em maior ou menor grau às tentativas de unificação do comportamento humano mediante um discurso histórico permeado pelo etnocentrismo.

Pensar o outro pautado nos valores e modelos definidos a partir do grupo ao qual se pertence, ou seja, pelo viés etnocêntrico, fomentou ao longo da história da humanidade a imposição de uma compreensão do mundo sob a perspectiva de uma unidade cultural. A busca dessa unidade reflete a inabilidade humana de administrar situações indefinidas, ambíguas, situadas no limite ou nas fronteiras entre nós e o outro, deixando-nos incapazes de enxergar que a diversidade humana é infinita[7]. Fruto de seu meio, o historiador também colaborou na divulgação de um pensamento imperialista europeu do século XIX caracterizado pela exaltação ao Estado-Nação. Dessa forma, historiadores franceses, ingleses, alemães e portugueses, por exemplo, embebidos por suas práticas culturais e seus padrões de avaliação, e sob a perspectiva da inferioridade cultural, exaltaram sua língua e seus costumes defendendo o processo civilizador dos povos americanos, asiáticos e africanos, atenuando sua face dominadora.

A memória preservada relaciona-se com a sociedade na qual ela foi aceita, ao exercer seu papel coletivo na exploração de uma identidade compartilhada entre seus membros, muito embora estes apresentem motivações e interesses distintos.

---

[5] Pierre Nora. "Between Memory and History: les lieux de memoire". *Representations*, California, n° 26, 1989, p. 9.

[6] Francisco Murari Pires. "Memória histórica e dominação social". In: Loiva Otero Félix; Miriam Barcellos Göettems (orgs.). *Cultura Grega Clássica*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 1995, p. 50.

A busca de identidade social aparece como um elemento aglutinador capaz de atenuar as diferenças ideológicas de seus partícipes. Por esse motivo, o estudo da memória de um povo perpassa a sua representação em si, pois o fundamental em sua manifestação é a recepção e a rejeição do memorável[8]; ou seja, a identidade que nos é dada de uma determinada sociedade, dentre as suas várias possibilidades, também representa um pacto social sobre a imagem sintética de um imaginário coletivo a ser perpetuado pela tradição.

Sob essa perspectiva, entrevemos, na obra plutarquiana, seu oscilar entre sua individualidade, moldada pela cultura grega, e seu coletivo, composto de gregos, romanos e bárbaros. Nessa diacronia entre o passado glorioso grego e o presente triunfante dos romanos, Plutarco concebe suas idéias e urde suas narrativas. Plutarco dialoga intensamente com a história dos gregos, não apenas para exaltar os feitos de seu povo, mas para criticar as ações e os caracteres de seus governantes e apontar os erros de suas empresas. Os gregos aparecem como um povo pioneiro e que por esse marcante traço não teve a mesma oportunidade que os romanos de aprenderem com a história grega, uma vez que a Grécia foi um Império e Roma ainda o era.

Nesse movimento de análise crítica de ambos os mundos, Plutarco edifica sua imagem do que é ser grego tendo como paradigma o homem romano, e é nessa confluência de identidades que percebemos os elementos que as distinguem. E o conhecer destes nos informa sobre como Plutarco divisa os gregos dos romanos, construindo suas identidades, ao mesmo tempo em que revela a contribuição dos gregos para a formação de um novo povo romano, capaz de construir um Império com dimensões geográficas superiores às dos gregos. Tal constatação plutarquiana nasce da realidade de que todo o mundo grego conhecido está sob a égide dos romanos, o que paradoxalmente os torna guardiões da cultura grega, já que garantem a paz e a ordem em territórios, suficientes para que os intelectuais e artistas gregos possam exibir seus talentos e encantar seus dominadores com a riqueza de sua tradição cultural.

Ao longo da primeira parte desta tese, discorremos sobre as principais teorias da linguagem em debate atualmente, com o intuito de situar o fundo teórico das interpretações de diversos pesquisadores dos escritos plutarquianos, bem como as bases teóricas de nossa análise de sua narrativa, tendo como foco a compreensão da relação

---

[7] Tvetzan Todorov. *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine.* Paris, Seuil, 1989, p. 21.

dos gregos com o Império romano à época imperial. Assim, divisamos esta primeira parte em dois capítulos. No primeiro, intitulado "Plutarco e os romanos: debates e perspectivas historiográficas", demonstramos os caminhos trilhados pelos comentaristas da obra plutarquiana, nos quais a nossa investigação apontou que somente há pouco mais de duas décadas especialistas deslocaram seus olhares para uma questão que consideramos manifesta na obra de Plutarco: a natureza político-identitária da relação entre gregos e romanos.

A despeito disso, a maioria desses estudos converge para a análise dos aspectos formais da obra plutarquiana, e os poucos estudos voltados para a relação entre gregos e romanos no Império concentram-se em argumentos que enfatizam a conduta subserviente não apenas de Plutarco, mas de todos os intelectuais gregos do período. Como veremos no segundo capítulo, a Segunda Sofística, classificada por uns como um fenômeno político e por outros como um movimento literário, apresenta a característica comum entre seus estudiosos de ser vista como expressão máxima da literatura grega, cujo conteúdo laudatório destina-se a exaltar imperadores e altos políticos do Império. Nesse sentido, conduzimos nossas reflexões para demonstrar que Plutarco era um crítico da política imperial romana e da mesma forma contribuinte de um movimento de intelectuais gregos edificadores de um modelo identitário para aqueles que compartilhavam hábitos, costumes e práticas culturais semelhantes.

Na segunda parte de nosso trabalho, demonstramos como a visão plutarquiana da história grega representa sua intenção de não somente escrever a história da Grécia sob a égide de um passado glorioso, mas também de tecer críticas aos seus governantes, estabelecendo um paralelo entre a vida política dos gregos e dos romanos. Veremos, nas próximas páginas, como Plutarco registra os fatos ocorridos na Grécia, tanto os bem-sucedidos como os desastrosos, para emitir opinião sobre o seu presente, isto é, sobre as práticas políticas dos romanos. Ao contrário do afirmado outrora, Plutarco não busca comparar apenas os caracteres de gregos e romanos e sim demonstrar por meio dos acontecimentos por que a Grécia conheceu seu ocaso ao mesmo tempo em que Roma torna-se a senhora do Mediterrâneo.

Sob essa perspectiva, a nossa tese é a de que Plutarco narra a história do mundo grego, apresentando nuances como Esparta e Atenas, porém, acentuando os hábitos e costumes praticados na Grécia como um todo; por tal motivo, falamos em

---

[8] Alan Confino. "Collective Memory and Cultural History: Problems of Method". *The American Historical Review*, v. 102, n° 5, December, 1997, p. 1390.

identidade grega em Plutarco. A nosso ver, os escritos plutarquianos estão voltados para a demonstração da contribuição dos gregos ao longo da história do Império, e é nessa longuíssima duração que irá discorrer sobre a interação entre gregos e romanos. Não se trata de um processo de exaltação da cultura grega voltado para a glorificação do passado grego, mas de desconstrução de imagens negativas dos gregos no Império[9].

A terceira parte deste trabalho destina-se à discussão sobre as influências da cultura grega na formação do Império. Nosso intuito é o de compreender como a relação dominante-dominado opera na construção da identidade grega dentro da narrativa plutarquiana. Assim sendo, nosso escopo é identificar a resposta de Plutarco para sua condição de dominado, entender como ele interage com o poder romano e como essa convivência agencia sua percepção do mundo grego. Iniciamos com a apresentação do debate historiográfico entre aqueles que, de um lado, vêem o Império romano como uma extensão do mundo grego, portanto, um Império helenizado; e, de outro, aqueles que enxergam no Império romano o detentor de uma cultura própria, capaz, assim, de implementar sua própria cultura nos territórios conquistados. E encerramos nossa digressão com a apresentação da visão plutarquiana do ser grego no Império, observando aspectos como quem eram os gregos para Plutarco e, ainda, quais as diretrizes sugeridas pelo nosso autor para o estabelecimento da identidade grega no Império romano.

[9] Falamos em desconstrução de imagens negativas dos gregos, como podemos ver na narrativa de Virgílio, na qual o herói grego Odisseu recebe um novo verniz, deixando de ser o homem comedido e perspicaz para torna-se implacável e sanguinário nos versos do poeta romano. Há ainda o exemplo das *Sátiras*, de Juvenal, em que os gregos são ridicularizados pelas suas práticas cotidianas. Enfim, apesar de a cultura grega ter alcançado um posto privilegiado na sociedade romana, isso não atesta a unanimidade e nem ao menos garante tratamento diferenciado aos gregos no Império.

Agradecimentos

Meus agradecimentos especiais à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), que financia minhas pesquisas desde a Iniciação Científica, destinando-me recursos necessários para assegurar o andamento da pesquisa e o meu desenvolvimento profissional. Com o auxílio dessa instituição, pude pesquisar no Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa e ainda participar de reuniões internacionais. Agradeço minha co-orientadora nesse estágio, a Profa. Dra. Maria Leonor Santa Bárbara, pela gentileza de seu tratamento, apresentando-me especialistas e suas bibliotecas especializadas, como a do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa. Expresso minha gratidão ao Prof. Dr. Manuel Rodrigues, coordenador do Núcleo de Estudos Clássicos da Universidade Nova de Lisboa, pelo convite para proferir uma conferência.

Agradeço ainda a CAPES (Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Ensino Superior) pela concessão de uma bolsa PDEE (Programa de Doutoramento com Estágio no Exterior), que, com a generosa intervenção da Profa. Dra. Haiganuch Sarian, foi realizada na École française de Rome. Agradeço o cuidado da Profa. Dra. Haiganuch Sarian em ter acompanhado todo o processo burocrático exigido para a minha permanência na EFR. Lembro, com gratidão, os auxílios providenciais do colega Carlos Augusto Machado, que me ajudou com a burocracia do Consulado italiano no Brasil e na reserva de um local para habitar em Roma. Sou grata ao meu co-orientador Prof. Dr. Yann Rivière por ter concedido autorizações e ofícios imprescindíveis ao desenvolvimento de minha pesquisa. Com suas elegantes cartas de apresentação, pude realizar levantamentos bibliográficos, assim como leituras e fichamentos de obras localizadas nas bibliotecas da American Academy in Rome Library; British School at Rome Library, Deutsches Archäelogisches Institut Rom e École française d'Athènes.

Ao Prof. Dr. Yannick Néxon, Diretor da Biblioteca da École française de Rome, que, com a intervenção do Prof. Dr. Yann Rivière, autorizou minha permanência na biblioteca no mês de agosto, reservado apenas aos seus membros e professores convidados, oriundos de instituições universitárias. Estendo meus agradecimentos à Veronique Séjournè, secretaria do Prof. Dr. Yann Rivière, que tratou de questões

burocráticas importantes ao bom andamento de meu estágio em Roma. Também sou grata a Flora, funcionária da biblioteca da EFR, que me ensinou a trabalhar com os recursos disponíveis nessa instituição. À bibliotecária e vice-diretora da biblioteca da EFR, Maria Sylvia, pelas indicações de leitura, de bibliotecas e de pequenos sítios arqueológicos pouco explorados pela enorme massa de turistas que circula diariamente em Roma. À pesquisadora e professora da UniRoma Tre, Irma Della Giovampaola, pela amizade desde a minha primeira semana em Roma e também por ter-me apresentado um pouco de sua cultura.

Sou grata à Presidente do Centri Studi Plutarchei, Profa. Dra. Paola Volpe Cacciatore, de quem recebi o convite para apresentar uma conferência no Centri Studi Plutarchei do Dipartimento di Scienze dell'Antichità da Universitá degli Studi di Salerno, intitulada "Plutarco e la costruzione della identità greca nell'Impero Romano", como resultado parcial de minha pesquisa de doutoramento. Pelo mesmo motivo sou grata ao Prof. Dr. Giovanni Casadio, que me ofereceu a oportunidade de falar sobre a minha pesquisa de mestrado, financiada pela FAPESP e publicada pela Edusp, na Facoltà di Storia e Filosofia da Università degli Studi di Salerno.

Lembro a oportunidade de ter realizado estágios no PAE (Programa de Aperfeiçoamento de Ensino), fomentado pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo, que me proporcionou aprender com os professores Norberto Luiz Guarinello, Paula da Cunha Corrêa, Mary Macedo de Camargo Neves Lafer e José Antonio Alves Torrano, supervisores de meus estágios. Sou grata a esses professores pela confiança e pelos ensinamentos transmitidos durante o desenvolvimento de minhas atividades no PAE.

Meus agradecimentos aos professores Fábio Vergara Cerqueira, Adriane da Silva Duarte, Ana Teresa Marques Gonçalves, Gilvan Ventura da Silva, Margaret Bakos, André Leonardo Chevitarese, Luiz Otávio de Magalhães, Fábio Duarte Joly, Marilena Vizentin, Ana Paula Tavares Magalhães, Ivan Esperança Rocha, Ruy de Oliveira Andrade Filho, Terezinha de Oliveira, que me estimularam com suas palavras de apoio. Às amigas de muitas estações Margareth Capurro e Taíse Motta e às novas amigas Adriana Pitarello e Beatriz de Paoli agradeço pelas multiformes colaborações para a conclusão desta tese. Lembro ainda o companheirismo e o apoio de minha mãe, Maria Celvas, e de minhas irmãs Francisca, Edna e Selma, bem como de meus

cunhados Arielson, Renato e Carlos; e, por fim, o carinho de Heitor, meu dileto sobrinho.

Agradeço especialmente aos professores Maria Beatriz Borba Florenzano e Pedro Paulo Abreu Funari pelas oportunas sugestões para a escrita da presente tese no momento de minha qualificação. Renovo meus agradecimentos a esses professores, estendendo-os às professoras Margarida Maria de Carvalho e Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, por integrarem minha banca de defesa de doutorado. Meus distintos agradecimentos ao orientador e amigo Norberto Luiz Guarinello, que me acompanha com dedicação e companheirismo desde o primeiro dia dessa aventura acadêmica, ainda na Graduação, há quatorze anos.

PRIMEIRA PARTE:

PLUTARCO E O IMPÉRIO ROMANO

Capítulo Primeiro – Plutarco e os romanos: debates e perspectivas historiográficas

1. Questões de interpretação e verdade na escrita: um olhar sobre a Antigüidade

Nós, estudiosos da Antiguidade, trabalhamos muito em função dos textos legados pelos antigos, fato que confere à linguagem escrita o lugar de nossa principal fonte de informações. É certo que a escrita dos antigos recebe contínuos questionamentos em virtude de novos achados arqueológicos, o que não retira a primazia epistemológica da palavra na escrita da História Antiga. A estreita relação entre a linguagem e a realidade suscita diversas discussões, pois a linguagem é um sistema simbólico mediante o qual as coisas do mundo são representadas e pelo qual o mundo é ordenado e recebe significação. Embora vivamos num ambiente físico, ele é fundamentalmente simbólico, isto é, criado pelos significados que a palavra atribui ao mundo[10].

Desde a Antiguidade clássica, o homem busca a compreensão dos vários aspectos da realidade, tentando encontrar o sentido das coisas por meio de diversas formas de conhecimento – mito, religião, filosofia, arte, ciência, entre outros. Conhecer as nuances de uma palavra, descobrir o não-dito das frases por intermédio da classificação pela definição de seus múltiplos significados manifesta-se já na Grécia clássica. A preocupação com a linguagem é um tema abordado por Platão no *Crátilo*, em que Sócrates discute com Hermógenes e Crátilo sobre a justeza dos nomes. Se pensarmos em termos saussurianos[11], a questão desenvolvida no diálogo de Platão é

[10]Ver João Duarte Jr. *O que é realidade.* São Paulo, Editora Brasiliense, 2004, p. 18.

[11] Aqui nos referimos ao pensamento de Saussure sobre a arbitrariedade do significado do signo como o primeiro princípio para sua definição, e o segundo princípio seria o caráter linear do significante. Para uma leitura mais completa das teorias saussurianas do signo, ver Ferdinand de Saussure. *Curso de Lingüística Geral.* São Paulo, Cultrix, 1973, pp. 82-84.

saber se o signo[12] é algo arbitrário ou elaborado pelo homem. Crátilo defende a idéia de um valor objetivo dos nomes, enquanto Hermógenes afirma que só vê nos nomes uma convenção. É nesse diálogo que Platão introduz pela primeira vez a teoria das idéias, questionando os nomes das coisas num plano em que elas perdem a naturalidade e passam a ter um fundo ideológico, o que contraria a afirmação heraclitiana da palavra como algo divino, natural[13].

O diálogo platônico *Crátilo* não é um estudo da linguagem em sua estrutura e funcionamento; trata-se de um debate sobre a autoridade da palavra para a busca do conhecimento do mundo tangível. A posição platônica a respeito da questão é clara: a linguagem é um caminho inseguro e enganoso para alcançar o conhecimento da realidade. Embora a intenção de Sócrates, ao final, seja a de desqualificar a linguagem como meio para o conhecer da realidade, vemos ainda em seu diálogo a capacidade da palavra de ser interpretada como algo nascido em um determinado tempo e espaço, isto é, ela é provida de história, por conseguinte passível de ser analisada como testemunho de uma época[14].

Aristóteles também discute o tema da significação das palavras no tratado *Peri Hermeneias*, *Da Interpretação,* segunda parte da obra intitulada *Organon*, termo que significa "utensílio, instrumento". Esse nome foi atribuído à obra porque o filósofo considerava a lógica formal o meio à disposição do espírito que lhe permitia raciocinar e exprimir-se em conformidade com a verdade. Nesse tratado, dividido em catorze capítulos, Aristóteles faz a distinção entre os nomes – nome comum, verbo, grupo, atributo – e as proposições, definidas como um discurso no qual reside o verdadeiro ou o falso e no qual essas são classificadas em afirmativas e negativas universais, particulares ou singulares, segundo o sujeito da proposição seja predicado por "todos", por "alguns", constituído por um nome próprio.

---

[12] A partir das reflexões emitidas nesse diálogo platônico, Mikhail Bakhtin formulou sua teoria dos signos: "Um produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social) como todo corpo físico [...]. Tudo que é ideológico possui um *significado* e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um *signo*. Sem signos não existe ideologia [...]. Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra", ao contrário da definição saussuriana do signo. Ver Mikhail Bakhtin. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1986, pp. 31-32.

[13] Ver fragmentos I a II e L a LXVII, segundo a obra *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa, Rio de Janeiro, Difel, 2002.

[14] *Crátilo*, 435d-440e. Ver Platão. *Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes, Belém, EDUFPA, 2001.

O filósofo estagirita apresenta a noção de significação que requer a univocidade de sentido, fundado na essência una e idêntica a si mesma, condição para que possa haver a comunicação entre os homens. Para o filósofo, "dizer algo de alguma coisa é interpretar"[15]. No entanto, esta proposição declarativa se mostra problemática, pois, se o homem interpreta a realidade dizendo algo de alguma coisa, é porque as verdadeiras significações são indiretas, uma vez que entre o indivíduo e sua realidade há a intermediação da palavra[16]. Além da interferência da palavra na mediação da realidade de um indivíduo, como nos mostra Blikstein, há também a influência de seu contexto individual e social. No seu entender, a realidade está diretamente relacionada à forma como somos ensinados a "ler" e a interpretar o mundo. Desta maneira, a percepção/cognição é mediada pela práxis não-verbal, ou seja, um "pensamento visual" estabelecido entre a realidade e o referente.

Nessa dimensão pré-verbal, destacam-se os traços de diferenciação e de identificação com os quais se passa a discriminar, reconhecer e selecionar traços que acabam por adquirir, no contexto da práxis, um valor positivo ou meliorativo em oposição a um valor negativo ou pejorativo, os quais se transformam em traços ideológicos[17]. O autor explica que o processo de significação passa por "fôrmas" semânticas nos corredores isotópicos; essas fôrmas produzem os estereótipos, atuando como "óculos sociais" através dos quais interpretamos o mundo. Assim, instala-se uma reiteração circular: a práxis cria a estereotipia de que depende a língua e esta materializa e reitera a práxis[18]. Portanto, é fundamental que se discuta a questão da interpretação, uma vez que os sentidos, atribuídos pelo homem ao mundo por meio da linguagem, não podem ser unívocos e nem tampouco universais.

Na lingüística, de modo geral, a interpretação consiste em uma espécie de explicitação, isto é, um ato de tornar explícito o significado que estaria contido no texto, porém, nem sempre acessível para o leitor comum[19]. Segundo essa afirmação de Rajagopalan, podemos inferir que o lingüista entende por "interpretação" um ato de intermediação entre um significado visto como imanente ao texto e o leitor que anseia

---

[15] Aristote. *Organon.* Trad. Jean Tricot. Paris, Librairie J. Vrin, 1997.
[16] Paul Ricouer. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1977, pp. 28-30.
[17] Isidoro Blikstein. *Kaspar Hauser ou A fabricação da realidade*. São Paulo, Cultrix, 1990, p. 60.
[18] *Idem*, p. 80.
[19] Kanavillil Rajagopalan. "O conceito de interpretação na lingüística: seus alicerces e seus desafios". In: R. Arrojo (Org.). *O signo desconstruído*. Campinas, Pontes, 1992, p. 63.

atingir esse significado. A intermediação, segundo o autor, pode ser feita tanto pelo próprio leitor como por alguém mais capacitado ou experiente, porém os resultados diferem dada a experiência de cada um, sendo mais indicada a leitura intermediada por um especialista.

Ainda devemos considerar, conforme aponta Bakhtin, o poder e a função ideológica que a palavra em língua estrangeira desempenha, preenchendo um espaço importante no processo ideológico de formação das civilizações da história; assim, devemos suspeitar ainda mais de interpretações unívocas e com pretensões de universalidade. Segundo o filósofo, a palavra em língua estrangeira pode muitas vezes exercer sobre o leitor uma idéia de poder, de santidade e de verdade, impedindo-o de interpretar sob perspectivas alternativas àquelas autorizadas e legitimadas. Dessa maneira, o leitor pode ser dominado pela força ideológica que a palavra em língua estrangeira carrega, fato que pode provocar uma interpretação limitada à reiteração de leituras autorizadas sobre o texto[20]. Abrimos um parêntese para pensar a questão bilíngüe do Império romano quanto ao seu poder intimidante das demais culturas, em especial as ágrafas, em que grassa o desconhecimento das letras latina e grega.

Portanto, torna-se infrutífero pensar a escrita de Plutarco sem considerar a sua formação grega não apenas no aspecto literário, mas ainda na formação de seu caráter e na sua forma de interpretar o mundo. A postura mais comum nas análises da obra plutarquiana é a de salientar apenas a dependência grega da política e da economia romanas e demonstrar como os intelectuais gregos da época reagiam diante da dominação romana, em geral, vistos como parte integrante da política imperial. Centrar a argumentação somente nas questões políticas e militares é colocar no ostracismo o significativo passado grego, do qual Plutarco se pronunciava herdeiro, apagando a força e a resistência cultural de um povo desagregado pela sua história de guerras intestinas e de grandes conquistas extraterritoriais.

Ao adotar posturas pós-estruturalistas sobre a linguagem, criticamos o estruturalismo de Saussure, que, tendo como base a linguagem verbal, propunha fundar a ciência geral dos signos (semiologia) com pretensões de buscar modelos universais. Ao tomarmos outro sentido, observamos a questão da interpretação e da verdade adotando outra perspectiva, a da desconstrução – postura de crítica filosófica proposta

[20] Mikhail Bakhtin, *op. cit.*, p. 101.

por Derrida –, cujo objetivo é o de desconstruir os pressupostos idealistas, logocêntricos e etnocêntricos exercidos a partir da leitura de textos filosóficos e literários da tradição ocidental[21]. No entender de Derrida, a desconstrução não consiste em passar de um conceito a outro, mas sim em inverter e deslocar uma ordem conceitual bem como a ordem não conceitual à qual esta se articula. O filósofo conclui que, ao explorar os vários significados implícitos que constituem o modo de operação do texto, sua "disseminação", o texto revela suas contradições internas e estabelece um sentido que pode ir além do pretendido pelo autor e mesmo contra este.

A disseminação, termo usado por Derrida, auxilia-nos a compreender a desconstrução. Embora próximo do termo polissemia, ele se distingue deste por não se dirigir ao nível semântico ou ao nível do significado, mas à indeterminação e à indecibilidade estrutural que caracterizam a linguagem, o texto e o discurso. Ao contrário da polissemia, disseminação não supõe simplesmente a possibilidade de uma pluralidade de significados, perspectiva que permanece no nível do significado, mas a impossibilidade da fixação de qualquer significado. Em outras palavras, há trechos e citações em qualquer obra que, por figurarem fora de seu contexto, perdem o significado original ao mesmo tempo em que não significam nada para nós, sendo, portanto, impossíveis de serem decodificados.

Classificar a obra plutarquiana como um discurso laudatório da política imperial circunscreve sua narrativa sob o ponto de vista dos romanos, colocando os holofotes na questão política sob a ótica romana e pondo sombras na questão identitária dos gregos. Um pensamento que se encontra bem sintetizado no estudo de Perrone-Moisés nos auxilia a repensar essas interpretações; é o da desconstrução como um termo a ser empregado no procedimento de análise e de interpretação no qual o leitor deve buscar no texto suas contradições e ambigüidades internas. Uma das táticas sugeridas pela filósofa consiste em focalizar as oposições binárias estabelecidas no texto, nas quais um dos termos binários é privilegiado em detrimento do outro; assim, o filósofo demonstra que certos elementos contidos no próprio texto desestabilizam as oposições, fazendo desmoronar os privilégios que eles estabelecem[22].

---

[21] Ver Jacques Derrida. *A escritura e a diferença*. São Paulo, Perspectiva, 2002 e *Gramatologia.* São Paulo, Perspectiva, 2004.

[22] Leyla Perrone-Moisés. "Pós-estruturalismo e Desconstrução nas Américas". In: *Do Positivismo à Desconstrução: idéias francesas na América*. Leyla Perrone-Moisés (Org.). São Paulo, Editora de Universidade de São Paulo, 2004, p. 222.

Os crescentes estudos questionadores das teorias e métodos empregados na análise da escrita revelam a inquietação de nossos pensadores com a dependência, especialmente das Ciências Humanas, frente às demais fontes de registro literário. O questionamento dos estudiosos sobre a validade das fontes históricas levanta uma questão clássica: como interpretar os fatos a partir de escassas informações sobre um período histórico? Ou, ainda, interroga como inserir essas interpretações no campo epistemológico. Durante o final do século XIX e início do século XX, a teoria hermenêutica, com seus estudos filológicos e gramaticais dos textos, procurou estabelecer um sentido único às palavras, como forma de apreensão da verdade.

Os filólogos ambicionavam alcançar a compreensão do sentido do texto e interpretar corretamente o enunciado, por intermédio de um historicismo das palavras. A busca pela exatidão de interpretações hermenêuticas colaborou para uma valorização desmedida da palavra escrita, colocando as demais fontes em segundo plano. Não se trata de conduzir as teorias hermenêuticas ao esquecimento, ao contrário, a compreensão do significado torna possível a inteligibilidade do sentido atribuído pelo autor às palavras. No entanto, para o emprego da teoria hermenêutica em um trabalho histográfico, é preciso, como destacou Barbotin, renunciar a alguns de seus elementos, incorporando apenas os conceitos interessantes à história, devido às insuficiências contidas em qualquer método científico[23].

A centralização da interpretação histórica na palavra escrita, como se tratasse apenas de uma expressão da fala, provocou a contestação de Derrida a uma tradição do pensamento ocidental, na qual a escritura aparece subordinada à fala, uma prática nomeada pelo autor como *logocentrismo.* A sua crítica destina-se ao argumento de Saussure, que, sob a influência da filosofia sistêmica de Hegel, vê a língua como um sistema no qual a fala estaria subordinada à língua, não havendo relação entre os elementos que não podem significar individualmente[24].

Influenciados por esses novos questionamentos, principalmente, pelo de a escrita pertencer a um regime de práticas de um determinado grupo social preocupado com o controle do poder político, historiadores inseridos na denominada Nova História, interessados nessas formas de controle social, debruçam-se sobre os documentos

---

[23] D'Edmond Barbotin. "Avertissement". In: *Qu'est-ce qu'un text?: elements pour une herméneutique.* Paris, José Corti, 1975, p. 8.
[24] Derrida, *op. cit.*, 2004, pp. 56-73.

voltados para objetos esquecidos ou silenciados pela historiografia tradicional. Ao pensamento filosófico de Derrida soma-se, em especial, o de Michel Foucault, o qual contribuiu para que a escrita histórica deslocasse o seu olhar crítico para a produção das verdades constituídas pela tradição historiográfica[25].

Outro ponto questionado por Foucault é a tendência positivista da história em abordar os fatos como se todos os acontecimentos desembocassem em um só evento. Nas concepções de ordem – a construção de linhas temporais e progresso –, há constante correlação entre fatos, por vezes, desconexos que são predominantes na historiografia. Dessa maneira, os eventos aparecem engessados por pequenos acontecimentos determinantes, como se os fatos não pudessem ter explicação apenas no seu local de origem. A nosso ver, a interpretação dos fatos circula entre as possibilidades de compreensão de que ora os fatos nos levarão a um grande evento, ora nos guiarão à simplicidade do cotidiano.

Em nosso entender, as incertezas do terreno histórico fertilizam o campo da interpretação, proporcionando o aparecimento de novas abordagens, pautadas em métodos e teorias que renovam as percepções dos fatos, bem como demonstram a relação de descontinuidade intrínseca nesse movimento. As limitações dos documentos levantados pelos historiadores surgem como indícios do caráter interdisciplinar da história, motivo pelo qual somos estimulados a nos apropriar de teorias de outras áreas do conhecimento para a interpretação de um fato, uma vez que a escrita da história requer do historiador um conhecimento ampliado do contexto do período relatado.

No final do século XX, vários historiadores reivindicaram uma revisão da história escrita pelos europeus, pois viam nas interpretações historiográficas a propagação e a construção de um pensamento eurocêntrico, no qual a história privilegiaria os relatos do conquistador em novas terras, criando uma memória européia e, ao mesmo tempo, provocando esquecimentos, ou seja, apagando ou minimizando a participação do conquistado na história. Como demonstra Todorov, a tendência européia é a de criar um "sociocentrismo" de cunho etnocêntrico que constrói o universal a partir de um caso particular, isto é, estabelecendo parâmetros de comparação apoiados apenas

[25] Em um breve livro intitulado *A ordem do discurso*, Foucault questiona a produção da verdade na ciência ocidental, sugerindo a investigação histórica das origens das verdades epistemológicas, ou seja, uma arqueologia da verdade científica, a fim de conhecer o regime de práticas que corresponde a essa produção da verdade. Ver Michel Foucault. *A ordem do discurso*. São Paulo, Loyola, 2000.

em valores reconhecidos pela cultura européia, desqualificando os demais por serem considerados inferiores[26].

No prefácio à segunda edição brasileira de *A escrita da História,* De Certeau traça um paralelo entre a imagem de Américo Vespúcio, desenhada por Jan Van der Straet em 1619, e a história narrada pelos europeus do Novo Mundo, concluindo que o conquistador delineia a história do outro e determina a forma de representação física dele[27]. Ressaltamos como Marc Ferro reflete a sua inquietação com o recontar de alguns episódios da história de africanos, asiáticos, americanos e europeus orientais. No prefácio do livro *Comment on raconte l'Histoire aux enfants à travers le monde entier*, Ferro questiona a história ensinada às crianças, argumentando que ela transmite uma imagem distorcida do outro e até mesmo de si, influenciando a interpretação do mundo, sem considerar as diferentes versões dos fatos, pois a história única e universal que se conta às crianças define a identidade de um povo e o *status* dele na história[28].

As mudanças nos cânones do fazer histórico implicam o refazer de caminhos e o descobrir de verdades silenciadas pelos historiadores. Não se trata de reivindicar uma história mais verdadeira que a produzida anteriormente, mas sim apenas de demonstrar como a história de nosso tempo está voltada para novos objetos e, portanto, aberta a novas interpretações. Após o estabelecimento de um evento histórico, como, por exemplo, a Batalha de Salamina, as interpretações podem variar de acordo com o historiador e sua época, restando-nos a certeza de que o fato existiu. O historiador não inventa acontecimentos, contudo, com base em pressupostos gnosiológicos, ele analisa e compreende os fatos. Desta maneira, a verdade histórica se apresenta na constatação de que o fato ocorreu; todavia, a interpretação histórica destina-se ao plano da verossimilhança, uma vez que os filtros atravessados pelos acontecimentos diluem as verdades na mediação inevitável do olhar.

No caso específico da história antiga, a instituição de verdades históricas esbarra também ainda na escassez e na fragmentação de fontes literárias e materiais,

---

[26] Theodore Todorov. *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Seuil, 1989, pp. 22-34.
[27] Ver Michel de Certau em *A escrita da História.* São Paulo, Forense Universitária, 2002.
[28] Ver Mark Ferro. *Como se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

impossibilitando até mesmo a exata datação de um acontecimento[29]. Diante dessa limitação histórica, o efeito de verossimilhança e a necessidade que assumem os vestígios dos antigos nas interpretações dos comentadores modernos tornam-se latentes. Remetemo-nos à *Poética*:

> não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, que dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa [...] – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular. Por "referir-se ao universal" entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu (*Poética*, 1451a-b)[30].

A assertiva aristotélica pertence a um tempo em que Tucídides e Xenofonte postulavam a supremacia do relato de fatos presenciados pelos autores[31]. Durante muito tempo, acreditou-se que os relatos de fontes hodiernas conferiam autoridade ao discurso do narrador, como se a história imediata registrasse os fatos em sua forma mais pura. No entanto, o levantamento feito por Schaff dos registros coetâneos sobre a época da Revolução Francesa e a posterior análise desse material

---

[29] Sobre os problemas com a datação dos eventos no mundo antigo, ver "Periodization and the Heroes: Inventing a Dark Age", de Ian Morris (pp. 96-131), e "The Problem of Periodization: The Case of the Peloponesian War", escrito por Barry S. Strauss (pp. 165-175). In: Mark Golden e Peter Toohey. *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization, and the Ancient World.* London, New York, Routledge, 1997.

[30] Tradução de Eudoro de Souza, texto publicado em São Paulo pela Ars Poética em 1993.

[31] Salientamos, por exemplo, que, na assertiva de Tucídides, o efeito de verossimilhança e de necessidade de sua intenção narrativa atende ao objetivo de justificar a presença do autor no desenrolar de um evento histórico, para outorgar credibilidade e imparcialidade ao relato, pois, como notou Hartog, seria improvável que Tucídides presenciasse todos os eventos narrados por ele. No entanto, reforçamos o pensamento de que Tucídides não inventou a história da Guerra do Peloponeso, ele a interpretou, o que permite aos historiadores, de qualquer época, reinterpretar os mesmos fatos. Sobre a temporalidade na narrativa antiga, ver François Hartog. "A História entre o presente e o passado". In: *A História de Homero a Santo Agostinho.* Belo Horizonte, UFMG, 2001, pp. 55-104.

revelaram ao autor divergências nas descrições dos acontecimentos, bem como atribuições distintas às causas e aos fins da Queda da Bastilha. Igualmente, o autor percebeu que as diferentes interpretações variavam de acordo com os propósitos do narrador. O estudo desse historiador apenas demonstra como o intérprete determina a constituição da narrativa, uma vez que sua história pessoal interfere na análise dos grandes fatos.

Como observou Murari Pires, "embora ambas lidem com a práxis, com as ações dos homens, lidam com faces distintas da práxis: a história com a práxis enquanto *acontecimento*, enquanto ação efetivada, ocorrida ("tà genómena"); a poesia como práxis enquanto *potencialidade de acontecer* ("tà dynatà") é circunscrita pelos horizontes da *necessidade ou da verossimilhança* ("katà tò eikòs è tò anankaîon")". Se a história descreve o fato e a poesia o que pode ocorrer, ela é, por isso, mais filosófica; a nosso ver, a história trabalha com ambos, tanto com o fato como com a interpretação dele, isto é, com o que poderia ter ocorrido – devidamente documentado[32]. É nessa confluência entre o fato histórico e a interpretação do autor que a história se faz particular e universal, sendo de natureza não meramente descritiva, mas filosófica[33].

Por ser filosófica, a história (re)pensa a sociedade sob várias perspectivas, ora empregando teorias jurídicas, ora antropológicas, entre outras, na busca da compreensão dos fatos. As múltiplas teorias aplicadas nas narrativas históricas mostram a contribuição de outras áreas do conhecimento na expansão do horizonte interpretativo do historiador. A Escola dos Annales trouxe para historiografia, como um bom *phármakon,* não somente o benefício das novas abordagens manifestadas no questionamento das verdades estabelecidas, mas também um efeito colateral na formação de historiadores, iludidos com a capacidade de reconstrução dos fatos, imaginando ser possível relatar, por exemplo, a história do cheiro.

Com isso, concluímos que a definição aristotélica de poeta e de historiador, ao serem fundidas, assemelha-se à nossa concepção de historiador da Antigüidade, já que a verossimilhança (*tó eikós*) advém de nossa capacidade intelectual de elaborar textos inteligíveis ao leitor, a fim de demonstrar habilidade na interpretação dos fatos, assim como um profundo conhecimento do assunto. Imaginemos um livro de

---

[32] *Idem*, pp. 60-69.
[33] Francisco Murari Pires. "História e Poesia (comentários ao Proêmio tucidideano)". *Revista de História*, n° 121, 1989, p. 32.

história grega no qual a cada duas ou três páginas o historiador interrompa a narrativa, apontando a insuficiência de dados para o prosseguimento do relato. Já a necessidade (*tó anankaîon*) é determinada pela finalidade da composição da obra, pois a narrativa histórica depende da intenção do autor, que selecionará o que deverá ou não ser dito, produzindo memória e esquecimento no mundo da história.

Daí a importância de analisar o discurso produzido pelos autores antigos, a fim de compreender a relação entre dominante-dominado, que, uma vez estabelecida, impede que essas fontes revelem a totalidade dos fatos, ocorrendo o que Foucault denominou de processo de *exclusão* e de *interdição* daquilo que não pode ser dito[34]. Dessa maneira, a linguagem atuaria como mediadora necessária entre o sujeito e a realidade sociopolítica e, assim sendo, poderia ser considerada como parte da retórica da dominação, bem como da retórica do oprimido como forma de resistência.

Portanto, devemos questionar a visão predominante do debate historiográfico contemporâneo sobre os efeitos da retórica na escrita histórica greco-romana, que são considerados como relatos fantasiosos voltados apenas para o culto da estética retórica. Assim, nessa linha de pensamento, o declarado interesse do historiador pela investigação da verdade e pelo registro de eventos importantes à história de gregos e romanos seria o resultado de uma manobra retórica. Vemos então a historiografia greco-romana reduzida a meras histórias sem nexo, contadas por escritores alheios aos acontecimentos sociais e que sempre tentavam persuadir seus leitores de que os fatos narrados eram a expressão da verdade; ou, ainda, de que a narrativa dos antigos estava comprometida com as políticas instituídas pelos imperadores romanos. Diante do exposto, concluímos não ser possível pensar a escrita dos antigos de forma tão simplista, como veremos nas exegeses da obra plutarquiana apresentadas nas próximas páginas.

[34] Foucault, *op. cit.*, 2000, p. 9.

2. Plutarco e os romanos: um debate em construção

Os primeiros clássicos modernos sobre a história da Antigüidade greco-romana retratam a magnitude das estruturas políticas de seus povos, apresentando como traço comum o realçar de seu poderio militar e de suas formas de administração política. Outro aspecto bastante explorado por esses literatos é o arquitetônico. Vemos inúmeras páginas destinadas a descrições de paisagens das cidades greco-romanas com seus monumentos e construções de grande relevo. Então percebemos que a incipiente escrita histórica do século XVIII tem como modelo historiográfico o legado por gregos e romanos e traz para sua seara as temáticas político-militares. Igualmente há a influência daqueles autores como Estrabão e Pausânias, que descrevem paisagens detalhando suas riquezas artísticas, daí o surgimento de antiquaristas, os quais identificam e catalogam as relíquias do mundo greco-romano tal como faziam os bizantinos com seus dicionários e catálogos.

Da história das relíquias passamos para a história científica do século XIX. Os autores desse período literalmente cortam e colam informações das fontes e reconstroem os acontecimentos a partir do registrado por elas. Embora esse fazer histórico se mostrasse diferenciado do anterior, os historiadores ainda versavam sobre os mesmos objetos, com os mesmos objetivos. No tocante à historiografia antiga, percebemos um trilhar não muito distanciado dos historiadores do século XVIII, centrados nos acontecimentos políticos e militares. Os autores mais analisados são os que selecionaram as guerras e os fatos políticos como tema central de suas obras. Por esses motivos, os primeiros estudos sobre a narrativa plutarquiana advieram de filósofos e filólogos.

Conforme veremos adiante, as conseqüências desse esquecimento da narrativa plutarquiana resultam em caracterizações de sua obra quanto à escola filosófica e ao gênero literário de sua escrita. Os filósofos concentram suas análises nos tratados morais e levantam questões sobre qual a escola filosófica predominante no pensamento plutarquiano. Por sua vez, presos ao germânico método da *Quellenforschung*, filólogos centraram-se quase que exclusivamente nos aspectos de linguagem e de estilo dos escritos plutarquianos, assim como na análise exaustiva de

suas fontes. Então filólogos realizam comparações entre o conteúdo da fonte citada e o registrado por Plutarco, com o intuito de identificar o verdadeiro e o falso em sua narrativa. O mecanicismo desse pensamento é percebido também em estudos recentes, e isso ocorre porque um grupo de estudiosos não reconhece as limitações das informações deixadas pelos antigos e insiste em "comprovar" se esta ou aquela fonte escreveu ou não um relato fidedigno dos acontecimentos. Em suma, não havia a preocupação de se estudarem as diferenças no Império, pois elas não existiam...

O final do século XIX foi marcado por grandes ondas de colonizadores europeus retalhando e distribuindo entre si as terras conquistadas em outros continentes. De fato, pensadores europeus produziram páginas e páginas de histórias, teorias filosóficas, sociais e políticas justificadoras dessa dominação. A contrapartida dessa construção ideológica européia surge na edificação de identidades nacionais artificiais, tendo como fundamento textos literários e os achados arqueológicos provenientes de gregos e romanos. O exemplo mais conhecido da presença ideológica do nacionalismo europeu na produção intelectual do século passado está no uso da Arqueologia como instrumento de manipulação política[35]. Por conta dessa apropriação imprópria do passado greco-romano para o estabelecimento de valores e práticas culturais distintivos de uma determinada nação, vários especialistas da Antigüidade têm questionado a escrita da história greco-romana. Citamos, por exemplo, o estudo de Elisabeth Rawson sobre o uso da história idealizada de Esparta no discurso político europeu[36], no qual a autora revela manipulações das informações coletadas e divulgadas pelos historiadores, que variam de acordo com seu contexto político.

Nesse panorama, configura-se a escrita de uma história idealizada de gregos e de romanos sob o ponto de vista evolutivo das civilizações, um processo de sucessão entre os povos, já esperado em virtude do poderio militar e econômico aliado à superioridade intelectual de uma determinada civilização. Lembramos aqui a permanência de oposições binárias herdadas do pensamento antigo que os pesquisadores empregam no antagonismo grego e bárbaro com o sentido análogo de civilização e

---

[35] Sîan Jones. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the past and Present*. London/ New York, Routledge, 1997, p. 2

[36] A autora estuda como o modelo militarista espartano alimentou a ideologia política de governos totalitaristas e militaristas em países como França, Inglaterra e Alemanha, em que o pensamento eugênico dos espartanos servia de exemplo para a Europa em formação. Ver Elisabeth Rawson. *The Spartan Tradition in European Thought*. Oxford, Clarendon Press, 1991.

barbárie. A síntese desse pensamento aparece na imagem de um Império romano capaz de executar dois movimentos contrários: o de suplantar as práticas culturais de seus conquistados e o de fundir-se com os mais evoluídos. Tal característica conduz os romanos, no entender dos grandes historiadores do final do século XIX em diante, ao despontar da civilização greco-romana. No entanto, como o processo de descolonização, iniciado no século XIX e intensificado no século XX já demonstrou, as dominações militar e cultural encontram barreiras nem sempre visíveis como o sentimento de soberania de um povo, o que inviabiliza afirmações categóricas sobre a eficácia da romanização dos povos dominados.

Em que pesem os novos métodos da história no século XX, estes não impediram que a vida política estivesse no foco dos historiadores até meados dos anos trinta. A recente história factual do período sustenta as temáticas de seus antecessores e reproduz em seus livros os grandes fatos do mundo político e a vida de seus grandes nomes. Foi preciso aguardar os anos sessenta para a introdução de novas temáticas, com novas teorias e metodologias que buscavam problematizar a sua escrita. A historiografia então surge como instrumento para a compreensão de que o historiador está exposto ao pensamento de sua época e por isso seu relato representa, entre outros aspectos, um retrato ideológico de sua sociedade, do qual podemos extrair informações úteis à compreensão histórica de um determinado contexto.

Então, na segunda metade do século passado, já encontramos estudos de especialistas refletindo sobre a coexistência de gregos e de romanos na época imperial, tendo como referência a escrita de Plutarco. Anteriormente a esse período, encontramos um interessante livro de 1890, escrito por J. P. Mahafy, *The Greek World under Roman Sway: from Polybius to Plutarch.* Embora seu estudo não trate especificamente da obra de Plutarco, o autor dedica dois breves capítulos de seu livro para sua escrita. Neles, o autor delineia um Plutarco ciente da decadência política e religiosa da Grécia de seu tempo e que veicula em suas obras seu pensamento de conformidade e de acomodação frente ao poderio romano. Dessa maneira, Plutarco dialogaria com seus amigos gregos no intuito de convencê-los de sua subalterna condição no Império, a fim de evitar conflitos entre eles, pois Plutarco é um provinciano, preocupado com a continuidade de sua cidade e de seu povo. De acordo com o raciocínio do autor, Plutarco seria um

aristocrata grego desligado da política imperial e voltado para a problemática de sua região[37].

Em consulta à bibliografia especializada em Plutarco, notamos que somente dois autores anteriores aos anos oitenta – a saber, R. H. Barrow[38] e C. P. Jones[39] – teceram considerações mais consistentes a respeito da percepção plutarquiana da política imperial e do papel dos gregos nela. Em seu texto, Barrow argumenta que os gregos compunham um grupo diferenciado em Roma e que, em relação aos demais povos conquistados, eles eram tratados com distinção pelos romanos. O fundamento para tal assertiva encontra-se em escritos de autores gregos e romanos da época imperial que dividiam o mundo em três categorias culturais: a grega, a romana e a dos bárbaros[40]. Plutarco então atuaria como uma espécie de voz conciliadora na relação entre gregos e romanos e ainda estabilizadora da política dos romanos nas regiões helênicas.

Outro aspecto interessante de sua argumentação aparece quando o autor ressalta o contraste do pensamento plutarquiano em relação à época clássica grega, em que o mundo era dividido apenas em gregos e bárbaros, não havendo espaço para a categoria dos romanos. Vemos, no desenvolver de seu raciocínio, uma linha evolutiva do contato entre gregos e romanos, na qual Plutarco alinha-se às circunstâncias de seu tempo, como a tranqüilidade militar e o fomento das artes literárias. Segundo Barrow, Plutarco demonstra consciência da longa duração desse momento histórico, o qual permite a formação de uma civilização greco-romana e que, em razão de seu

---

[37] J. P. Mahaffy. *The Greek World under Roman Sway: from Polybius to Plutarch.* London/New York, Macmillan, 1890, pp. 291-368. Com esse livro, Mahaffy demonstra que o poderio militar romano assegurou a formação de seu grandioso Império desde as guerras contra os cartagineses até a conquista dos dácios. Para o autor, diferentemente das interpretações mais recentes, o emprego da literatura como forma de dominação ideológica ocorre no reinado de Adriano, com a Segunda Sofística, e não de Trajano. Portanto, Plutarco não faria parte desse grupo de intelectuais imbuídos da tarefa de exaltar o imperador e sua política.

[38] Ver R. H. Barrow. *Plutarch and his Times.* Bloomington/ London, Indiana University Press, 1965.

[39] Ver C. P. Jones. *Plutarch and Rome*. Oxford, Clarendon Press, 1971.

[40] Barrow, *op. cit.*, p. 142. O autor ressalta o contraste desse pensamento em relação à época clássica grega, em que o mundo era dividido apenas em gregos e bárbaros. Nesse sentido, vemos que a inclusão dos romanos na definição de civilização e sua conseqüente exclusão do universo bárbaro representa a equiparação do poderio político-militar romano ao dos gregos; o mesmo não pode ser atribuído ao campo das artes em geral. Lembramos que, em diversas passagens da obra plutarquiana, a fonte nos revela a superioridade grega nas artes literárias, arquitetônicas, divinatórias etc.

conhecimento acumulado, seria capaz de atravessar incólume em seu poder por séculos a fio[41].

Lembramos que, em diversas passagens da obra plutarquiana, a fonte nos revela a superioridade grega nas artes literárias, arquitetônicas, divinatórias e nos campos da medicina, da astronomia, da filosofia, entre outros. Plutarco demarca as práticas culturais pertencentes aos gregos, separando-as dos romanos, visando o sedimentar de uma identidade grega no Império alicerçada em um coletivo de diferentes povos cujo traço principal era a reprodução de ritos e de práticas transmitidas pelos antigos gregos. Podemos ver nesse movimento dos intelectuais gregos, oriundos de elites locais, uma manobra para o fortalecimento de comunidades isoladas ao torná-las partícipes de um grupo com identidade cultural e influência política no Império.

Contudo, é precipitado pensar os gregos como um grupo cultural diferenciado dos demais, visto que outros povos também exerceram influência nas decisões tomadas pelo imperador. Convém lembrar, como observou Nippel, que colocar os gregos em posição privilegiada no Império Romano, diferenciá-los dos orientais e dos selvagens, é reproduzir o pensamento dos historiadores do século XIX, período no qual os seguidores de Clio estavam voltados para a formação de uma "cultura científica nacional", isto é, para o fortalecimento do neonato conceito de Estado-Nação, o que torna imperativo aos pesquisadores subseqüentes a realização de continuadas análises e de sistemáticas revisões dessas teorias[42].

Em que pesem as acertadas conclusões de Nippel, trabalhos recentes reforçam as assertivas de Barrow sobre a formação da civilização greco-romana, como o livro de Paul Veyne, *L'Empire Gréco-romain*, em que o autor nos retrata a total integração cultural entre gregos e romanos, que culmina na constituição de uma nova civilização: a greco-romana[43]. Não se trata de uma conclusão desconhecida, pois podemos encontrá-la já em sua introdução redigida para uma obra que obteve grande circulação em nosso país: *A História da Vida Privada*. Portanto, aquilo que o autor nos traz de novo em seu livro é o desenvolvimento dessa idéia ao longo de mais de

---

[41] Barrow, *op. cit.*, p. 148.
[42] Wilfried Nippel. La costruzzione dell'"altro". In: Salvatore Settis (org.). *I Greci: storia, cultura, arte e società.* Torino, Einaudi, 1996, p. 196.
[43] Ver Paul Veyne. *L'Empire Gréco-romain*. Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 5 e *passim*.

quinhentas páginas, pois na introdução em epígrafe, Veyne nos fala em romanos que se tornaram gregos, ou melhor, de uma Roma transformada em Grécia[44].

Ao contrário dessa harmonia greco-romana em que gregos esclarecidos educam romanos segundo sua cultura, C. P. Jones identifica movimentos contrários a essa criação de uma cultura greco-romana à época imperial. O autor nos apresenta dois tipos de pensamento entre os gregos, um ramo segundo o qual os gregos contrários ao Império difundiam o mito fundador de Rômulo e Remo com o intuito de relacionar os atos criminosos dos romanos no passado com os cometidos no presente. O outro ramo da literatura grega imperial, ao qual Plutarco pertenceria, seria o dos intelectuais simpáticos ao poder. Estes, influenciados pela produção literária do século I a.C., associavam a origem de Roma a personagens míticos, como Enéas[45]. Para Jones, esse seria um sinal de aprovação à política imperial, uma vez que o apoio desses gregos ocorria mediante seu alinhamento ideológico com o imperador. Assim, a adesão à concepção historiográfica da época de Augusto – criadora do mito greco-romano – demonstrava a concordância com a propaganda imperial centrada na pacificação dos territórios, em particular os da Ásia Menor[46].

Já para Françoise Frazier, outro mito compõe a narrativa plutarquiana, o de Teseu. Assim, Plutarco escreveu biografias de gregos e de romanos pautado em um mundo políade, criado por Teseu, distante da realidade de sua época. Frazier atenta para os anacronismos de Plutarco ao relatar acontecimentos que parecem simultâneos, mas que ocorreram em lugares e em épocas distintas[47]. Então o propósito de Plutarco com essa escrita seria apenas a preservação de uma tradição literária herdada de seus antepassados. A nosso ver, o argumento de que a conservação da cultura grega deu-se

---

[44] Paul Veyne. "Introdução". In: Philippe Ariès e Georges Duby (eds.). *História da Vida Privada: Do Império ao ano mil.* Paul Veyne (org.), São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 15.

[45] Atribuir o surgimento de heróis fundadores gregos à literatura latina imperial surgida no séc. I a.C. fundamenta-se ao folhearmos as páginas do primeiro livro da obra de Tito Lívio, da *Eneida*, de Virgílio, e das *Heroides*, de Ovídio. Contudo, a tradição grega da mesma época, transmitida por Dioniso de Halicarnasso, reafirma o cantado pelos poetas e registrado pelo historiador latino. Dessa maneira, não se trata de autores alinhados à ideologia de Augusto, mas herdeiros da tradição literária grega, que balizava o estilo e a temática de suas obras. Por conseguinte, os intelectuais dos séculos I e II d.C. retomam essa versão da tradição literária grega para demonstrar que os gregos, de certa maneira, continuam com sua saga civilizatória no mundo, agora como parte integrante de um novo povo, o romano, e não como subalternos deles ou ainda como complemento deles, pois a identidade grega em Roma se mantinha graças às práticas culturais de suas comunidades.

[46] Jones (1971), *op. cit.*, pp. 89-94.

[47] Ver Françoise Frazier. *Histoire et morale dans le* Vies parallèles *de Plutarque*. Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 281.

por meio de sua literatura espelha o entendimento desses estudiosos de que a escrita plutarquiana atua como patrimônio cultural de seu povo e que, portanto, sua obra se constituiria em um lugar de preservação da memória grega[48].

Há ainda outras interpretações no sentido de ser a escrita plutarquiana uma espécie de arca em que o autor coloca todos os elementos caros à cultura grega na tentativa de salvá-los do dilúvio da romanização. Em um estudo sobre as biografias romanas de Plutarco, Barbara Scadigli também identificou o uso plutarquiano do expediente da sobreposição temporal dos fatos para a exaltação dos valores gregos[49]. Tais descompassos cronológicos também são interpretados por Frazier como artifícios para a difusão da cultura e da história da pólis gregas[50], conclusão semelhante à atingida pelo estudo de Herbert Heftner em sua leitura da vida de Pompeu[51].

Na esteira desse pensamento da obra plutarquiana como propagadora da cultura grega, diversos estudiosos encontraram na difusão dos valores educacionais gregos a grande motivação de sua escrita. Thomas Rosenmeyer comparou os proêmios das biografias plutarquianas, realçando o conteúdo propedêutico de sua escrita e sua intenção de oferecer aos leitores romanos uma espécie de "espelho de príncipe"[52], em que os conceitos de virtude (*areté*) e de caráter (*êthos*) pautavam-se na tradição grega[53]. Igualmente, no estudo de Tichtner, a autora conclui que o escopo de Plutarco era o de evidenciar a contribuição da *paidéia* grega na formação do cidadão romano, bem como os seus benefícios para aqueles que desempenhavam funções políticas no Império[54].

---

[48] Referência feita ao termo *lieux de memoire*, empregado por Pierre Nora em seu trabalho "Between Memory and History: les lieux de memoire", *Representations,* California, n° 26, 1989, pp. 7-26.

[49] Barbara Scardigli. *Die Römerbiographien Plutarchs: ein forschungsbericht.* München, Verlag C. H. Beck, 1979, p. 10 e *passim*.

[50] Para a questão da pólis como centro da argumentação plutarquiana, ver Françoise Frazier. "Remarques autour du vocabulaire du pouvoir personnel dans les *Vies Parallèles* de Plutarque", *Ktèma*, n° 18, 1993, p. 66. Outro estudo interessante sobre o conceito de pólis no pensamento plutarquiano é de Helmut Halfmann. "Die Selbstverwaltung der kaizerzeitlichen Polis in Plutarchs Schrift Praecepta gerendae rei publicae", *Chiron*, Band 32, 2002, pp. 83-95.

[51] Herbert Heftner. *Plutarch und der Aufstig des Pompeius: Ein historischer Kommentar zu Plutarchs Pompeiusvita.* Teil I: Kap. 1-45, Frankfurt, M. u. a., 1995, p. 8.

[52] O primeiro "espelho de príncipe" de que se tem notícia foi escrito por Teofrasto (372-287 a.C.), conforme nos esclarece Marilena Vizentin em seu livro *Imagens do Poder em Sêneca: estudo sobre o "De Clementia",* publicado pela Ateliê Editorial em 2005. Ver em particular as páginas 90 a 98.

[53] Thomas G. Rosenmeyer. "Begginings in Plutarch's *Lives"*, *Yale Classical Studies,* vol. XXIX, 1992, p. 207.

[54] Frances B. Titchener. "Plutarch and Roman(ized) Athens". In: Erik Ostenfeld (ed.) *Greek Romans and Roman Greeks: Studies in Cultural Interaction.* Gylling, Aarhus University Press, 2002, pp. 139-140. No mesmo ano da publicação desse capítulo, houve um Congresso, realizado na Universidade de Coimbra, cujo eixo temático estava pautado na noção de *paidéia* em Plutarco. A intenção plutarquiana de propagar a educação grega no Império romano foi o objeto de análise da maioria de seus participantes, conforme

O uso da cultura como instrumento de dominação é tema central do estudo de Rebecca Preston sobre a política romana na Grécia Oriental[55]. A autora cita o exemplo do imperador Adriano, cujo incentivo às atividades culturais e às edificações na Grécia espelhariam o philohelenismo tradicional da política romana. O interesse dos romanos em absorver a cultura grega ocorre, segundo Preston[56], em conformidade com sua política de apropriação de capital cultural[57]. Nessa política, Plutarco seria mais um membro da elite arrebanhado pelo Império que exerceria a dupla função de governante e de governado, com liberdade para divulgar sua cultura literária. A autora destaca o movimento de preservação e de reafirmação da cultura grega em Plutarco nas *Vidas Paralelas*, postulando pelo convívio de culturas distintas que se entrelaçam[58].

O verso de Horácio: *Graecia capta ferum victorem cepit artis intulit agresti Latio*[59] atravessou várias décadas atuando como testemunho para aqueles pesquisadores convencidos de que a cultura grega sobrepôs-se à romana. Em suas interpretações da convivência de gregos e romanos, o encontro entre esses povos seria uma espécie de simbiose, em que gregos oferecem suas artes ao mundo romano e este oferece suas armas; leia-se, proteção ao mundo grego. Então a tradição artística e cultural grega seria a chave para a entrada no mundo romano, pois, em virtude de sua superioridade cultural, os romanos aproximavam-se dos gregos com a finalidade de aprender a ser grego.

Citamos como exemplo o estudo de Paolo Desideri, no qual atenta para o processo de formação e de sedimentação de uma cultura única, iniciada já na época de Políbio e continuada por Plutarco, que atuava como um instrumento político nas mãos

---

visto na publicação de seus Anais, organizado por José Ribeiro Ferreira. Ver *Actas do Congresso Plutarco Educador da Europa.* Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2002.

[55] À época de Plutarco, a chamada Grécia Ocidental quase não figurava no quadro político romano. Os gregos do oriente conheciam a riqueza e com isso a participação na política do Império. Apesar disso, em termos de construções e de festivais culturais, a Grécia ocidental abrigou inúmeros festivais e recebeu vários monumentos e edifícios no período imperial. O imperador Adriano destaca-se dos demais não somente pela quantidade de obras e de eventos culturais, mas pela diversidade dos locais. Ainda hoje podemos ver nas cidades de Atenas, Esparta, Corinto e outras, sítios arqueológicos datados do período de Adriano, com aquedutos, ágoras, termas, teatros, por exemplo.

[56] Rebecca Preston. "Roman Questions, Greek Answers: Plutarch and the Construction of Identity". In: Simon Goldhill (ed.) *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire.* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 86-89.

[57] É nítida a ascendência de Pierre Bourdieu na linha de raciocínio da autora no que tange à questão do capital social e de sua atuação nos campos. Ver os estudos de Pierre Bourdieu em *Economia das trocas simbólicas.* São Paulo. Perspectiva, 1974.

[58] Preston, *op. cit.*, pp. 91-96.

[59] "A Grécia capturada conquistou o agreste Lácio com suas artes" (*Epístolas,* II, 1, 156).

do imperador. Em contrapartida, Desideri vê nessa manobra política imperial o ônus da subtração da identidade cultural romana no Império em prol da grega[60]. O interessante no estudo de Desideri é que o autor retira da noção de superioridade cultural grega o seu papel natural de civilizador, ressaltado pelos estudiosos, para colocá-la no plano da dominação política. O imperador apropriava-se das práticas culturais gregas, não por admiração e respeito, mas por sua utilidade e eficiência na divulgação da política imperial nos ricos territórios de cultura grega na região oriental do Império.

O uso de costumes e hábitos dos gregos no Império é interpretado por Jacques Boulogne como o resultado de uma reação de intelectuais gregos à dominação militar romana, como Plutarco, que escreviam suas obras em consonância com sua tradição como se tratasse de um ato civilizador. Nesse sentido, o autor aponta que, no tratado *Quaestiones Romanorum*, Plutarco com sua retórica buscaria convencer seu leitor de que os romanos seriam bárbaros civilizados pelos gregos[61]. Alguns anos após a escrita desse artigo, Boulogne publicou um livro específico sobre essa temática, com o título *Plutarque: um aristocrate grec sous l'occupation romaine*, em que o autor reflete sobre a convivência de Plutarco com o poder romano, destacando sua essencial experiência política com os governos de Cláudio, Nero, Galba, Oto, Vitélio, Vespasiano, Tito, Domiciano, Nerva, Trajano e Adriano[62].

Tendo como ponto de partida a teoria do "jogo dos espelhos", inspirada em François Hartog[63], Boulogne critica a alienação política de Plutarco e traz à luz sua percepção dos bárbaros como se tratasse de um espelho, cujo reflexo reproduz a imagem que Plutarco constrói de si e dos gregos, ou seja, sua concepção da identidade grega[64]. E a construção dessa imagem é mediada pela consolidação do Império romano no Mediterrâneo antigo e pela precariedade do mundo grego, marginalizado e subserviente. Como resposta a esse momento histórico dos gregos, Plutarco realçaria a paz instaurada pelos romanos nos territórios gregos e desenvolveria um sentimento de *romanophilia* entre seus pares, para que esses se vissem como parte do Império[65].

---

[60] Paolo Desideri. "La formazione delle copie nelle 'Vite' plutarchee", *ANRW*, Band 33.6, 1992, p. 4486.
[61] Jacques Boulogne. "Les 'Questiones Romaines' de Plutarque", *ANRW*, Band 33.6, 1992, p. 4707.
[62] _____. *Plutarque: um aristocrate grec sous l'occupation romaine.* Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994, pp. 10-13.
[63] Ver a Introdução de François Hartog de seu livro *Le miroir d'Hérodote: essai sur la representation de l'autre.* Paris, Gallimard, 1980.
[64] Boulogne, *op. cit.*, p. 14.
[65] Boulogne, *op. cit.*, pp. 30-37.

A convivência de Plutarco com diversos imperadores romanos também mereceu a atenção do pesquisador Italo Gallo, uma vez que Plutarco percorreu sua vida sob o regime político dos Césares[66]. Em sua descrição da interação plutarquiana com os imperadores, Gallo infere que sua proximidade com o poder o converteu em um indivíduo que compartilhava da ideologia de uma elite romana culta e refinada, produto de uma *koiné* greco-romana. Por esse motivo, Plutarco pensava na composição cultural do Império em três categorias: bárbaros, gregos e romanos[67]. No entanto, o autor reconhece que Plutarco teceu críticas a práticas políticas e culturais dos romanos, em particular à preferência dos romanos pelos espetáculos dos gladiadores. Na leitura de Gallo, tais colocações são destinadas aos membros não abastados e cultos da sociedade romana, pois Plutarco conduz seus companheiros para o caminho de sua integração à cultura romana, apoiando a chamada "romanidade", não apenas para conformar-se ao poder imperial, mas também para sentir-se parte integrante desse povo[68].

Alguns estudiosos sustentam que a hegemonia militar romana na Grécia inviabiliza qualquer esboço de reação contra o Império, tendo os gregos a opção única de conformarem-se aos projetos do imperador, dada sua impossibilidade de recuperação da autonomia política de suas cidades. Para ilustrar tal proposição, María López aponta, nos escritos plutarquianos, renúncia e resignação diante da dominação romana, expressas em suas descrições de acontecimentos, nos quais se configuravam os erros que levaram a Grécia ao seu ocaso. A autora acrescenta que Plutarco estava ciente de sua condição e procurava desfrutar algo dessa situação, promovendo assim a *Pax Romana* e suas vantagens para os gregos, como a ausência de guerras e a liberdade para a gerência de seus próprios bens[69].

---

[66] Gallo assim descreve as fases da vida de Plutarco: "A vida de Plutarco transcorreu sob os Césares: Nero e os três imperadores nos sucessivos e convulsivos anos de 68 e 69 durante o período de sua educação e formação; os Flávios em sua maturidade; Nerva, Trajano e Adriano em sua velhice" (tradução da autora). Ver Italo Gallo. "L'idea di Roma in Plutarco", In: Fausto Giordano (a cura di) *Atti del Convegno di studi "L'idea di Roma nella cultura antica", Salerno, 14-16 ottobre 1996*, Napoli, Edizione Scientifique Italiane, 2001, p. 297.

[67] Gallo, *op. cit.*, p. 299.

[68] O autor refere-se a Plutarco como um líder intelectual dos gregos dotado de grande prestígio junto a sua comunidade. Ver Gallo, *op. cit.,* p. 304.

[69] Em seu entender, os intelectuais e também políticos gregos dependiam das autoridades imperiais, uma vez que estavam em posição subalterna dentro dessa relação. Ver María de los Ángles Duran López. "Plutarco, ciudadano griego y súbdito romano". In: Lukas de Blois; Bon Jeroen; Ton Kessels and Dirk M. Schenkeveld (eds.). Volume I: Plutarch's Stateman and his Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects. Proceedings of the Sixth Internacional Conference of the International Plutarch Society. Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002, *Mnemosyne,* Suplementum 250, 2004, pp. 37-38.

Embora considere que os primeiros anos do domínio romano na Grécia trouxessem aos gregos da época imperial a lembrança de saques sucessivos de seus tesouros, cobranças de taxas e de exploração de seus recursos econômicos, Jan Bremer reconhece em Plutarco e nos gregos de seu tempo uma admiração pelo Império romano, afastando qualquer tipo de oposição política grega ao imperador[70]. Pelo contrário, o autor revela que as elites locais gregas se beneficiavam com o domínio romano, pois seu poder em sua região de origem dependia do suporte romano, seja no plano jurídico ou no militar. Somente dessa forma, as elites obtinham proteção contra a plebe insurgente e se mantinham no comando local, usufruindo ganhos políticos e econômicos, permitidos por essa estrutura burocrática e militar do Império.

De acordo com a pesquisa de Bremer, quatro seriam as razões para Plutarco reverenciar o Império: a primeira delas, de cunho moral, por considerar os romanos insignes comandantes devido à virtuosidade de seus homens; em segundo lugar, Plutarco tinha em conta que os romanos concorriam como protetores e difusores da língua e da cultura gregas; em terceiro, por motivos históricos, apreciava os romanos por causa de Flaminino e de Paulo Emílio, que libertaram a Grécia da tirania macedônica; e, por fim, Plutarco estaria satisfeito com a pacificação promovida pelos romanos, em especial a sucedida no mundo grego, com a qual as elites locais alcançaram a tranqüilidade necessária para controlar sua população[71].

A fragilidade das cidades gregas frente ao Império também foi identificada por Luisa Prandi como um elemento importante na elaboração do discurso plutarquiano, particularmente no tratado *Preceitos Políticos*. A autora discorre sobre a inquietação de Plutarco com seus companheiros detentores de poderes políticos em suas cidades, o que motivou a escrita do tratado, pois seu fito era de instruí-los a manter o seu orgulho de ser grego sem estremecer suas empresas com os romanos. E o grande apelo de Plutarco também seria para evitar a discórdia (*stásis*), a fim de assegurar a

[70] Jan Maarten Bremer. "Plutarch and the 'Liberation of Greece'". In: Lukas De Blois, Jeroen Bons, Ton Kessels *et al* (eds.). "The Statesman in Plutarch's Works. Volume II: The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives. Proceedings of the Sixth International Conferences of International Plutarch Society", *Mnemosyne*, Supplementum 250, 2005, p. 257.
[71] Bremer, *op. cit.*, pp. 258-267.

prosperidade econômica e social que derivava da paz e da concórdia entre esses dois povos[72].

O modelo político das sociedades políades do Mediterrâneo grego antigo, no entender de Masarachia, permeava a visão plutarquiana do poder, principalmente por ser Plutarco fortemente influenciado pelo regionalismo desse modelo. Portanto, não vislumbrava participar da vida política do Império, mas desempenhar um papel político em sua cidade e na Grécia. Essa dupla habilidade política de Plutarco de atuar em duas esferas políticas suscita no autor o entendimento de que havia em Plutarco um patriotismo regional e um outro grego[73]. Sobre sua relação com Roma, Masarachia afirma que Plutarco escreveu suas *Vidas Paralelas*, comparando uma personagem grega com uma romana, para expor sua interpretação histórica e política entre o passado grego e o presente romano. Para fundamentar sua proposição, conclui que Plutarco pondera sobre como os gregos dependiam do Império para a sobrevivência de seus valores, enquanto os romanos necessitavam dos gregos para a sua missão civilizadora[74].

Há pouco mais de duas décadas apenas, os especialistas nas obras de Plutarco se debruçam sobre a relação política entre gregos e romanos manifesta em suas reflexões. Em linhas gerais, esses estudos reforçam a teoria de uma dominação cultural e política dos romanos sobre um grupo de intelectuais gregos oriundos das elites locais, mediante um processo denominado de cooptação. Em virtude dessa dependência, intelectuais gregos empregariam suas técnicas literárias para a construção de um discurso que sustentasse o poder imperial em suas regiões. Não descartamos a existência desse processo de cooptação das elites locais, contudo, o que não podemos

---

[72] Luisa Prandi. "Gli esami del passato greco nei *Precetti politici* di Plutarco", *Rivista Storica dell'Antichità,* Anno XXX, 2000, pp. 91-94.

[73] Lukas de Blois apresenta a mesma opinião sobre o modelo políade servir de parâmetros para as conclusões políticas de Plutarco. O exemplo do autor centra-se na oposição entre o tirano e o homem sábio, que regeria a escrita das biografias de Dião e de Timoleão. Ver Lukas de Blois. "Political Concepts in Plutarch's Dion and Timoleon", *Ancient Society*, vol. 28, 1997, p. 214.

[74] Agostino Masarachia. "Sul Plutarco político", *Rivista di Cultura Clássica e Medioevale,* n° 1-2, 1994, pp. 31-34.

aceitar é que ele tenha sido uniforme e absolutamente eficaz, isto é, sem qualquer tipo de resistência política ou cultural por parte desses mesmos gregos.

Capítulo segundo - Plutarco e a Segunda Sofística

1. A Segunda Sofística: movimento, fenômeno ou exagero?

Habituados à inserção de literatos em sua sociedade, desde o terceiro século ante de Cristo, romanos convivem com temas e estilos literários dos gregos. Registros revelam que os filhos do Lácio conheceram a primeira tradução de Homero feita por Lívio Andrônico[75] já no século III a.C. Ainda que, no primeiro século antes de nossa era, tenha passado por uma época de rupturas com as constantes guerras alimentadas por uma elite contrária à sua aristocracia senatorial do final da República até a instituição do Principado, a tradição literária grega mantém-se no imaginário dos intelectuais romanos. Em paralelo, vemos a literatura latina expandir seus horizontes alimentando-se em terras gregas, o que não significa que sua produção tenha sido uma mera reprodução da literatura grega.

As inúmeras ações de Augusto para equilibrar as relações entre eles e os outros, isto é, para garantir harmonia em suas políticas interna e externa, é um dado importante para a formação desse universo literário no Império. A relativa *Pax Romana* favorece o imperador Augusto a fomentar atividades literárias e artísticas como demonstração de paz e de poder. Em particular, o salto dado pela produção literária grega do Principado até a época dos Antoninos impressiona não apenas pelo considerável aumento no volume de obras escritas, mas pela dimensão territorial que adquire, envolvendo regiões distantes e diversas etnicamente em torno de idéias e de estilos literários gregos.

As questões então se abrem para o entendimento de como um povo dominado consegue expandir sua cultura literária e ainda contar com a admiração e o incentivo de seus dominadores. Em busca de um entendimento desse fato, alguns pesquisadores, embasados em teorias de absorção cultural, sugerem que essa projeção

---

[75] Lívio Andrônico, 284-204 a.C., nasceu em Tarento e foi presa de guerra, sendo escravizado e enviado a Roma para servir o vencedor de Asdrúbal, Lívio Salinátor, do qual recebeu a manumissão anos mais tarde. Ver Paul Harvey. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Trad. Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987, *s. v.*

literária grega no Império ocorre em função da superioridade cultural dos gregos; como se tratasse de uma lei da natureza ou divina, em que o meio mais culto tende a sobrepor-se ao menos culto, simplesmente por uma excelência cultural que desperta no dominado um sentimento de que a salvação de seu intelecto encontra-se no aprendizado das práticas culturais do dominante.

Trata-se de um argumento bastante interessante para a Europa imperialista explicar sua dominação nos demais continentes como uma missão civilizatória, que, ao enriquecer o mundo abstrato de seu colonizado, recebe em troca toda sua produção, locupletando, assim, o mundo material da metrópole em detrimento do da colônia. Sob essa égide, para essa vertente historiográfica eurocêntrica, no caso do Império romano, os gregos inverteram sua posição por conta de sua competência intelectual, isto é, o aprendizado das letras e das ciências fascinou os romanos a ponto de tornar os gregos vencedores sem que houvesse necessidade do uso das armas. Aqui podemos ver claramente a manipulação intelectual no sentido de associar a dominação de um povo pelo outro a uma ação pacífica, como conseqüência de sua desenvolvida inteligência.

Cientes dessas distorções interpretativas, alguns estudiosos da Antigüidade realizaram novas leituras, denominadas de pós-coloniais, nas quais revelam o uso e a manipulação desses trabalhos no favorecimento da ideologia colonizadora dos Estados Nacionais europeus do final do século XIX até meados do século XX[76]. A principal contribuição de suas análises está na relativização do conteúdo da escrita produzida durante o Império romano; em outras palavras, em ver que um mesmo texto pode conter elementos laudatórios tanto como críticos à política romana. Vemos procedimento similar ocorrer com a arte renascentista, outrora vista como estritamente associada à ideologia da nobreza e do clero, mas que, ao ser reavaliada por especialistas interessados em formas antes desconsideradas, passou a ser admirada também por seu viés contestatório.

O fato é que, após três séculos de dominação romana em solo grego, os ditos descendentes de Héracles e de Teseu retomam a escrita literária de seus

[76] Um texto bastante ilustrativo sobre a apropriação da história greco-romana na construção de identidades nacionais euopéias é o de Laurent Olivier "A arqueologia do 3° Reich e a França: notas para servir ao estudo da "banalidade do mal" em arqueologia", In: Pedro Paulo A. Funari, Charles E. Orser Jr. E Solange Nunes de Oliveira Schiavetto (orgs.) *Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea*, São Paulo, Annablume, 2005, pp. 167-195.

antepassados e promovem a propagação dos estilos e das temáticas desenvolvidas na Grécia antiga. Nomes como Plutarco, Dião Cássio, Arriano e Pausânias figuram no cenário literário do Império com suas obras e palestras. É interessante notar que o segundo século de nossa era reúne em um mesmo centro intelectuais de diversas localidades do Império que pleiteavam uma identidade cultural mediante suas atividades literárias. Nelas, percebemos o gosto desses intelectuais pelos hábitos e pelos costumes gregos, como sua própria dedicação aos estudos literários, filosóficos, históricos etc., para demonstrar seu modo de ser grego.

Nesse caldeirão literário, fervem pensamentos atribuídos aos gregos, mas, em sua maioria, escritos por membros de diversas sociedades que se viam como herdeiros dessa cultura, embora habitassem em terras distantes do continente grego. A esse despontar da tradição literária grega foi dado o nome de Segunda Sofística, expressão cunhada por Flávio Filóstrato. O termo aparece pela primeira vez na obra filostratiana *Vida dos Sofistas*[77], datada entre os anos de 231 e 237 d.C., e desperta a imaginação e a curiosidade dos estudiosos sobre o sentido dessa nomenclatura. Não obstante as muitas discussões sobre a essência e a finalidade da Segunda Sofística no Império, estudiosos concordam que a Primeira Sofística teve seu berço na Grécia clássica, embora vejam em diferentes níveis a sua influência na sofística surgida à época imperial.

Os diálogos de Platão servem de principal diretriz para o entendimento dos pesquisadores sobre a prática dos primeiros sofistas gregos; dentre eles, o mais citado é *Górgias*, datado entre 393 e 387 a.C. O interesse dos pesquisadores nessa obra está em situações descritas no diálogo, as quais apresentam debates sobre o fazer sofístico. Nela, a personagem central do diálogo, Górgias de Leontinos, é retratado como um indivíduo preocupado em vencer nos tribunais, alicerçado apenas em seus conhecimentos da arte retórica, indiferente aos valores morais no momento da contenda. Mas, como Jaime Bruna escreve: "Este diálogo tem por assunto a oratória. Dela não trata como um manual de retórica; estuda-lhes o valor como programa de educação e instrumento de ação política [...]. O fito da obra, é, com efeito, mostrar que a formação

[77] Obra dedicada ao cônsul e governador da Bretanha, Antonio Gordiano, o qual descendia de uma abastada família eqüestre da Frígia, região da Anatólia.

cultural alicerçada exclusivamente na eloqüência política, ao invés de educar, destrói todo o senso moral"[78].

As acertadas conclusões de Bruna podem ser constatadas na seguinte fala de Sócrates, registrada no diálogo platônico:

> Ora, eu, quando dizias isso, supunha que a oratória jamais seria uma coisa injusta, porque tratava invariavelmente da justiça; como, porém, pouco depois dizias que o orador podia servir-se da oratória também para fins injustos, assombrei-me; os termos me pareciam discordar entre si; por isso me manifestei daquela forma: se achavas, como eu, vantajoso ser confutado, valia a pena o debate; caso contrário, que o abandonássemos. Mais adiante, em nosso exame – tu mesmo o vês – concluímos, ao invés, que um orador é incapaz de usar da oratória para fins injustos e de querer delinqüir (*Górgias*, 461a-b)[79].

No entanto, a figura de Górgias de Leontinos, com sua retórica sem fundamento racional e voltada para a defesa de um argumento, ainda que vago, com o escopo de atender somente sua necessidade primeira de vencer uma ação na justiça, parece ser a única imagem gerada pela retórica grega, quer para os antigos romanos quer para muitos de nós, pois o trecho em epígrafe não é sequer citado pelos comentadores quando ilustram o "caráter enganoso" da arte retórica cultivada não apenas do período clássico grego, mas à época imperial. Tais assertivas fundamentam-se em outras falas de Górgias, como as transcritas abaixo:

> A razão, Sócrates, é que, nas demais artes, toda a proficiência reside, por assim dizer, no trabalho das mãos e em operações congêneres, mas nenhum manuseio dessa natureza é próprio da oratória; sua atividade e operação se realiza toda por meio de palavras. Por isso considero a oratória a arte da palavra uma definição, correta, asseguro-o (*Górgias,* 450b-c).

---

[78] Jaime Bruna. "Apresentação". In: *Platão*. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna, Rio de Janeiro, Bertrand, 1989, p. 17 e p. 20, respectivamente.
[79] Platão. *Górgias.* Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna, Rio de Janeiro, Bertrand, 1989.

> Ao poder de, pela palavra, convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho, os eclesiastas• na assembléia e em todo outro ajuntamento onde se congreguem cidadãos. De fato, com esse condão, escravo teu será o médico; escravo teu, o mestre da ginástica e, como se verá, o tal financista estará produzindo riqueza não para si, mas para ti, que tens o dom de falar e convencer a massa (*Górgias,* 452d-e).

As passagens citadas indicam um diálogo sobre a natureza da retórica nos planos ontológico e teleológico já na Grécia clássica, o que, a nosso ver, revela em sua essência os pontos positivos e negativos dessa arte, ao mesmo tempo em que demonstra certa pluralidade na prática dos sofistas. Os pontos favoráveis a ela é a possibilidade de defesa de um argumento pela palavra, não mais pelo uso da violência, e ainda a participação dos cidadãos nas querelas citadinas, não mais centradas na figura de um governante. O seu aspecto negativo encontra-se na argumentação leviana ou injusta escondida sob as vestes de um discurso bem elaborado, em troca de uma quantia significativa de dinheiro.

Enfim, se, por um lado, há sofistas que não observam a verdade/justiça em suas reflexões e empregam a técnica retórica para fazer vencer o argumento injusto; por outro, há aqueles que ponderam sobre a justeza de seus discursos, fazendo prevalecer a verdade e, com isso, a justiça. Sócrates não se coloca contra a retórica, mas sim contrário ao mau uso que se faz dela em larga escala, portanto, convém olhar com cautela definições que se pretendem absolutas sobre a sofística grega no sentido de associá-la unicamente a um jogo de palavras enganosas.

• Esboça-se aqui a divisão da oratória em gêneros: deliberativa, judiciária e de aparato. Na Atenas do século V a.C., pertenciam aos cidadãos os poderes legislativo, executivo e judiciário. Eles compareciam pessoalmente às sessões da *ecclesia*, ou assembléia, e eram representados na *bule*, ou conselho, senado. Compunham este 500 cidadãos maiores de 30 anos, sorteados anualmente à razão de 50 por tribo, denominados *prítanes*; aos prítanes de cada tribo, em turnos de 36 dias, chamados *pritanias*, competia a presidência da *bule* e da *ecclesia.* Além de atribuições menos importantes, cabia à *bule* fiscalizar a administração dos magistrados, receber sua prestação de contas, verificar a elegibilidade dos arcontes e conselheiros, convocar a *ecclesia* e estabelecer a pauta das deliberações. As sessões regulares ocorriam quatro vezes por *pritania*, pela manhã. Todo cidadão tinha o direito de discutir e votar as matérias, ficando, durante um ano, sujeito a processo, multa, prisão, degredo ou morte, o autor de proposição aprovada, se ulteriormente se verificasse contrária às leis e perigosa para a república. A *ecclesia* exercia praticamente todos os poderes, compreendido o de suprema corte de justiça. Funcionavam, contudo, tribunais ordinários e especializados, entre os quais o famoso *Areópago*, que julgava causas de homicídio, tentativa de morte, envenenamento, incêndio; o mais ativo era o dos *heliastas*, no qual se decidiam litígios públicos e privados; podiam candidatar-se a juizes dessa corte os atenienses em gozo pleno de seus

A escolha do diálogo platônico *Górgias* pelos pesquisadores não é por acaso, pois há muitos outros diálogos platônicos que trazem reflexões sobre a atuação dos sofistas[80]. Nessa preferência, vemos a influência da obra filostratiana *Vida dos Sofistas*, datada de 237 d.C., nas avaliações dos modernos sobre as duas sofísticas. Filóstrato, além de descrever a antiga sofística, também aponta Górgias como seu precursor:

> A antiga sofística tinha sua retórica atrelada à filosofia, tratando dos mesmos assuntos dos filósofos, contudo, enquanto esses colocavam suas questões com astúcia e pouco desenvolviam suas investigações, dizendo nada conhecer; o antigo sofista, mesmo que não conhecesse bem o tema, mostrava-se um profundo conhecedor da matéria [...]. E quando os antigos sofistas tratavam de questões filosóficas prolongavam seus discursos de maneira prolixa, discorrendo sobre a virtude, sobre a justiça, sobre heróis e deuses e sobre a formação do universo [...]. Essa antiga sofística teve Górgias de Leontinos como seu iniciador (*Vida dos Sofistas*, 480-481)[81].

Notamos ainda que Filóstrato e sua *Vida dos Sofistas* desempenham semelhante influência nos estudiosos da Segunda Sofística, pois Filóstrato nomeia esse momento de renascimento da retórica grega e de suas temáticas e, como no citado diálogo platônico, reproduz e reforça a imagem dos retóricos como homens ocupados em conferir credibilidade a suas belas palavras sem conteúdo, o que pode ser depreendido da passagem a seguir:

> Não podemos chamar de nova a sofística vinda após, mas de antiga, então o melhor nome seria segunda sofística, pois em ambas os oradores representavam as figuras do pobre e do rico, do nobre e do tirano, e de outros assuntos, como se as situações reais fossem, a fim de que suas histórias se tornassem verossímeis (*Vida dos Sofistas*, 481).

---

direitos civis; sorteavam-se anualmente, dentre os candidatos, 600 de cada uma das dez tribos, exercendo elas a judicatura uma após outra (N. T.).

[80] Lembramos diálogos como *Protágoras*, *Sofista* e *Timeu*.

Portanto, por estabelecer correspondência entre os sofistas gregos da Grécia clássica e os do período romano, Filóstrato nomeou de Segunda Sofística esse momento em que um conjunto de retóricos, filósofos e outros intelectuais despontam nos séculos II e III d.C. No entanto, nessa mesma obra, Filóstrato declara que os gregos antigos reconheciam na sofística uma pluralidade de sentidos, que ora se relacionava com a retórica ora se imbricava com a filosofia. Assim Filóstrato descreve tal aproximação feita entre oradores sofistas e oradores filósofos:

> os antigos gregos nomeavam sofistas não apenas aqueles oradores hábeis que brilhavam por sua eloqüência, mas também os filósofos desenvoltos na apresentação de suas teorias (*Vida dos Sofistas*, 484).

A confusão dos antigos gregos de chamarem filósofos e oradores de sofistas evidencia o alcance da escola retórica, que de forma alguma estava circunscrita ao palco jurídico das assembléias, mas figurava em muitos outros campos do conhecimento[82]. Certo é que Filóstrato não concordaria com nossa definição, pois segue seu relato afirmando que:

> (os filósofos) dedicavam-se essencialmente aos estudos filosóficos, já que não eram sofistas, mas, porque pareciam ser, sustentavam tal fama (*Vida dos Sofistas*, 484).

O cuidado de Filóstrato em separar o fazer retórico do filosófico suscita a idéia de que, tal como a retórica, a filosofia estava associada ao falso, à argumentação imprecisa. Tal preocupação se justifica pelo deslocamento do pensamento filosófico grego para uma sociedade cuja tradição filosófica era inexistente e que por conta disso arcava com o ônus da diferença cultural. Como sabemos, a intolerância frente a diferenças culturais leva à desqualificação do outro, mediante inversão de valores; no

---

[81] Tradução da autora a partir do original grego contido no texto estabelecido por Wilmer Cave Wright. Ver Philostratus. *Lives of Sophists*. Transl. Wilmer Cave Wright, London/Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1952.

[82] Há um artigo de Kerferd, no qual o autor discorre sobre os diversos tipos de sofistas descritos no diálogo platônico *Sofista*, com o intuito de esclarecer que os sofistas não formavam um grupo coeso em suas idéias e práticas. Ver G. B. Kerferd. "Plato's Noble Art of Sophistry", *The Classical Quartely*, New Series, vol. 4, n° 1/2, 1954, pp. 84-90. Essa questão ainda pode ser repensada com o artigo de Moulton, em que a autora, a partir de seu estudo papirológico da obra *Sobre a verdade*, de Antifão, conclui que o sofista ateniense discursava e escrevia a favor do igualistarismo social, com um conteúdo bastante ético. Ver Carroll Moulton. "Antiphon the Sophist, on Truth", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 103, 1972, pp. 329-366.

caso da filosofia grega, retiram dela suas qualidades e a colocam no plano do enganoso. Dessa maneira, ao registrar os nomes e as ações dos sofistas antigos e os da segunda geração, Filóstrato delimita seu conjunto, separando-os dos filósofos, o que pode ser interpretado como uma defesa da filosofia grega[83], esta sim distante dos discursos vazios e próxima do verdadeiro conhecimento que não engana, investiga.

Contudo, por ter cunhado o termo Segunda Sofística, não é por esse prisma filosófico que os pesquisadores de nossa era interpretam a obra de Filóstrato; o que predomina é a análise das vidas dos retóricos, de suas técnicas, como veremos nas páginas seguintes. Em suma, os aspectos valorizados nessas obras são aqueles que evidenciam a habilidade dos oradores atenienses de criar uma ilusão narrativa, observando elementos como argumento, disposição dos pensamentos, a escolha correta dos vocábulos, a memorização da fala e a apresentação do discurso, conforme os preceitos contidos na *Retórica*, de Aristóteles. Porém, há uma pergunta que persiste: seria a Segunda Sofística uma continuidade da sofística grega do século de Péricles?

A generalização que se fez dessa expressão filostratiana desloca o eixo do debate acerca de sua definição, pois aquilo que nós denominamos de Segunda Sofística apresenta diferentes facetas, e dentro dessa variação suas definições se tornam insuficientes para abranger suas gradações. As objeções entre os estudiosos da Segunda Sofística, como bem apontou Vito Sirago, estão estribadas em quatro pontos importantes à sua compreensão. O primeiro problema emerso é como demarcá-la no tempo e no espaço; da mesma forma, a caracterização da Segunda Sofística, bem como a enunciação de seus atributos também se mostram problemáticas. O terceiro ponto controverso está em situá-la no âmbito histórico e, por último, a complexidade em se apontarem os elementos que indicam a permanência da Segunda Sofística ao longo dos séculos, aliada à questão da utilidade e da eficácia dela no contexto imperial romano[84].

Às questões das delimitações temporal e espacial, Sirago insiste no fato de ser a Segunda Sofística um "fenômeno universal" no Império, cuja fase embrionária foi vivida na Ásia entre os séculos IV e V a.C. Então nos perguntamos: qual a natureza

---

[83] Essa passagem da *Vida dos Sofistas* (484) também é vista por Clemente de Alexandria como um alerta para os falsos filósofos (*Stromata*, 1.11.51), conforme conclui Fergunson. A nosso ver, Górgias trata de divisar as práticas dos sofistas das dos filósofos, e Clemente de Alexandria conduz o leitor a acreditar que os falsos filósofos são aqueles que não são sábios, portanto, não são profetas. Ver A. S. Fergunson. "On a Fragment of Gorgias", *Classical Philology*, vol. 16, n°3, 1921, pp. 284-287.

desse fenômeno? O autor nos responde: um fenômeno da cultura retórica, em que a palavra desempenha o papel central, sendo o seu maior atributo. Por ser um fenômeno cultural, a Segunda Sofística conhece diferentes fases, em um sentido evolutivo, de estudos para a compreensão e o desenvolvimento da arte retórica. Quanto ao nome empregado, "Segunda Sofística", Sirago afirma ser uma convenção estabelecida pelos estudiosos modernos a partir da obra de Filóstrato[85]. Com essas afirmações do autor, depreendemos que esse fenômeno não pertence nem ao campo da história nem da literatura, mas da cultura, no sentido de que a Segunda Sofística é o resultado da recepção e da repetição de práticas tradicionais. A incorporação desse fenômeno pela classe aristocrática romana do século II d.C., detentora do poder político e econômico, traduz um movimento dessa classe dirigente de absorver manifestações culturais periféricas, desde que consoantes com a política imperial[86].

As indagações e repostas de Sirago arroladas acima sintetizam o debate sobre a Segunda Sofística presente na historiografia de nosso tempo. Apenas uma questão fugiu ao raciocínio do autor: a Segunda Sofística realmente existiu? Ou se trata de uma invenção retórica de Filóstrato? Voltaremos a essas duas proposições nas próximas páginas; no momento, vamos aos debates de outros estudiosos em torno da problemática levantada por Sirago. Como veremos, muitas são as interpretações a respeito delas, semelhantes em alguns aspectos e divergentes em outros, mas que contribuem sobremaneira para o seu repensar.

Ancorado na classificação de Filóstrato, segundo a qual os sofistas eram intelectuais oriundos de nobres famílias do período imperial romano, Bowersock critica, em seu prefácio, os estudos que situam a Segunda Sofística na história da literatura grega, observando que o movimento sofista pertence à história do Império romano[87]. Esse movimento representaria um momento de *oikouménê*, ou seja, de integração entre gregos e romanos, refletido na adoção de diferentes tradições antiquaristas e arcaicas, com o predomínio de escritos cujas temáticas remetem ao período clássico da história grega e à época da República romana, em particular o das Guerras Púnicas. A preferência por tais assuntos, segundo o autor, evidencia um movimento nacionalista de

---

[84] Vito A. Sirago. "La Seconda Sofistica come espresione culturale della classe dirigente del II sec.", *ANRW*, 33.1, 1989, pp. 36-37.
[85] Sirago, *op. cit.*, pp. 37-43.
[86] Sirago, *op. cit.*, pp. 74.
[87] G. W. Bowersock. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 8.

membros das elites cultas gregas e romanas em busca de poder político. Não por acaso, as cidades gregas em que o movimento se fez mais presente, como Atenas, Esmirna e Éfeso, tornaram-se grandes centros reestruturados econômica e juridicamente somente por abrigar os sofistas e suas influentes famílias[88].

A prosperidade econômica das cidades da Ásia Menor, onde se concentrou o movimento sofista, também é vista por Bowie como fator determinante para a formação de uma elite cultural grega nessa região. O movimento da Segunda Sofística fez-se possível em virtude do crescimento da participação grega na política imperial, por intermédio de cargos recebidos do Imperador. Como Bowersock, o autor reconhece na escolha dos sofistas por temáticas que remontam o período clássico da história grega uma manifestação política, acrescentando que esses dividiam sua simpatia pela Atenas clássica e pela saga de Alexandre[89]. No entanto, Bowie discorda de Bowersock quanto ao grau de comprometimento dessa literatura com a política imperial, visto que, para o autor, esse movimento sinaliza o descontentamento dos gregos com sua situação no Império, uma vez que se distanciam de seu contexto presente para alienar-se em um passado glorioso[90].

Um pouco mais de uma década após a publicação supracitada, Bowie escreve outro artigo debatendo diretamente com as conclusões de Glen Bowersock sobre a Segunda Sofística. O autor contesta sua afirmação a respeito da proeminência social e política dos sofistas no Império; em primeiro lugar, critica o uso apenas do testemunho de Filóstrato para o estudo da Segunda Sofística; em seguida, lembra que tal assertiva nasce da equivocada teoria de Bowersock de que esse movimento pertenceria ao campo da História e não da Literatura Grega, como vimos antes[91]. Para comprovar o exagero de Bowersock sobre o *status* dos sofistas, ao findar seu artigo, Bowie apresenta um apêndice com nomes e uma breve biografia dos sofistas oriundos da "classe média",

---

[88] Bowersock, *op. cit.*, pp. 16-30. Nas páginas seguintes, Bowersock argumenta que esses intelectuais da Segunda Sofística integravam o seleto grupo incentivado por Julia Domna, pp. 100-109.

[89] Ainda que tenha concluído que os feitos dos gregos da época clássica maravilharam os intelectuais gregos do Império, Bowie foca sua análise no mito de Alexandre, comentando os escritos de Arriano e de Plutarco sobre as empresas do rei macedônio. A partir dessas narrativas, o autor afirma que esses autores simbolizam o afastamento dos gregos de sua realidade, o que é tratado por ele como um ato de resistência. Bowie cita ainda o caso de Filóstrato, que teria registrado em sua obra apenas os nomes gregos dos sofistas, embora eles tenham recebido um *nomen* comprobatório de sua cidadania romana em língua latina. Ver E. L. Bowie. "Greeks and their Past in the Second Sophistic", *Past & Present*, nº 46, 1970, pp. 32-33.

[90] Bowie, *op. cit.*, p. 7 e pp. 38-39.

[91] E. L. Bowie. "The Importance of Sophists", *Yale Classical Studies*, vol. XXVII, 1982, pp. 29-30.

como Secundo de Atenas, Quirino de Nicomédia e Apolônio de Náucratis[92]. Em outro artigo, o autor esclarece que o envolvimento político dos sofistas ocorria somente quando havia o interesse de aconselhar o imperador sobre assuntos relativos a suas cidades de origem[93].

Alguns anos depois, Bowersock escreve verbetes para *The Cambridge History of Literature*, nos quais podemos ver que o autor reafirma sua assertiva sobre o movimento de a Segunda Sofística ser um produto da história política romana. Em sua avaliação, a Segunda Sofística representa um movimento daqueles intelectuais herdeiros de uma tradição retórica grega, que retomam os mitos e as histórias gloriosas da Grécia antiga, declamando-as em locais públicos[94]. No entender de Bowersock, as diretrizes teóricas das narrativas desenvolvidas durante a Segunda Sofística fundamentam-se na teoria exposta no diálogo platônico *Górgias.* A Segunda Sofística ainda dependeu dos debates sustentados por intelectuais do período helenístico para que se construísse um propício cenário para o seu surgimento. O grande diferencial desse movimento à época imperial, segundo Bowersock, estaria na boa reputação dos sofistas no quadro político romano e em sua notoriedade na área literária, dado que conviviam com a elite romana[95].

A marca política dos escritos produzidos durante a Segunda Sofística é percebida em vários autores consultados, no entanto, as interpretações variam quanto à intenção dos sofistas. Há um estudo prosopográfico de Antioco da Cilícia e de alguns parentes atenienses de Tibério, realizado por Avotins, que levanta a hipótese de a ascensão e a fama dos sofistas serem condicionadas ao seu contexto político. Avotins serve-se dos exemplos de Demóstrato, Praxágoras e de Júlio Teodoto, inimigos de Herodes Ático, para afirmar que esses não se projetaram na literatura imperial por causa da influência política de seu adversário, ainda que seus nomes apareçam em inscrições

---

[92] Bowie (1982), *op. cit.*, pp. 54-55.

[93] Bowie menciona os escritos de Dião Cássio, Polemão de Laodicéia, Herodes Ático e de Élio Aristides, em que esses autores utilizaram suas obras para aconselhar os imperadores Vespasiano, Tito e Nerva. Dessa maneira, a natureza das obras dos sofistas não estava associada com a política imperial, sendo, antes, um cunho prescritivo nos momentos de crise nas relações entre o Império e as cidades gregas, uma vez que pertencia a um movimento literário grego e não político. Ver E. L. Bowie. "Appolonius of Tyana: Tradition and Reality", *ANRW*, 16.2, 1978, p. 1668.

[94] Bowersock denomina esses sofistas de "showmen". Ver G. W. Bowersock. "Philostratus" "Elio Aristides", *The Cambridge History of Literature*, vol. I, 1985, pp. 655-661.

[95] G. W. Bowersock. "Plutarch", *The Cambridge History of Literature*, vol. I, 1985, pp. 665.

áticas[96]. Contudo, nesse episódio narrado por Avotins, entrevemos a limitação desse poder, pois, se ele impede que a obra não caia em circulação no Império, não consegue evitar sua divulgação em um pequeno círculo de intelectuais.

Embora Luciano de Samósata, como nos mostra C. P. Jones, tenha sido vítima de perseguição em razão de seus ataques aos costumes romanos à época do imperador Adriano, sendo reabilitado somente pelo imperador Cômodo[97], na introdução de seu livro *Culture and Society in Lucian*, C. P. Jones contraria a opinião de autores que reconhecem em Luciano um crítico da política imperial romana. Nas páginas seguintes, Jones indica que o escopo de Luciano não era a crítica à política imperial, mas colocar luz sobre a manifesta desigualdade social em Roma, contrastando a pobreza à riqueza sob a perspectiva filosófica e não atacando o poder central romano. Um indício bastante claro dessa postura de Luciano, segundo o autor, era a escrita de obras em sua defesa quando acusado de ser inimigo do Império[98].

Alheios aos acontecimentos políticos de seu tempo, e praticantes do estilo retórico, os sofistas mantinham-se distanciados das questões políticas e centravam suas atenções no estilo de sua escrita, conforme nota Reardon. Grande parte dos escritores da Segunda Sofística seguiu de perto o modelo retórico ático em suas narrativas históricas dos eventos mais importantes da Grécia clássica e arcaica, havendo ainda entre eles uma disputa entre o estilo nascido em Atenas (aticismo) e o praticado nas cidades da Ásia Menor (asianismo)[99]. Autores como Polemão, Herodes Ático e, sobretudo, Élio Aristides respondem pela divulgação da escola retórica grega, bem como pela continuação do ensino dos exercícios escolares, isto é, os *progymnásmata*, ao longo dos séculos[100].

A Segunda Sofística é vista como um fenômeno cultural-identitário dos gregos no Império romano, de acordo com Whitmarsh, também relacionado à

---

[96] Ivars Avotins. "Prosopographical and Cronological Notes on Some Greek Sophists of the Empire", *Classical Antiquity*, vol. 4, 1971, p. 67.
[97] Christopher Prestige Jones. "Two Enemies of Lucian", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 13, 1972, nº 4, pp. 484-487.
[98] C. P. Jones. *Culture and Society in Lucian*. Harvard/ Cambridge/ London, Cambridge University Press, 1986, pp. 83-87.
[99] O estilo retórico ático, que se torna preponderante na metade do segundo século d.C. e no governo de Adriano, primava pela estética da simplicidade na forma e no conteúdo de sua obra, em contraposição ao discurso pomposo e repleto de imagens dos asiáticos. Ver Eugen Cizek. "La littérature et les cercles culturels et politiques à l'époque de Trajan", *ANRW*, 33.1, 1989, p. 15.
[100] B. P. Reardon. *Courant Littéraires Grecs de IIe et IIIe siècles après J.-C.* Paris, Les Belles Lettres, 1971, pp. 26-27.

"linguagem do exílio". O autor esclarece que alguns escritores do período imperial edificam não uma identidade, mas identidades gregas, pois suas concepções identitárias correspondem a um processo de interação entre o indivíduo e a sua cidade. A Segunda Sofística é definida pelo autor como um fenômeno sustentado por um pequeno grupo de intelectuais gregos, advindos da parte oriental do Império, que se destacavam por deter acurados conhecimentos de retórica e de apresentar pleno domínio da fala e da escrita áticas[101]. Dentro desse fenômeno, havia um grupo de exilados que intentava, além da construção de uma identidade literária grega, o estabelecimento de uma autoridade cultural dos gregos frente aos demais povos. As diretrizes desse grupo repousam não somente em suas estratégias de auto-representação, mas ainda no decisivo contexto da Segunda Sofística, que representa a expressão de um momento de reinvenção da literatura e dos valores praticados na Atenas clássica[102].

A época imperial romana em que se situa a Segunda Sofística é nomeada por Graham Anderson de "Renascença Grega", distintiva por abrigar intelectuais gregos submetidos às leis imperiais e que encontram em sua arte um meio de acomodação por inserir nelas suas glórias do passado[103]. No entanto, é preciso estar atento a essa literatura, em virtude de a manipulação dos fatos ser um instrumento utilizado para adornar sua narrativa, bem como de demonstração de habilidade retórica[104]; por esse motivo, os sofistas preferem histórias carregadas de crueldade e de sofrimento, que

---

[101] Os exilados aos quais se refere o autor são Musônio Rufo, Dião de Prusa e Favorino de Arelate. Ver Tim Whitmarsh. "'Greece is the World': Exile and Identity in the Second Sophistic". In: Simon Goldhill (ed.). *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 270-273.

[102] O autor retrata um grupo de intelectuais exilados que busca, no retorno ao passado glorioso dos atenienses, construir uma identidade literária e obter um espaço representativo no contexto literário do Império. O autor refere-se às expulsões de filósofos ocorridas nos governos de Vespasiano (69-79 d.C.) e de Domiciano (81-96 d.C.), que estimularam nesses intelectuais o sentimento de afastamento de sua realidade, isto é, de Roma como símbolo de opressão, luxúria e excessos, aliado ao de oposição ao poder imperial. Os pensamentos dos intelectuais dos gregos exilados manifestos em sua literatura, no entender do autor, refletem não apenas o exílio desses indivíduos, mas também o seu próprio grau de alienação da cultura grega, uma vez que suas interpretações são idealizadas, por estarem fora de contexto. Ver Whitmarsh, *op. cit.*, pp. 303-304.

[103] Anderson Graham. *The Second Sophistic: a Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London/New York, Routledge, 1993, p. 2.

[104] Graham, *op. cit.*, p. 132. Sobre essa questão do uso sofístico da história para manipulação de seu leitor ou ouvinte, há uma interessante conclusão de James A. Francis, na qual ele demonstra que seu público estava ciente desse artifício sofístico: "a distinção conceitual rígida entre ficção e história terá sido bastante estranha aos leitores antigos que puderam, mais prontamente que modernos, acreditar que algo poderia ser verdadeiro embora não factual". Ver "Truthful Fiction: New Questions to Old Answers on Philostratus' 'Life of Apollonius'", *The American Journal of Philology*, vol. 119, n° 3, 1998, p. 421.

viabilizam o uso de recursos estilísticos caros à arte retórica[105]. Por serem homens cultos, esses intelectuais se deparam com um sistema de patronagem apto à absorção daqueles com aspirações políticas, daí a relação direta deles com a elite política romana, mas sua sobrevivência nessa política dependia de sua capacidade de redigir discursos flexíveis e ambíguos[106].

Todavia, a participação na vida política romana não atendia as pretensões desses sofistas do renascimento literário grego, que pretendiam imprimir um significado pedagógico aos seus escritos. Anderson entende que o fenômeno da Segunda Sofística vincula-se estreitamente à noção de *paidéia*[107] no Império, já que a sociedade romana encontrava-se dividida em duas categorias educacionais: a dos educados (*pepaideuménoi*) e a dos não-educados (*apaídeutoi*). A literatura sofística seria um instrumento para a transmissão de conhecimentos e para a formação dos cidadãos romanos, o que se tornava também um traço de diferenciação entre eles, já que essa sociedade estava claramente dividida entre *honestiores*, os cidadãos ilustrados, e *humiliores*, os ignorantes[108].

Marcado por um cenário intelectual dominado por gregos e romanos, assim Verger descreve o contexto social do Império romano no século II d.C. Do lado grego, o autor cita os nomes de Dião de Prusa, Élio Aristides e Luciano de Samósata; do lado romano, Frontão, Aulo Gélio e Apuleio. Em sua interpretação, romanos e gregos partilhavam dos mesmos preceitos literários e representavam a mesma corrente intelectual denominada Segunda Sofística. O tal renascimento literário grego é algo que não convence Verger, que intenta demonstrar que a atuação dos romanos na literatura imperial não se distanciava da grega em seu estilo e conteúdo[109]. O mais interessante em

---

[105] Graham, *op. cit.*, p. 149.

[106] Flexibilidade e ambigüidade equivalentes à posição ocupada por esses intelectuais no quadro social romano. Ver Graham, *op. cit.*, pp. 236-237.

[107] Essa perspectiva pedagógica da Segunda Sofística já é encontrada na obra de Filóstrato *Vida dos Sofistas*, como demonstra Avotins; em sua releitura de Elio Aristides, o autor revela como esse sofista não obteve reconhecimento como professor ou instrutor de retórica. Ver Ivars Avotins. "A reinterpretation of Aelius Aristides 33. 30-31 K, *Transactions of the American Philological Association*, vol. 112, 1982, pp. 1-6.

[108] Graham Anderson. "The *pepaideumenos* in Action: Sophists and their Outlook in the Early Empire", *ANRW*, 33.1, 1989, pp. 104-105. Sobre a associação entre a Sofística e a *paidéia*, ver também o estudo de caso feito com a escrita de Luciano, de Graham Anderson: "Lucian: a sophist's as sophist", *Yale Classical Studies*, vol. XXVII, 1982, pp. 61-92.

[109] É interessante notar que, na avaliação de Verger, tanto intelectuais romanos quanto gregos trazem em seus escritos as mesmas características literárias, além de consultarem os mesmos autores. Verger vale-se do exemplo de Frontão (100-167 d.C.), orador nascido na Numídia, professor de Marco Aurélio, cônsul

sua reflexão sobre a Segunda Sofística é que o autor coloca a literatura latina no mesmo nível da grega, afirmando que os escritores latinos dos séculos I e II d.C. também seguiam as diretrizes desse fenômeno cultural[110].

Na leitura de Brunt, os estudiosos atribuíram à Segunda Sofística proporções maiores que as reais na questão retórica, confundindo a categoria dos oradores judiciários com a dos oradores sofistas. Sem considerar essa distinção proposta pelo autor, os pesquisadores exageraram em suas análises sobre a influência dos oradores sofistas nas vidas cultural, social e política de Roma[111]. Brunt contesta as teorias que apontam os sofistas desempenhando importantes papéis na política romana. O autor lembra que exemplos como os de Herodes, Arístocles e Antípatro, eleitos cônsules, revelam que esses intelectuais não dependiam de sua literatura para alcançar um posto político no Império, uma vez que pertenciam a opulentas famílias gregas[112]. Então qual seria a finalidade da literatura produzida na Segunda Sofística? Brunt nos responde que é a filosofia, pois os filósofos ocupavam o centro das atenções dos intelectuais, suplantando os oradores judiciários e os sofistas[113].

Então, ao findar nossa exposição, perguntamo-nos o que foi a Segunda Sofística: um movimento literário e político, um fenômeno cultural-identitário ou um

---

em 145 d.C., e conhecido por seus discursos contra os cristãos, para discorrer sobre as semelhanças entre sua obra e as demais produzidas no Império. De acordo com suas palavras : "o ponto mais relevante da oratória de Frontão são as *laudes*, as histórias fabulosas de Arião (história original de Heródoto, utilizada por Aulo Gélio, Apuleio, Dião de Prusa e Luciano) e Polícrates (também copiada de Heródoto por Frontão, Dião de Prusa, Luciano, Pausânias e Apuleio, em sua obra *De bello Parthico*, para consolar Marco Aurélio em sua derrota na Partia), e o gosto arcaizante que adorna toda a sua obra". Com esses elementos Verger infere que os temas selecionados pelos intelectuais da Segunda Sofística eram parecidos. Ver Antonio Ramirez de Verger. "Frontón e la Segunda Sofística", *Habis*, nº 4, 1973, pp. 115-116.

[110] Verger, *op. cit.*, p. 125.

[111] Os oradores poderiam ser classificados seja por sua atuação no campo da retórica judiciária, seja por seu desempenho pedagógico, isto é, aqueles especializados no ensino da arte retórica, porém inábeis nos tribunais, os sofistas. Ver P. A. Brunt. "The Bubble of the Second Sophistic", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. vol. 39, 1994, pp. 25-31.

[112] Ver Brunt, *op. cit.*, pp. 34-37. Brunt se remete ao artigo de Wilamovitz, em que o autor alerta seus leitores sobre a ilusão criada por Filóstrato ao descrever efusivamente as atividades dos oradores, demonstrando uma grande florescência dos sofistas gregos, em especial a partir do final do primeiro século d.C. Wilamovitz demonstra como o exagero da importância da Segunda Sofística na história imperial romana resulta de análises centradas nas palavras de Filóstrato, cujas afirmações carecem de fontes e de dados confiáveis. Ver V. von Wilamovitz-Moellendorf. "Asianismus und Atticismus Lesefrüchte", *Hermes*, 35, 1900, pp. 533-566. Não obstante as conclusões dos autores em epígrafe, alguns estudos, apoiados em fontes epigráficas, concluem pela veracidade dos registros filostratianos. Ver, por exemplo, P. Schubert. "Philostrate et les sophistes d'Alexandrie", *Mnemosyne*, vol. XLVIII, fasc. 2, 1995, pp. 178-188 e Simon Swain. "The Reability of Philostratu's *Lives of Sophists*", *Classical Antiquity*, 10, 1991, pp. 148-163.

[113] Brunt, *op. cit.*, p. 46.

exagero historiográfico? A resposta mais plausível nos parece ser a de que não passa de um exagero tanto historiográfico como também literário, pois, como Foucault nos alerta, trata-se da necessidade dos estudiosos de construir uma linha evolutiva que dê um senso de continuidade aos acontecimentos humanos, fato que ocorre para facilitar sua compreensão e ainda para a valorização da tradição dentro de uma perspectiva da longa duração[114]. Tais pensamentos nos fazem meditar sobre como nossas práticas podem não ser tão antigas quanto parecem ser.

[114] Nos referimos aqui à teoria foucaultiana das quatro similitudes; a saber, a *convenientia* (uma semelhança ligada ao espaço na forma da "aproximação gradativa"), a *aemulatio* (uma espécie de geminação natural das coisas; nasce de uma dobra do ser, cujos dois lados imediatamente se defrontam), a *analogia* (detentora de reversibilidade e polivalência, que conferem à analogia um campo universal de aplicação) e a quarta semelhança está no que Foucault chama de "jogo das *simpatias*" (a simpatia é uma instância do *Mesmo* tão forte e tão contumaz que não se contenta em ser uma das formas do semelhante; tem o perigoso pode de *assimilar,* de tornar as coisas idênticas umas às outras, de misturá-las, de fazê-las desaparecer em sua individualidade). Nos parênteses, as definições dos termos são dadas pelo próprio autor. Ver Michel Foucault. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.* São Paulo, Martins Fontes, 2000, pp. 23-32.

2. Plutarco e a tradição cultural grega à época Imperial

É comum ver as classificações de movimentos, sejam artísticos ou científicos, resultarem em generalizações que nivelam a criatividade e a intenção de seus agentes. Muitos são os casos de artistas e de cientistas que se declaram não pertencer a determinadas correntes a eles atribuídas. A decantada Segunda Sofística é um exemplo dessa prática. Ao percorrer as prateleiras das bibliotecas, o que se nota em seus livros e artigos é um grupo de estudiosos procurando acomodar todos os autores da época imperial em apenas uma linha de raciocínio. Para tal, aproximam as temáticas literárias, de forma que todos os escritos pareçam abordar o mesmo assunto, e tratam os considerados "diferentes" como breves variações de um mesmo tema. É claro que outros recursos são contados nessas classificações, tal como o estilo lingüístico, bem como a interação desses autores com a política imperial. Há ainda aqueles voltados para estudos sobre sua origem familiar, por intermédio de extensas análises prosopográficas.

Nossa crítica estende-se aos comentadores que não consideraram a pluralidade desses escritos quanto ao local em que foram produzidos, aos temas desenvolvidos em suas narrativas, às múltiplas abordagens de um mesmo autor, como é o caso de Plutarco. O ponto de contato dessas leituras da Segunda Sofística está no reconhecimento de que ela significou a retomada dos estilos e das temáticas desenvolvidas pelos autores da antiga Grécia. O retorno à tradição cultural grega, em especial à literária, é tratado como um movimento retórico, a fim de conferir estilo e verossimilhança às narrativas desses autores. Em geral, os primeiros estudiosos da Segunda Sofística classificam seus partícipes como favoráveis ou contrários à política imperial. Sob essa ótica, Jones afirma que a característica principal da Segunda Sofística é a formação de um grupo de intelectuais gregos, o qual Plutarco integra, que convive com a elite romana e participa dos quadros administrativos do Império[115]. Dessa maneira, a literatura à época imperial retrataria o interesse dos autores gregos em promover a divisão do poder com os romanos em suas cidades natais[116].

---

[115] Jones (1971), *op. cit.*, p. 38.
[116] *Idem*, p. 45.

Também para De Blois, no século II d.C., expressaram-se duas categorias de escritores gregos: a primeira seria daqueles inseridos no sistema, pois estavam diretamente envolvidos com a administração romana, como Dião Cássio e Herodiano; na segunda categoria, estariam os demais autores, centrados nos problemas locais de suas cidades[117]. Conforme De Blois, em virtude de suas narrativas resultarem da fusão de gêneros como a história e a biografia, essas fontes teriam o mesmo estilo literário. No caso de Herodiano, este teria desenvolvido uma estrutura narrativa semelhante à de Plutarco, na qual há a glorificação da riqueza do Império e do poder central de Roma[118].

Em Dião Cássio, por exemplo, Millar viu no conteúdo de seus escritos a complexidade dos interesses que moviam as ações e as narrativas dessa fonte. A motivação de Dião Cássio estava no fato de ter atingido o mais alto cargo no quadro político do Império, o de cônsul em Roma e também na Grécia; assim sendo, Dião pertencia às duas sociedades e por isso estava comprometido com ambas[119]. Na compreensão do autor, o cuidado de Dião Cássio em demonstrar seu conhecimento da cultura grega explica-se pelo renascimento econômico das cidades gregas, que favoreceu o ressurgimento de práticas e de valores dos descendentes de Herácles no cenário político de sua época[120], o que somente foi possível devido à formação de uma rica aristocracia que podia se comprometer com as despesas impostas a um Senador e com isso adquirir poder para pleitear favores junto ao Imperador[121].

Contrariamente a Dião Crisóstomo, que seria envolvido apenas com questões políticas locais, Jones indica que, nos tratados morais de Plutarco com conteúdo político, sua preocupação está em analisar os aspectos políticos do Império de forma mais abrangente, sem deter-se a um local específico[122]. De fato, a narrativa plutarquiana oferece reflexões sobre múltiplas temáticas, como o próprio Jones notou em outra obra; na vida de Numa, por exemplo, Plutarco registrou a criação das vestais romanas, bem como o estabelecimento do castigo de ser enterrada viva aquela que não

---

[117] Lukas de Blois. "Emperor and Empire in the Works of Greek-speaking Authors of Third Century A.D", *ANRW*, II, 34.4, p. 3441.
[118] *Idem*, pp. 3415-3416.
[119] Fergus Millar. *A Study of Cassius Dio*. Oxford: Clarendon Press, 1964, p.7.
[120] *Idem*, pp. 174-177.
[121] *Idem*, p. 186.
[122] Christopher Prestige Jones. *The Roman World of Dio Chrysostom.* Cambridge, London, Harvard University Press, 1978, p. 95.

permanecesse casta[123]. O fato pareceria improvável aos olhos de um pesquisador rigoroso, no entanto, há referências às vestais nas cartas de Plínio. Como C. P. Jones observou, tal passagem confere atualidade ao relato plutarquiano, pois, pelo menos, até 90 d.C., foi mantida a prática de enterramento vivo da vestal como forma de punição[124]. A partir desse estudo de Jones, deduzimos o caráter diacrônico da narrativa plutarquiana, o que evidencia sua relação com o passado e o presente e, porque não dizer, com o futuro dos gregos no Império.

Vários estudiosos desviaram-se da trilha formada por aqueles que pensavam os escritos plutarquianos apenas como pró ou contra a política imperial e abriram caminho para a história cultural do Império romano. Em conseqüência disso, a narrativa plutarquiana passa a ser analisada como uma manifestação cultural-identitária de um grego dominado pelas armas e pela política do Império romano, que encontra em sua tradição cultural a maneira de manter-se digno diante desse quadro. A literatura à época imperial revela-se em muitos autores, como Plutarco, um meio de expressão cultural, não somente para exibir suas habilidades retóricas ou seus amplos conhecimentos, mas para que o mundo romano reconhecesse neles um povo diferenciado, culto e, principalmente, importante à sustentação política e cultural do Império.

Em muitos aspectos, a construção dessa identidade grega no Império representa a idealização de um grupo de intelectuais desprovidos de pátria no sentido geográfico e político, porém com um passado cuja pátria encontra-se eternizada em sua literatura. Referimos-nos a relatos permeados de descrições de hábitos e costumes típicos, provenientes de diferentes regiões e épocas do mundo grego. Dada essa característica plural dos registros literários, podemos afirmar que a visão dos gregos imperiais do "ser grego" representa uma amálgama de idealizações literárias e de necessidades políticas do presente. Desse diálogo diacrônico, retiramos elementos constitutivos dessa multiforme identidade dos gregos, que nos possibilita contrastá-los com a realidade grega no Império e repensar as influências da tradição literária grega e da política imperial em seus escritos.

Nas últimas duas décadas, diversos trabalhos centrados na escrita plutarquiana têm ressaltado seu aspecto identitário. Esses estudos deixaram de lado

[123] *Numa*, X, 8-10.

aquele pensamento de dominação total de um povo em favor de teorias que relativizam o poder central, sugerindo formas mais sutis de resistência, como a intelectual[125], sem que ocorra rompimento nas relações. Dessa maneira, o poder político apresenta-se mais contrabalançado em sua distribuição, o que torna as relações entre dominadores e dominados algo mais complexo do que simples decretos imperiais a serem cumpridos, ou ainda do que uma literatura composta de discursos laudatórios. Em conseqüência disso, a narrativa plutarquiana passa a ser analisada como uma manifestação cultural-identitária de um grego no Império romano; assim, a literatura à época imperial revela-se em muitos autores um meio de expressão cultural.

Plutarco nasceu em 45 d.C, época em que a dominação romana já persistia por pouco mais de dois séculos na Grécia. Pertencia à elite de Queronéia, cidade da Beócia, e recebeu o título de cidadão romano, bem como cargos políticos relevantes no quadro burocrático romano; portanto, poderíamos esperar de nosso autor uma escrita permeada de elogios ou de citações aos romanos, o que não verificamos. Com efeito, vemos em Plutarco a intenção de preservar elementos culturais caros à cultura grega, tais como a literatura, a filosofia e a religião, o que pode ser interpretado como afirmação de sua identidade grega no Império. Convém lembrar que, antes de Filóstrato, Plutarco menciona a divisão da retórica de seu tempo em duas categorias: a dos advogados e a dos sofistas. Conforme Brunt, diferentemente de Filóstrato, Plutarco revela a pluralidade de suas intenções, demonstrando a multiplicidade das temáticas na produção literária greco-romana[126].

No caso de Plutarco, podemos pensar a composição de sua obra como um movimento de preservação da cultura literária grega, pois a maioria das fontes citadas por ele pertence à tradição literária grega[127]. Vemos no autor beócio inúmeras

---

[124] Jones (1971), *op. cit.,* p. 22.

[125] Lembramos o trabalho de Fábio Joly que discorre sobre a metáfora da escravidão na narrativa de Tácito, a nosso ver, o que denota sua crítica, portanto, resistência ao modelo político imperial. Ver Fábio Duarte Joly, *Tácito e a metáfora da escravidão*, São Paulo, Edusp, 2004.

[126] Ver Brunt, *op. cit.* (1994), p. 31. A passagem em epígrafe é a 486C do tratado *Sobre o amor fraternal*, embora o intuito de Plutarco nesse tratado não seja o de discorrer sobre a retórica antiga, mas sobre os irmãos Avidio Nigrino e Quieto, que, nas palavras de Plutarco, representam um modelo virtuoso de amor fraterno. Plutarco faz apenas uma breve referência à diferenciação dos discursos nessa passagem, o que pode ser depreendido das seguintes palavras: "assim como os estrategistas dos cidadãos não em muito invejam os demagogos; com relação à retórica, também os que discursam em juízo não invejam os sofistas". Tradução da autora segundo o texto estabelecido em Plutarch. *Plutarchi moralia*. "De fraterno amore", vol. 2.3, ed. W. Sieveking, Teubner, Leipzig, 1935.

[127] G. J. D. Aalders escreveu um artigo expondo o conhecimento de Plutarco sobre a tradição literária grega do período clássico, colocando em evidência seu domínio da filosofia do período, segundo o autor,

referências às poesias épica e lírica[128], às tragédias, às comédias produzidas na Grécia, em especial àquelas do período clássico. Encontramos na obra plutarquiana menção a quase todos os antigos historiadores gregos conhecidos ou não em nosso tempo. Essa postura adotada por Plutarco nos leva a pensar sobre o porquê de sua preferência pelos autores gregos do período clássico em plena época romana[129], inquietação que move as páginas seguintes de nosso trabalho. Assim, mostramos como Plutarco utiliza sua escrita para firmar uma identidade grega no Império. A construção plutarquiana da identidade grega no Império romano apóia-se na comunhão cultural de uma comunidade etnicamente heterogênea, mas que partilha hábitos e costumes atribuídos aos antigos gregos.

Jonas Palm traça uma longa trajetória de autores gregos que escreveram no período da dominação romana. Dentre eles, o autor tece longos comentários sobre a escrita plutarquiana, ressaltando seu interesse em equilibrar as relações entre gregos e romanos ao elogiar a paz existente para os governantes gregos de sua época[130]. Contudo, Plutarco visa à estabilidade política grega no Império, sem abandonar seu regionalismo e nem o seu patriotismo cultural grego[131]. Sem a necessidade de classificar os autores gregos segundo uma corrente literária ou filosófica, Palm desperta o leitor para a análise individual dos autores gregos, contribuindo para a reflexão sobre as limitações contidas nas classificações. Palm nos faz pensar na literatura como um fator de união para intelectuais de diferentes partes do Império, que estabelecem uma língua comum e práticas culturais gregas como arcabouço do ser grego no Império romano.

Entre os anos 50 e 250 d.C., reunidos em nossos dias sobre a rubrica "Segunda Sofística", os escritores gregos, por meio de narrativas edificantes do mundo

---

manifestado em seu tratado *O banquete dos sete sábios.* Ver G. J. D. Aalders. "Political Thought in Plutarch's *Convivium Septum Sapientium*", *Mnemosyne*, vol. XXX, 1977, pp. 28-39.

[128] Gertrude Smith conclui em seu estudo sobre o tratado *Pode um homem velho governar?* que Plutarco apreciava a poesia lírica grega, retirando dela informações preciosas para a composição desse tratado. Ver Gertrude Smith. "The City Teaches the Man", *CJ,* XXXVIII, 1942/1943, pp. 260-269.

[129] Plutarco representa o expoente inicial de um movimento literário denominado de Segunda Sofistica, uma espécie de renascimento literário grego, o qual influenciou os autores do período romano. Como notou Ramsay MacMullen, em seu livro *Le declin de Rome et la corruption du pouvoir*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, pp. 17-19, a literatura em língua grega manteve-se em evidência até o final do século III d.C., apresentando apenas um leve declínio nesse período. No entanto, Graham Anderson afirma que o fenômeno da Segunda Sofistica impôs-se mais na história senatorial romana do que na literatura grega em si. Ver Graham Anderson. *The Second Sophistic: a Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London/New York, Routledge, 1993, p. 58.

[130] Jonas Palm. *Rom, Römertum und Imperium in der Griechischen Literatur der Kaiserzeit*. Lund, C. W. K. Gleerup, 1959, p. 36.

grego, intentam consolidar o espaço da cultura grega no Império. Os elementos constitutivos dessa comunidade grega no Império estariam na escrita ao estilo ático e na construção de um passado embasado na narrativa heróica de Homero e nos autores da história clássica grega, quando as cidades eram independentes[132]. Sem saber responder se os gregos influenciaram os romanos ou se romanos os gregos, Asirvatham identifica nos escritos de gregos e de romanos semelhanças em suas idéias. O autor exemplifica sua assertiva com o tratado plutarquiano *Sobre a Fortuna de Alexandre*, cujo conteúdo e conclusões remetem ao pensamento corrente também entre os romanos de que o rei macedônio Alexandre, o Grande, é um herói civilizador dos bárbaros[133].

Sobre essa possível confluência ideológica da cultura literária grega e a romana, Paolo Desideri argumenta que, embora os intelectuais gregos tenham se tornado cidadãos romanos, isso não implica a renúncia de sua identidade, de sua civilização. Pelo contrário, Desideri vê um movimento de adequação dos romanos à cultura grega, do qual Cícero seria precursor, ao disseminar o pensamento de que os romanos teriam muito a aprender com o conceito de *humanitas* nascido na Grécia. O desenvolvimento dessa idéia ciceroniana atinge a literatura imperial como substrato do pensamento comum aos intelectuais gregos de que Grécia e Roma unidas formavam uma nova civilização. Por essa razão, Plutarco teria composto suas *Vidas Paralelas* para demonstrar que gregos e romanos assemelhavam-se de tal maneira que pareciam um só povo[134].

Dada a diversidade desse mundo grego, Plutarco busca unificá-lo mediante a construção de uma identidade grega, apoiando-se em sua tradição literária manifestada em escritos sobre poesia, peças teatrais, narrativas históricas, discursos, diálogos filosóficos, peças de arte, práticas médicas, astronômicas, táticas de guerra, enfim, em uma infinidade de testemunhos que atestam o passado glorioso dos gregos. Plutarco, como os gregos de sua época, tem consciência de pertencer a um povo detentor de uma sedimentada cultura e que, em virtude dela, a Grécia permanece viva no Império. Desde as tomadas das terras gregas pelos romanos até o segundo século de

---

[131] *Idem*, pp. 42-43.
[132] Sulochana R. Asirvatham. "Classicism and *Romanitas* in Plutarch's *De Alexandri Fortuna aut Virtute*", *American Journal of Philology*, vol. 126, n° 1, 2005, p. 107.
[133] *Idem*, p. 112.
[134] Paolo Desideri. "The Meaning of Greek Historiography of the Roman Imperial Age". In: Erik Nis Ostenfeld (ed.), *op. cit.*, p. 222.

nossa era, paradoxalmente, os gregos conheceram a face dominadora dos romanos bem como seu segundo apogeu literário. Por volta de 120 d.C., inicia-se um movimento literário conhecido como Segunda Sofística, que não se restringiu a Roma, espalhando-se por diversas regiões do Império, como a Síria, o Egito, as antigas colônias gregas orientais e o sul da península itálica. Assim, percebemos a expansão de duas frentes diferenciadas: a primeira refere-se ao domínio militar romano sobre extensões de terras antes inimagináveis e a segunda trata-se do desenvolvimento da cultura grega dentro do Império.

Difícil mensurar ou pontuar os desdobramentos desse duplo crescimento, então propomos a discussão sobre o papel de Plutarco nesse cenário e, a partir das informações e reflexões desse autor, compreender as relações entre as elites provinciais e o Império e, ao mesmo tempo, entender como a tradição local persiste e resiste aos intensos projetos de romanização das províncias. A construção plutarquiana de uma identidade grega no Império revela a preservação de um sentimento de pertença ao mundo de Homero, Hesíodo, Heródoto e Tucídides, enfim, das cidades-estado. Falamos em uma identidade grega, pois, dada a natureza monolítica da cultura grega em Plutarco, as variações são colocadas no plano das habilidades técnicas; por exemplo, os atenienses são mais artísticos do que os espartanos, mas Plutarco ressalta a preferência espartana pela música, ou seja, demonstrando a face artística espartana e, dessa maneira, salientando características comuns a eles para a edificação de uma identidade grega, definida por suas práticas, não pela geografia[135].

Como demonstra Moses Hadas[136], a adoção de hábitos e costumes essenciais dos gregos, o qual o autor denomina helenização, atingiu povos como saduceus e fariseus. Tais assertivas nos revelam a natureza atópica da comunidade

---

[135] Como conclui Barbara Cassin, "simplifiquemos a discussão, como já fazia Cálicles para se contrapor a Sócrates: a diferença grego/bárbaro é fundada como diferença cultural, e não como diferença natural". Ver Barbara Cassin. "'Barbarizar' e 'Cidadanizar' ou não se escapa de Antifonte (*Sobre a Verdade*, tradução e comentário)". In: Barbara Cassin, Nicole Loraux e Catherine Pechanski. *Gregos, bárbaros e estrangeiros*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993, p. 107. Portanto, não importava a origem étnica do indivíduo, mas sim o seu conhecimento das práticas e dos costumes pertencentes à cultura grega; isso o tornava grego. A relativização geográfica do ser grego espelha a multiplicidade dos espaços nos quais os hábitos dos descendentes de Homero encontravam sua preservação. Novamente, destacamos a herança do pensamento grego do período clássico nas reflexões plutarquianas; segundo nos mostra Asheri, a idéia de uma identidade grega colocada no plano linguístico-cultural já aparece em Heródoto e em Tucídides. Ver David Asheri. "Identitá greche, identità greca". In: Salvatore Settis (org.). *I Greci: storia, cultura, arte e società.* Torino, Einaudi, 1996, pp. 20-21.

[136] Moses Hadas. "Aspects of Nationalist Survival under Hellenistic and Roman Imperialism", *Journal of the History of Ideas,* vol. 11, n° 2, 1950, pp. 131-133.

grega; se pensarmos apenas na questão territorial, os hábitos e os costumes dos gregos influenciaram povos situados muito além dos limites da Grécia. Nesse sentido, a visão de Nippel sobre a formação de uma comunidade grega no Império romano, sem uma geografia definida, mas unida por suas práticas culturais, torna-se a porta de entrada para a compreensão do mundo grego no Império; acrescentamos a suas conclusões que essa comunidade também busca seu elo no passado glorioso utopicamente construído, pois muitos se diziam descendentes de Héracles. Por outro lado, Bowersock, citando Galeno, *De San. Tuend.* 1.10.17, desperta nosso olhar para a existência de divergências dentro dessa comunidade, havendo distinções entre eles, determinadas pela região de origem daquele que se auto-intitula grego[137].

O mundo grego aparece ao lado do romano sem que haja intercâmbio com o bárbaro; como notou Thomas Schimidt, Plutarco é quase silente sobre a organização política dos outros povos. O autor levantou que, nos tratados políticos plutarquianos[138], há somente duas passagens com reflexões mais consistentes sobre o universo político dos bárbaros – a saber, 780D e 826E[139] – e que, nos demais, Plutarco desmoraliza os bárbaros. Assim, o autor conclui que Plutarco não trata os bárbaros como capazes de desenvolverem uma política citadina organizada; pelo contrário, centra-se na concepção de que a política é algo característico de povos mais avançados, como gregos e romanos[140].

A considerar Jones, que atribuiu à política imperial de assimilação dos intelectuais gregos, oriundos de famílias nobres e abastadas, o lugar ocupado por Plutarco na sociedade romana[141], ou Cizek, que viu nos escritos plutarquianos

---

[137] G. W. Bowersock. "The Barbarism of Greeks", *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 97, 1995, p. 4.

[138] O autor emprega a clássica divisão feita por Ziegler, com exceção de *Sobre o exílio*, na qual os tratados morais de cunho político são: *Preceitos Políticos* (798A-825F), *Se um ancião pode participar do governo* (783A-797F), *Para um príncipe inculto* (779D-782F), *O que um filósofo deve conversar com um príncipe* (776A-779C) e *Cartas a Trajano* (VII, 183-193 Bernard), considerado espúrio.

[139] As obras em pauta são *Para um príncipe inculto* (780D) e *Sobre a monarquia, a democracia e a oligarquia* (826E). Ver "To An Uneducated Ruler" e "On Monarchy, Democracy, and Oligarchy". In: Plutarch. *Moralia*, tome X, transl. Harold North Fowler, Cambridge/ Massachusetts/ London, Harvard University Press, 1991.

[140] Thomas S. Schimidt. "Barbarians in Plutarch's Political Thought". In: Lukas De Blois, Jeroen Bons, Ton Kessels e Dirk M. Schenkeveld (eds.). "The Statesman in Plutarch' Works. Volume I: Plutarch's Stateman and this Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects. Proceedings of the Sixth International Conference oh the International Plutarch Society. Nijmegen/Castle Herne, May 1-5, 2002", *Mnemosyne,* Suplementum 250, 2004, pp. 227-228.

[141] C. P. Jones, *op. cit.* (1971), pp. 37-38.

pensamentos conformados à política expansionista de Trajano[142], poderíamos, à primeira vista, considerar os ditos dos romanos uma ode à pujança do Império, bem como uma propaganda da política expansionista do imperador[143]. Pelo contrário, percebemos que Plutarco principia os ditos romanos com Manio Curio, cônsul em 290 a.C., que derrotou Pirro, rei de Épiro, com esse dito:

> Manio Curio, tendo partilhado as terras conquistadas, fora acusado de dividi-las em lotes pequenos para a maior parte da terra tornar-se pública, em resposta, disse, com convicção, que não havia nenhum romano que considerasse pouca a terra que os alimentava (*Ditos de reis e de generais,* 194E)[144].

A opção plutarquiana de iniciar os ditos romanos com esse episódio de Manio Curio revela sua visão sobre a questão agrária em Roma. De acordo com a fonte, desde muito, ainda no séc. III a.C., os romanos haviam obtido terra suficiente para abastecer sua população. Ao presentear Trajano com esse presente, Plutarco iguala seus preceitos históricos e filosóficos dedicados ao Imperador a um presente valioso, digno de ser oferecido ao governante máximo de Roma. E, de maneira sutil, Plutarco exalta a tradição literária dos gregos, bem como mostra ao Imperador a contribuição intelectual dos gregos para a prosperidade de Roma.

No entanto, embora Trajano fosse o monarca supremo, Plutarco empregou o seu micro-poder, adquirido mediante as relações estabelecidas com a elite romana, para manifestar sua visão política ao imperador. Dessa maneira, Plutarco exercia seu micro-poder como parte de um poder maior cuja funcionalidade dependia de

---

[142] E. Cizek. *L'époque de Trajan: circonstances politiques et problèmes idéologiques.* Bucaresti/ Paris, Editura Stiinfica si Enciclopedica, Les Belles Lettres, 1982, pp. 43-44.

[143] Sobre a escrita como instrumento da propaganda imperial, Cizek interpreta a literatura da época imperial como divulgadora das idéias do *princeps* e símbolo do apogeu político, social e cultural dessa sociedade. Para o autor, esse tipo de literatura conforma-se à realidade de intelectuais profissionais, senadores amadores, cavaleiros e outros que elegem o gênero historiográfico para suas narrativas, destinadas à aristocracia, aos libertos, aos escravos instruídos, a alguns cidadãos plebeus romanos ou ainda a peregrinos acostumados ao círculo artístico. Ver Eugen Cizek. "La littérature et les cercles culturels et politiques à l'époque de Trajan", *ANRW*, 33.1, 1989, pp. 3-35. Há um texto de Philip A. Stadter, no qual se contesta essa vertente que amplifica o raio de circulação das obras literárias no Império. Empregando as biografias plutarquianas como estudo de caso, o autor infere que Plutarco tinha em vista a elite romana esclarecida. Ver Philip A. Stadter. "Plutarch's *Lives* and their Roman Readers". In: Erik Nis Ostenfeld (ed.). *Greek Romans and Roman Greeks: Studies in Cultural Interaction.* Gylling, Aarhus University Press, 2002, pp. 123-135.

estratégias, como apontou Foucault, que englobassem essas micro-relações de poder[145], como pode ser visto nesse dito do literato e político ateniense Demétrio de Falera:

> Demétrio de Falera aconselhou o rei Ptolomeu a adquirir e a ler livros sobre assuntos régios e de comando, pois sobre o que os amigos dos reis não têm coragem de adverti-los, eles colocam nos livros (*Ditos de reis e de generais*, 189D).

Concluímos que esse tratado desempenhou o papel intermediário entre o Imperador e seus súditos gregos. Percebemos que Plutarco conhecia as dificuldades de comunicação entre os gregos e o imperador; com isso, emprega a literatura como instrumento de aproximação e de contato com o imperador. Depreendemos ainda dessa passagem que uma audiência com o imperador romano não era facilmente obtida, por isso a obra literária teria tanta importância na relação entre os gregos e os romanos. Também ressaltamos nessas palavras plutarquianas a solução dos gregos para uma questão atual do Império, que é a questão da comunicação entre o centro e a periferia do poder em Roma.

Embora encontremos algumas críticas de Plutarco à política imperial em seus tratados morais, será nas biografias de homens ilustres que veremos a maioria de suas discordâncias. Nesse sentido, selecionamos três episódios nos quais notamos a crítica plutarquiana às práticas políticas dos romanos. Na vida de Publícola, Plutarco critica a soma vultosa gasta por Domiciano na reconstrução do templo de Júpiter, situado no Capitólio, bem como outras obras dispendiosas de menor porte, tais como a construção de sua vila. Assim Plutarco narrou o episódio:

> Este é o quarto templo construído, foi Domiciano que o edificou por inteiro e o deificou[146]. Diz-se que Tarquínio gastou quarenta mil libras de prata em suas fundações. Os especialistas em cálculo dizem que nem toda a riqueza dos particulares romanos pagaria as despesas com o templo de nossos dias, pois este custou mais de doze mil talentos.

---

[144] Tradução da autora a partir do original grego estabelecido por Frank Cole Babbit, com o título em inglês: "Sayings of Kings and Commanders". In: Plutarch. *Moralia*, tome III, transl. Frank Cole Babbit, Cambridge/ Massachusetts/ London, Harvard University Press, 1961.
[145] Michel Foucault. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979, p. 249.
[146] Ato de consagração de um templo a uma divindade.

> Ocorreu que as colunas de Pentélico[147] foram talhadas na pedra, adquirindo grande espessura e belas extensões, conforme vi em Atenas. Quando em Roma, talhou-se novamente as colunas e poliu-se outra vez sua superfície, o que resultou no estreitamento das colunas, bem como na perda da simetria, da elegância e da beleza do templo. Na verdade, os que admiram no Capitólio o luxo, se apenas vissem a casa de Domiciano ou o seu pórtico ou seus aposentos régios ou ainda o modo de vida de sua concubina lembrariam do dito de Epicarmo para um perdulário:
> *'Tu não és amigo dos homens. Tens doença! Dás com alegria!'*
> Isto é algo que é correto dizer para Domiciano: 'Não és piedoso, nem generoso. És doente. Tens alegria em construir palácios. Como Midas, que em contato com todas as coisas, em ouro e mármore as tornava'. Isto é o suficiente sobre este assunto (*Vida de Publícola*, XV, 3-5)[148].

Nessa passagem, destacamos a crítica plutarquiana a Domiciano, comparando-o a Midas. A comparação de cunho moral aproxima o caráter ambicioso do rei cretense ao do imperador romano, denotando um arcaísmo em suas ações, como se o comportamento do imperador espelhasse um pensamento rudimentar, de uma época em que as leis eram ditadas por reis e sacerdotes, conferindo-lhes poder e prestígio ilimitados. Plutarco, ao relatar a suntuosidade das construções imperiais, revela os excessos cometidos por Domiciano, demonstrando a onipotência das ações do imperador frente aos demais cidadãos romanos. Nesse trecho, como apontam Liddel & Scott[149], Plutarco emprega o termo *asotós*, ou seja, pródigo, perdulário ou esbanjador,

---

[147] Segundo notas de Bernadotte Perrin em Plutarch. *Lives.* London, Cambridge, Massachusetts: Willian Heinemann & Harvad University Press, 1988, p. 541, nota 6, Pentele era um demo ático situado aos pés do Pentelicos, montanha com cerca de 1.080 m de altitude, que fecha a planície ateniense em seu lado noroeste, a cerca de 16 km de Atenas. Era famosa por suas jazidas de mármore. Este é de uma alvura leitosa, finamente granulado, em contraste com o mármore mais vistoso de Paros. Com o tempo ele adquire uma tonalidade castanho-dourada, que se pode ver atualmente nas colunas do Partenon. Esse mármore foi muito usado na escultura e na arquitetura de épocas mais antigas, porém, a partir do século IV a.C., passou-se a dar preferência ao pário. In: Paul Harvey. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica.* Rio de Janeiro, Zahar, 1987, *s. v.*

[148] Doravante, todas as traduções das passagens das biografias plutarquianas são de responsabilidade da autora, realizadas a partir do original grego estabelecido por Bernadotte Perrin em Plutarch. *Lives.* London, Cambridge, Massachusetts: Willian Heinemann & Harvad University Press, 1988.

[149] Liddel & Scott. *Greek-English Lexicon: with a Revised Supplement.* Oxford, Clarendon Press, 1996, *s. v.*

igualmente encontrado em Platão, *As Leis*, 743b, e em Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, 1107b12.

Conhecedor dos textos de Platão e Aristóteles, Plutarco centrou a sua avaliação da conduta de Domiciano nas palavras desses filósofos, como podemos ver no que Platão diz nas *Leis*:

> um é bom e o outro não é mau enquanto for parcimonioso (não perdulário), porém inteiramente mau quando não o for, e, como dissemos, em momento algum, bom, pois enquanto um homem, pelo fato de ter lucro tanto justa quanto injustamente e não gastar nem justa nem injustamente, é rico (e o homem inteiramente mau, por ser via de regra debochado, é muito pobre), o outro, que gasta em belos objetos e só obtém ganhos por meios justos provavelmente jamais se tornará extremamente rico ou extremamente pobre. Tudo isto comprova a veracidade do que afirmamos, ou seja, que os muitos ricos não são bons e não sendo bons tampouco felizes (*As Leis*, 743b)[150].

A temática desenvolvida pelo filósofo remete à discussão sobre a relação existente entre riqueza (*ploútos*) e virtude (*areté)*. Para Platão, a falta de virtude está em pertencer a extremos, assim nem muito pobre nem muito rico. Platão encerra ainda em sua discussão a ligação entre virtude e felicidade (*eudaimonía*), ao afirmar que os homens excessivamente ricos desconheciam a felicidade. A crítica plutarquiana ao imperador, uma vez pautada na filosofia platônica, volta-se para a acumulação de tamanha fortuna, superando a riqueza particular de todos os cidadãos romanos. A desmedida do imperador, como vimos, reflete-se na comparação entre Domiciano e Midas.

Agora vejamos o escrito por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*:

> a *liberalidade* é um justo meio de conter-se em relação às riquezas, entendo por riqueza tudo aquilo cujo valor se pode representar com dinheiro. O bom uso das riquezas consiste em gastá-las apostamente, não em custodiá-las, donde vícios opostos serem a prodigalidade e a avareza. O liberal cuidará de seus bens não por si mesmos, mas por ter o com que beneficiar: assim, a liberalidade não consiste em dar muito,

> porque pode ser mais liberal quem menos dá, se provêm de patrimônio menor: a liberalidade é julgada na proporção dos cabedais. A avarícia é pior que a prodigalidade, também porque quase incurável, e mais sórdida, e mais freqüente. A idade e o apoucar dos haveres trarão o pródigo ao meio. Afim da liberalidade é a *magnificência*, que é um gastar decoroso com grandeza proporcionada a quem despende e ao fim, em coisas nobres. O magnífico atenta mais a que a obra seja digna do que a quanto custe (*Ética a Nicômaco,* 1107b)[151].

A exemplo de Platão, Aristóteles rejeita os extremos; nesse caso, a prodigalidade (*asotía*) e a avareza (*filargyría*). Desse pensamento, retiramos a crítica de Plutarco aos atos dispendiosos do imperador, os quais desconsideram a beleza como um fim para os seus empreendimentos, mas, ao contrário, contemplando apenas o valor gasto em detrimento da estética da obra. A descrição que Plutarco faz das colunas e do acabamento do templo construído por Domiciano revela a intenção plutarquiana de exemplificar, por intermédio de fatos, os excessivos gastos do imperador, sem a necessidade do belo, pois o objetivo maior estava na exibição de sua riqueza pessoal.

Na biografia de Marcelo, a notória habilidade romana na construção de máquinas e artefatos bélicos é veladamente criticada por Plutarco, quando em uma determinada passagem o autor coloca nas palavras de um certo Platão sua indignação com a transformação da mecânica numa das artes militares, uma vez que a mecânica foi apartada da geometria para ser empregada nas guerras:

> Porém Platão, irritado, concluiu que eles (os romanos) haviam arruinado a boa geometria, destruindo suas formas, tornando-as abstratas. Assim como se afastaram do pensável para sucumbir ao mundo dos sentidos, permanecendo com inúmeros materiais, os quais necessitavam de muitas observações e de intenso trabalho manual. Então a mecânica foi separada da geometria e, com indiferença pela filosofia, tornou-se parte das artes militares (*Vida de Marcelo*, XIV, 6).

Podemos depreender desse relato plutarquiano que os romanos faziam mau uso do conhecimento produzido pelos gregos, degenerando-o, transformando-o em

---

[150] Platão. *As Leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. São Paulo, Edipro, 1999.
[151] Aristóteles. *Ética a Nicômaco.* Trad. Cássio M. Fonseca. São Paulo, Atena, 1944.

meio para a obtenção de vitórias militares, descaracterizando sua natureza contemplativa dos pórticos e jardins para colocá-la no campo de batalha, retirando o conteúdo filosófico da geometria.

Na vida de Tito Flaminino, Plutarco conta que, por duas vezes, nos Jogos Ístmicos em Corinto, os gregos receberam a liberdade e a autonomia de governantes romanos. A primeira ocorreu em 196 a.C. e foi proclamada por Tito Flaminino, enquanto a segunda sucedeu-se em 67 d.C., quando o imperador Nero participava das competições no Istmo, como vemos neste trecho:

> Tito se mostrou orgulhoso de ser o libertador da Grécia. Em Delfos, o general romano dedicou escudos argênteos, o seu inclusive, com esta inscrição:
> *'Ó filho de Zeus, que se alegra com os jovens em equitação veloz,*
> *Ó filho dos Tindáridas de Esparta, os reis descendentes,*
> *Eu, Tito, de Enéias descendente, a vós ofereço o maior presente:*
> *A liberdade para todos os filhos da Grécia.'*
> Ele ainda consagrou a Apolo uma coroa de ouro com a seguinte inscrição:
> *'Estes (escudos) divinos, sob tranças de cabelos, quiseram depositar, o filho de Latonia e os descendentes de Enéias, os quais carregaram para ti esta coroa de ouro. Então tu, de flechas certeiras, envies a força da glória para o divino Tito.'*
> Assim, a cidade de Corinto e os helenos assistiram, há pouco e por duas vezes, ao acontecimento de um mesmo fato. Pois assim como Tito em Corinto, Nero, em nosso tempo, durante os Jogos Ístmicos, libertou os gregos, concedendo-lhes autonomia. Aquele o fez através de um arauto, como relatado, Nero libertou-os, em pessoa, na Ágora, no ponto mais alto de uma tribuna, discursou para o povo (*Vida de Flaminino*, XII, 6-8).

Em sua narrativa, vemos a manobra literária de Plutarco, ao comprovar, por intermédio de fatos, a ação demagoga de Nero. É interessante destacar a construção plutarquiana da frase: ao dizer que *toì plêthei demegóresas,* cuja tradução é "discursou para o povo", Plutarco emprega o verbo *demagogo,* que significa "eu governo o povo". Com isso utiliza a terminologia empregada pelos demagogos atenienses, cuja política

era calcada no uso correto da retórica em seus discursos. O paralelo estabelecido por Plutarco entre as ações de Flaminino e Nero confere ainda contemporaneidade ao seu relato.

Enfim, propomos analisar os escritos plutarquianos sob o enfoque do contexto social em que sua narrativa foi desenvolvida, com o fito de identificar os embates históricos e sociais presentes em sua obra. Outrossim, perscrutar em que medida as interpretações de Plutarco configuram um debate historiográfico sobre as relações sociais e históricas entre gregos e romanos. Como se pode notar em seus escritos, Plutarco assimilou a tradição literária grega, cuja tônica consistia na investigação dos fatos e na crítica das fontes[152]. Contudo, faz-se mister estudar as comparações plutarquianas sob a perspectiva de que sua narrativa foi produzida a partir de circunstâncias experimentadas em um determinado tempo e espaço, sem olvidar o diálogo estabelecido por Plutarco e a realidade que o circundava, marcada por sua condição de dominado, fato gerador de conflitos políticos que se refletem em muitos de seus escritos.

Como notou Momigliano em seu extenso estudo sobre a biografia antiga, o gênero biográfico atingiu notoriedade no período imperial romano por razões contraditórias. Se por um lado ele representava uma maneira de relatar a vidas dos imperadores, o que agradava os romanos, por outro desempenhava o papel de condutor de idéias políticas e filosóficas dissonantes com a ideologia imperial[153]. Acrescentamos

---

[152] Sobre a tradição historiográfica greco-romana, ver Bruno Gentili e Giovanni Cerri. *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcai*ca. Roma, Edizione dell´Ateneo, 1975, bem como *History and Biography in Ancient Thougth.* Amsterdam: J. C. Gieben, 1988. Nesses livros, os autores demonstram a existência de uma teoria literária entre os antigos, manifestada não em manuais, mas na escrita, o que revelaria o caráter prático da historiografia grega em contraposição ao nosso modelo teórico-metodológico voltado para o senso epistemológico da escrita acadêmica.

[153] Momigliano pensa ser característico da época imperial a crítica ao conceito de *felicitas temporum*; a seu ver, Plutarco, Tácito e Suetônio ilustram bem essa prática, e acrescenta que, segundo seus estudos sobre as biografias plutarquianas dos romanos, Plutarco não pode ser considerado um panegirista. Ver Arnaldo Momigliano. *Lo sviluppo della biografia greca*. Torino, Einaudi, 1974, pp. 99-100.

às palavras de Momigliano a intenção plutarquiana de estabelecer a identidade cultural grega como um elemento constitutivo do Império romano.

SEGUNDA PARTE:

O MUNDO GREGO DE PLUTARCO

Capítulo Primeiro: A Grécia segundo Plutarco

1. Os primórdios dos helenos: Teseu e Licurgo

Enxergamos nas narrativas históricas, não apenas dos antigos, mas também dos modernos, a construção de modelos culturais pautados em critérios específicos tratados como se fossem absolutos. O escopo de tais reflexões encontra-se na intenção desses escritores em preservar a continuidade de seus hábitos e costumes, configurando uma fronteira entre eles e os outros. Para tanto, desqualificam a diferença, associando o estrangeiro ou o diferente a um mal social, uma vez que representa um novo modo de vida e conseqüentemente uma ameaça à tradição local. O estrangeiro recebe a alcunha de "bárbaro", um potencial destruidor de um saber conservado pela tradição ao manifestar traços de sua estranha cultura em suas vestimentas, alimentação, religiosidade etc.

A dificuldade de assimilação do novo espelha-se na exclusão e na depreciação da figura do estrangeiro, o que denota certo medo do outro por trás de sua face vitoriosa. Vitória que se fundamenta em narrativas repletas de façanhas e de ações grandiosas de homens virtuosos de um passado glorioso. A nosso ver, na Roma Imperial, esse respeito à ancestralidade exposto pelos autores gregos – leia-se, o conhecimento da tradição cultural grega – acentua a força dessa tradição, legitimando-a e excluindo aqueles que não comungam dela, o que simbolicamente faz do estrangeiro um ser não somente apartado do corpo social, mas quase sem história, sem memória escrita.

Como Plutarco, esse grego dos gregos, via as condições da Grécia em seu tempo? A pergunta lançada por Barrow move as reflexões apresentadas nesta segunda parte da tese. Como o autor nos lembra, Plutarco escreveu após duzentos e cinqüenta anos de dominação romana na Grécia[154], o que significa que Plutarco conhecia não apenas a glória de seu passado, mas também os infortúnios do mundo grego. O profundo conhecimento da literatura grega acumulado por Plutarco, aliado ao seu contexto

histórico, permite ao leitor de suas obras compreender a importância da escrita para um grupo de intelectuais gregos, os quais se identificam com a cultura grega e de algum modo desenham suas árvores genealógicas sustentadas por raízes gregas. No entanto, essa comunhão cultural não denota uma unidade de pensamento entre eles, mas uma unidade cultural expressa em diferentes gêneros literários e que, por sua pluralidade de formas e de conteúdos, também se realiza das mais diversas maneiras, com os mais diversos fins à época romana.

No caso de Plutarco – essa é a questão central de nossa tese –, sua produção literária reflete as discussões de seu tempo sobre o papel dos gregos no Império. Dessa forma, em seus escritos, em especial as biografias, Plutarco reconstrói a história grega em paralelo com a romana e expõe ao seu leitor como e por que o mundo grego foi absorvido pelo Império, ao mesmo tempo em que revela como os gregos participaram da construção de Roma. Com isso, Plutarco atribui aos gregos um lugar destacado na história romana, dissociando-os dos demais povos do Império, dos bárbaros. Em certos momentos de sua narrativa, temos a enganosa impressão de que romanos e gregos formam um mesmo corpo, mas uma leitura mais acurada nos revela um corpo cuja cabeça é preenchida por um pensamento grego e, aos romanos, destinam-se as demonstrações de vigor físico e de potência militar.

Em Plutarco, as origens do povo grego remetem-se a dois povos: atenienses e espartanos. Segundo o Catálogo de Lâmprias, há uma biografia de Héracles, desconhecida em nosso tempo, que imaginamos ser o ponto de partida para a criação de Esparta, tal como é a de Teseu para Atenas. Diante dessa suposta limitação, pois não sabemos se essa biografia foi escrita de fato, iniciaremos nossa digressão com as biografias de Teseu e de Licurgo; parafraseando Plutarco, foi até onde nossos registros nos permitiram ir[155]. Tal assertiva explica ainda por que as histórias das cidades de Esparta e de Atenas figuram em suas páginas com tamanha riqueza de detalhes. É sabido que as fontes gregas, particularmente as do período clássico, têm suas reflexões centradas nessas duas maiores cidades da Grécia. Contudo, Plutarco esforça-se

---

[154] Barrow, *op. cit.*, p. 131.

[155] Ver o prefácio da biografia de Teseu, na qual Plutarco justifica a escrita de uma biografia dessa personagem mítica e tão distante no tempo, argumentando que suas pesquisas alcançaram informações tão longínquas.

ao inserir informações sobre outras cidades no cenário histórico dos gregos, como Tebas, Corinto e outras.

Há outros aspectos a serem considerados sobre a possibilidade de escrita de uma biografia de Teseu, personagem tão distante do tempo de Plutarco. Os episódios heróicos de Teseu aparecem registrados em diversas épocas e em várias localidades do Mediterrâneo antigo; as representações do herói podem ser vistas em moedas, estátuas, relevos funerários, vasos, templos, pinturas e mosaicos. As representações sobre o mito de Teseu raramente trazem inscrições identificatórias, fato que demonstra a popularidade do herói entre os antigos[156]. Na Grécia, no último quarto do século VI a.C., assiste-se ao brusco desabrochar da lenda de Teseu, que se enriquece com uma série de episódios sobre suas aventuras da cidade de Trezena a Atenas[157].

O herói Teseu de Trezena é apresentado como o fundador de Atenas em sua biografia e comparado a Rômulo. No original grego, percebemos a sutileza plutarquiana na escolha do verbo *anthístemi* para referir-se à comparação entre Teseu e Rômulo. Em consulta ao dicionário Lidell-Scott, verificamos que o verbo *anthístemi* foi usado originalmente apenas em situações de guerra, em campo de batalha. Assim é empregado por Homero, Heródoto, Tucídides, Platão, Aristófanes e outros; somente em Plutarco, o verbo *anthístemi* tem a conotação de comparação. A nosso ver, tal manobra lingüística de Plutarco é um indicador de que suas comparações têm o escopo de identificar o mais forte, o mais hábil, o mais capaz em suas funções dentre seus pares, assim como ocorre nos confrontos militares. Os paralelos biográficos de Plutarco são passíveis de múltiplos níveis de comparações entre si, no campo histórico, no filosófico e outros. É evidente que não há casualidade na escolha da comparação de Teseu, o fundador de Atenas, com Rômulo, o pai de Roma, ambos mitos fundadores.

Segundo o relato plutarquiano, Teseu descendia de famílias áticas e peloponésias; seu pai era um autóctone e sua mãe uma pelópida[158]. O perfil de Teseu

---

[156] J. Neils. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae.* Zürich, München: Artemis Verlag. THESEUS, VII, 1994, v. 1. p. 949.

[157] Charles Dugas. "L'evolution de la légende de Thésée". In: *Recueil Charles Dugas.* Paris, De Boccard, 1960, p. 61. Plutarco, em Teseu, XXXVI, 4 e em Címon, VIII, 2-3, discorre sobre a obstinada empresa iniciada por Cimão para recuperar os ossos de Teseu, em atenção a um oráculo que o orientava a trazer os restos mortais de Teseu para a cidade de Atenas, e ali prestasse ao herói as devidas homenagens. Tal acontecimento pode ter impulsionado os artesãos à confecção de objetos com representações desse fato, pois Plutarco afirma, como se tivesse visto, que Teseu está enterrado na parte central da cidade de Atenas, junto ao ginásio.

[158] *Vida de Teseu*, III, 1.

traçado por Plutarco corresponde a uma origem miscigenada. Nas lutas travadas com vários malfeitores durante sua viagem de Trezena a Atenas, Plutarco descreve um herói astuto e habilidoso com diferentes armas[159], o que pode ser visto como demonstrações de seus talentos advindos de seu ramo peloponésio/espartano. No entanto, segundo Plutarco, seu feito de maior importância e maravilhamento (*méga kaì thaumastón*) foi a unificação dos demos áticos, criando a cidade de Atenas. É nesse episódio que o herói manifesta suas qualidades de ático, a saber, a exclusão da realeza e a adoção da democracia em sua política citadina e ainda o uso da palavra para persuadir os líderes das tribos, uma vez que Teseu visitou e conversou com todos eles[160].

Assim, na ótica de Plutarco, Teseu surge como uma síntese do povo grego, um ser híbrido, herdeiro de culturas complementares: de um lado, a capacidade guerreira dos peloponésios/espartanos e, de outro, a eloqüência dos áticos/atenienses. As dessemelhanças entre espartanos e atenienses no campo político parecem grandes, se pensarmos somente nas formas – atenienses são democráticos e espartanos, monarquistas –, mas, se considerarmos a participação dos cidadãos em seu sistema, ambos mostram-se análogos; tanto espartanos como atenienses instituíram leis que concediam espaço para a atuação de seus cidadãos na política citadina.

Heróis como Teseu e Héracles revelam a existência de uma sociedade pautada na violência, sem leis nem letras, que necessita de um ser extraordinariamente forte para conter as inúmeras demonstrações de terror em suas regiões. Nesse sentido, Teseu também atua como um herói civilizador: institui os jogos Ístmicos, elimina os bandidos ao longo do caminho de sua cidade natal até Atenas, combate as Amazonas e põe fim ao tributo instituído por Minos, destruindo o Minotauro. Façanhas que desvelam instabilidades e injustiças imperantes na história arcaica grega, tal como nos retrata Tucídides em sua Arqueologia:

> É óbvio que a região agora chamada Hélade não era povoada estavelmente desde a mais alta antigüidade; migrações haviam sido freqüentes nos primeiros tempos, cada povo deixando facilmente suas terras sempre que forçado por ataques de qualquer tribo mais numerosa. Não havia, com efeito, movimento comercial e os povos não se aproximavam uns dos outros sem medo, seja por terra, seja por

[159] Ver capítulos VI a XIII da biografia de Teseu.
[160] *Vida de Teseu,* XXIV, 1-2.

> mar, cada povo arava sua própria terra apenas o bastante para obter delas meios de sobrevivência (*História da Guerra do Peloponeso,* II)[161].

Dentre desse contexto histórico, Teseu assume assim um caráter de divisor de águas na história política da Grécia ao unir as tribos áticas, instituir uma nova forma de governo e garantir a segurança de seu povo com a eliminação de figuras ameaçadoras. Entrevemos no relato plutarquiano que o surgimento da cidade de Atenas representou um momento de pacificação da Grécia, em que o comércio entre o Peloponeso e a Ática tornava-se possível dada à supressão dos perigos que rondavam os caminhos que as ligavam[162] e ainda ao equilíbrio político. As alterações nas práticas e nos costumes dos áticos fomentadas por Teseu rompem com o quadro de clausura descrito por Tucídides, já que a partir de seu governo muitos obstáculos à integração entre esses povos foram eliminados.

É provável que, na biografia de Héracles, Plutarco tenha destinado ao herói peloponésio o mesmo papel civilizador. Em considerando que a biografia nem tenha sido escrita por Plutarco, podemos inferir, das referências que faz a Héracles na biografia de Teseu, que há correspondência em suas ações, pois Teseu admirava os feitos de Héracles e procurava imitá-lo[163]. Sem a biografia de Héracles para outras reflexões, nossa análise parte de Licurgo, o legislador que inicia uma nova tradição em Esparta[164], assim como fizera Teseu em Atenas. Em Plutarco, o período arcaico de Esparta também remete à desordem social, então percebemos que o autor beócio traça paralelos entre as histórias dessas cidades e narra como elas encontraram soluções distintas para problemas similares. Com isso, Plutarco nos ensina que as ações devem ser contextualizadas, cada uma delas tem sentidos diferentes, pois estão subordinadas ao seu meio.

---

[161] Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília, UnB, 1982.
[162] Ver *Vida de Teseu*, VI, 6-8.
[163] *Idem*, VI, 6-9.
[164] Para uma leitura mais aprofundada sobre as biografias espartanas em Plutarco, ver Maria A O. Silva. *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas*. São Paulo, Edusp, 2006.

Vemos, sob a ótica plutarquiana, que as qualidades de Licurgo[165] espelham-se na retidão de suas ações, na busca de erudição legislativa ao visitar outras cidades e no estabelecimento de leis instauradoras da ordem em Esparta[166]. A origem de Licurgo é restrita ao âmbito da região do Peloponeso; conforme Plutarco, na linha genealógica de Licurgo, ele era o décimo primeiro descendente de Héracles[167]. Da narrativa plutarquiana, depreendemos que, ao contrário de Teseu e de Sólon, Licurgo não cria condições para o desenvolvimento do comércio em Esparta nem estabelece a democracia como forma de governo. O grande mérito de Licurgo foi ter transformado as leis em preceitos pedagógicos, o que permitiu a assimilação de seus ensinamentos desde a infância dos espartanos, e também por ter afastado seus cidadãos das práticas comerciais.

Diferentemente da realeza da época de Homero, a monarquia espartana possibilita um outro nível de democracia aos cidadãos: no plano das propriedades fundiárias e da distribuição dos cargos políticos; convém lembrar ainda a educação pública (*agogé*) recebida por todos e as refeições comuns (*sýssitias*). O laconismo de Licurgo também contrasta com a eloqüência de Teseu; o legislador espartano é o de discurso breve (*brachylógos*)[168], como Plutarco o caracteriza. Com esses elementos, Plutarco distingue o espartano do ateniense quanto ao seu sistema de governo, seu sistema educacional, sua legislação e seus hábitos retóricos.

Porém, como gregos, os espartanos exibem seu gosto pela música e pela poesia. Contudo, o gosto espartano explica-se pelo seu interesse em aperfeiçoar a linguagem[169], não para simples diversão e consumo de bebidas e de alimentos em excesso, como fazem os atenienses em seus banquetes. Concluímos que, a despeito das

---

[165] No entender de Longhurst, Licurgo e Numa são personagens imaginárias, heróis lendários que sustentam o argumento plutarquiano da evolução das cidades; para tanto, Plutarco atribui a eles características semelhantes ao nosso conceito de "pai da nação". O autor ainda aproxima a visão plutarquiana desses legisladores ao exposto na análise freudiana dos dois Moisés. Ver John E. Longhurst. *The Spartan Rhetra*. Lawrence, Coronado Press, 1970, p. 3. Segundo François Frazier, as personagens plutarquianas não são indivíduos isolados em sua sociedade; eles sempre são apresentados como líderes, comprometidos com seus concidadãos, com a missão de zelar pela integridade de seu exército e de sua cidade. Ver François Frazier. *Histoire et morale dans les* Vies Parallèles *de Plutarque*. Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 230.

[166] Uma leitura interessante para a compreensão do significado das leis na cultura grega e a importância da teoria platônica sobre a legislação, contida em *As Leis*, no pensamento não apenas grego, mas em nosso mundo ocidental, é Kurt Von Fritz. *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: a Critical Analysis of Polybius Political Ideas*. New York, Columbia University Press, 1954.

[167] *Vida de Teseu*, I, 5.

[168] *Vida de Licurgo*, XIX, 3.

divergências entre espartanos e atenienses, suas práticas culturais trazem alguns traços característicos ao pensamento grego, embora com finalidades distintas, como a elaboração de leis, a participação dos cidadãos na política citadina, o culto aos deuses olímpicos, práticas esportivas e outros mais.

É provável que o momento político espartano de obtenção da boa ordem (*eunomia*)[170] encontre seu equivalente ateniense na biografia de Sólon, já que Teseu não instituiu leis; conforme apontamos anteriormente, é muito provável que seu paralelo na história de Esparta seja Héracles. De acordo com suas pesquisas, Plutarco apurou que Sólon descendia de atenienses[171] e, como Licurgo, sua origem acenava para os primeiros habitantes de sua região; assim, ambos eram autóctones. No transcorrer de seu relato, Plutarco nos mostra que muitos dos êxitos desses legisladores se devem a essa ligação de ancestralidade com a cidade, o que parece lhes conferir o conhecimento de hábitos e de costumes de seus povos, capacitando-os, com isso, a instituir leis precisas em seus sistemas políticos. A instituição de leis em situação de crise (*stásis*) desponta assim como um modo natural de agir dos gregos. Apesar de suas peculiares diferenças, atenienses e espartanos respondem em consonância com o *habitus* de seu povo, com o modo político/políade de ser grego, cumprindo e executando leis[172].

A disciplina espartana de treinamentos militares à época de Licurgo opõe-se às práticas comerciais dos atenienses sob o arcontado de Sólon. Plutarco discorre sobre os motivos que levaram o ateniense a ser comerciante ainda jovem, revelando que os hábitos licenciosos do arconte foram adquiridos em suas viagens

---

[169] *Idem*, XXI, 1.

[170] A idéia de Licurgo como legislador e introdutor da *eunomia*, boa ordem, em Esparta, já é encontrada em Heródoto:

> Licurgos trouxe de Creta essas modificações quando se tornou tutor de Leobotes, seu sobrinho, rei de Esparta. Imediatamente após passar a desempenhar essa função ele mudou todas as instituições e teve o cuidado de evitar qualquer transgressão às mesmas [...]. Assim eles mudaram para melhor as suas instituições, e quando Licurgos morreu os lacedemônios ergueram em sua honra, e até hoje o reverenciam extraordinariamente. E assim, como suas terras eram boas e seus homens não eram poucos, eles logo começaram a prosperar e progredir (*História*, I, 65-66).

Ver Heródoto. *História.* Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury, Brasília, UnB, 1988.

[171] *Vida de Sólon*, I, 1.

[172] O pensamento plutarquiano sobre a profunda relação entre a instituição de leis e o modo de ser grego pode ser vista já em Heródoto. Para aprofundar-se no tema, ver o livro de François Hartog. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la representation de l'autre.* Paris, Gallimard, 1980.

comerciais ao estrangeiro[173]. E será no capítulo vinte e três da biografia de Sólon que as influências sofridas pelo ateniense com a prática do comércio começam a encontrar visibilidade em suas ações políticas. Plutarco critica o legislador por elaborar uma lei que imputava pesadas multas pecuniárias aos condenados no tribunal ateniense. No entender de Plutarco, a cidade de Atenas não possuía moedas suficientes para o acúmulo de grandes quantias, o que evidencia um grande número de condenados ou um exagero de Plutarco. A crítica plutarquiana à lei de Sólon é incisiva: nosso autor vê incongruência em estabelecer multas pagáveis somente com moeda em uma sociedade que raramente a utiliza[174].

Contudo, o estudo de Gilda Naécia Maciel de Barros sobre os poemas de Sólon não menciona qualquer fato relacionado com o tirano ateniense que pudesse comprovar a instituição do pagamento de dívidas judiciárias em moeda corrente. Na visão de Plutarco, com essa lei, Sólon estimulou a procura pelo dinheiro, bem como sua acumulação. No entanto, as palavras de Plutarco não encontram correspondência no discurso de Sólon; o que vemos em seu poema elegíaco, embora incompleto, chamado *Eunomia*, é a crítica à ambição de seus concidadãos por acumular riquezas, como podemos ver em seu fragmento IV:

> Eu sei – e no fundo do meu peito jaz o sofrimento –
> vendo a mais velha terra da Jônia•
> em declínio...
> .....
> amor ao dinheiro e o orgulho
> .....
> E vós, acalmai no peito esse forte coração,
> vós que, de muitos bens, chegastes ao excesso,
> moderai a ambição; nem nós
> cederemos, nem tudo será conveniente para nós
> .....
> Muitos são maus ricos, e bons, pobres;••

[173] *Idem*, II, 1-2.
[174] *Vida de Sólon,* XXIII, 3-4.
• Passagem que nos faz pensar na tradição da autoctonia, confirmada, até certo ponto, por pesquisas arqueológicas, uma vez que Atenas parece ter sobrevivido às devastações da invasão dórica, conservando em parte o legado da cultura micênica. Também não é de se afastar a hipótese de que Atenas tenha sido o

Mas nós com eles não trocaremos
O valor pela riqueza; o primeiro é sempre sólido,
Mas a riqueza, dos homens ora um ora a outro a possui

Esses versos nos mostram um homem ciente da instabilidade financeira de seu tempo, na qual a riqueza não estava mais concentrada nas mãos de famílias reais, mas circulando entre seus cidadãos, trocando de proprietários conforme o contexto político-econômico citadino. Por outro lado, a circulação da riqueza e a instabilidade do momento provocam cisões entre os cidadãos, aguerridos em seus negócios e temerosos em perder suas propriedades. Por tais causas, Sólon prossegue suas exortações no fragmento V:

Ao povo dei tantos privilégios••• quanto lhes bastam,
à sua honra nada tirei nem acrescentei;
mas os•••• que tinham poder e eram admirados pelas riquezas,
também neles pensei, que nada tivessem de infamante;
de pé, antepondo sólido escudo entre uma e outra facção•••••,
a nenhuma delas permiti vencer injustamente
.....
Assim o povo poderia seguir melhor os seus chefes,
Nem livre em excesso nem oprimido;

---

ponto de concentração das populações jônicas que posteriormente emigraram para a Ásia Menor. Ver Pierre Lévêque. *L'aventure grecque*. Libraire Armand Colin, 1964, p. 182. (NT).

•• A passagem é muito importante e vem repetida no *Corpus Theognideum* (v. 315-318). No que se refere a Sólon, interessar-nos-ia saber a que classe o poeta se refere quando fala em kakoi/ e em a)gaqoi/ (fr. 4 v. 9). Na coleção de Teógnis, a posse de riquezas está relacionada com a ignorância (v. 683), com a falta de estirpe (v. 118), com a fraqueza ou o vício (v. 524). Teria Sólon endossado a mesma distinção? O poeta ateniense se filia ao preconceito aristocrático que divide os homens em kakoi/ e e)sqloi/ ou a)gaqoi/ (cf. fr. 23 v. 21; talvez fr. 1 v. 33), mas é sabido que a sua experiência política, da qual a *Eunomia* (fr. 3) espelha apenas um momento, mostrou-lhe não apenas a cupidez dos cidadãos, mas também a desmedida e a injustiça dos líderes do povo, homens poderosos e com certeza pertencentes à nobreza. Mesmo no fragmento em exame, a exortação aos que "*de muitos bens chegaram ao excesso*" nos põe em dúvida se devemos referi-la a *novos ricos* ou a *nobres.* (NT).

••• ge/raj, empregado por Aristóteles, é em Plutarco substituído por kra/toj. A passagem refere-se à atividade reformadora do poeta. Como se fala em distribuição de poderes, talvez se trate especialmente de alterações constitucionais. (NT).

•••• Há aqui uma clara oposição entre (dh/m%) e v. 4 (o)/soi de/ mei/zouj kai\ bi/na a)mei/nontej) repetem a mesma oposição. Nessas passagens, portanto, Sólon fala igualmente em a)gaqo/j te kako/j te. Entretanto, há momentos em que a distinção entre uma parte da comunidade (o povo) e outra (nobreza) parece não prevalecer e as expressões empregadas terem sentido genérico. Assim, fr. 3, v. 12 (dhmosi/wn), 23 (dh/m%) e 26 (dhmosi/on); fr. 24, v. 2 (dh/mon). Ver Vlastos, art. cit., p. 82, n. 115. (NT)

••••• Essa passagem e duas outras (fr. 24, v. 27; fr. 25, v.8) esclarecem por que Sólon foi cognominado *Mediador; Conciliador.* (NT).

A fartura gera o orgulho, quando muita prosperidade segue
Os homens que não têm espírito sadio[••••••].
.....
Em assuntos importantes é difícil agradar a todos[175].

Ainda no capítulo vinte e três, Plutarco relata que Sólon estipulara prêmios em moedas para os vencedores dos jogos olímpicos e ístmicos. Assim, no pensamento plutarquiano, as falhas na elaboração das leis, bem como as indecisões e as inconstâncias políticas de Sólon, representariam erros típicos de um comerciante ou de um homem cuja prática do comércio não lhe foi desconhecida. Na biografia de Licurgo, ao enumerar os percalços de uma sociedade sustentada pela acumulação de metais na forma de moeda, Plutarco justifica suas reprovações ao uso da moeda com valor intrínseco e concorda com a lei licúrgica responsável pela abolição do uso de moedas em Esparta[176]. Para Plutarco, a grande vantagem do sistema monetário espartano estava no fato de a moeda não ser cunhada em ouro ou prata, mas ter a forma de feixes grandes e pesados, esculpidos em ferro. Essa moeda, segundo as reflexões plutarquianas, expulsou da Lacedemônia inúmeras injustiças[177]. A nosso ver, Plutarco refere-se à região da Lacedemônia nessa afirmação por considerar Esparta a maior cidade lacedemônia, portanto, capaz de influenciar as demais, tal como sucedia com Atenas na região da Ática. Dessa maneira, não havia um intenso comércio na Lacedemônia por falta da necessária circulação de moedas com valor intrínseco.

Outra ação decisiva para o banimento da moeda em Esparta foi a proibição licúrgica de práticas comerciais na cidade; com isso, no parecer de Plutarco, Licurgo evita a concentração de artesãos com suas artes inúteis e supérfluas. Como a moeda espartana não tinha projeção no mercado grego, não havia intercâmbio comercial

---

[••••••] ko/roj, u)/brin, a)/th são três conceitos fundamentais no pensamento de Sólon, em especial, e no grego em geral. Os três conceitos retornam em Heródoto, Píndaro, Ésquilo e outros, mas há uma diferença entre a posição de Sólon, segundo a qual é do *kóros* que o homem chega à *hýbris*, e a de Heródoto e Píndaro, pois, de acordo com estes, é da *hýbris* que o homem chega ao *kóros*. (NT).

[175] Tradução de Gilda Naécia Maciel de Barros. In: *Sólon de Atenas: a cidadania antiga (com texto original dos poemas e a tradução).* São Paulo, Humanitas, 1999, pp. 143-145.

[176] Em um artigo sobre a cunhagem de moeda na Grécia, Colin Kraay conclui que há, na região do Peloponeso, vestígios materiais que evidenciam a presença de moedas na Arcádia, produzidas no V a.C. No entanto, na região controlada por Esparta, quase não foram encontrados locais para a produção de moedas antes do séc. V a.C. No entanto, depois da batalha de Leuctras em 371 a.C., os achados arqueológicos comprovam a entrada de moedas na região e ainda locais de cunhagem. Ver Colin M. Kraay. *Archaic and Classical Greek Coins.* London, Methuen, 1976, pp. 95-100.

entre espartanos e os demais povos da Grécia. Assim, os espartanos não podiam comprar mercadorias estrangeiras, o que poderia ser percebido na ausência de navios mercantes em seus portos. Nas palavras de Plutarco, o sistema espartano não comporta nem orador, nem adivinho, nem proxeneta, nem ourives, uma vez que as moedas de ouro e prata foram banidas da cidade e, com isso, mantêm-se isolados dos desregramentos comuns aos que acumulam metais[178].

A reprovação de Plutarco ao comércio e ao uso da moeda pauta-se nas dificuldades enfrentadas por uma sociedade sustentada pela acumulação de metais, por moedas. Plutarco justifica suas críticas ao uso da moeda com valor intrínseco, argumentando que Esparta tornou-se uma cidade mis justa após as leis de Licurgo:

> Primeiro retirou de circulação a moeda de ouro e de prata e decidiu utilizar apenas a de ferro. Também a ela atribuiu valor insignificante quanto ao peso e conferiu-lhe dimensões consideráveis, de forma que, se alguém recebia a quantia de dez minas, precisava de uma carroça para transportá-la e de um cômodo desproporcional na casa para guardá-la. Essa moeda, disseminando-se, expulsou da Lacedemônia muitas injustiças (*Licurgo,* IX, 2).

Ao expressar tais valores, Plutarco reafirma seu elo com a tradição grega, iniciada por Hesíodo e preservada nos escritos de Xenofonte, de a agricultura ser uma atividade que auxilia na formação moral e militar dos cidadãos, o que pode ser depreendido da seguinte passagem de Xenofonte:

> Nem os mais prósperos podem manter-se afastados da agricultura. Cuidar dela, acho, é ao mesmo tempo uma atividade prazerosa, um meio de fazer crescer o patrimônio e exercitar o corpo para que esteja apto para tudo quanto convém a um homem livre [...]. Ainda que ofereça bens muito abundantes, não permite que os tome para si, ser indolentes; ao contrário, habitua os homens a suportar o frio do inverno e o calor do verão. Exercitando os que lavram com as próprias mãos, aumenta-lhes o vigor, e aos que exercem a vigilância da lavoura torna viris, despertando-os bem cedo e forçando-os a caminhar com passo firme [...]. A terra também incita os lavradores a defender seu

---

[177] *Vida de Licurgo*, IX, 1.
[178] *Idem*, IX, 2-4.

> terreno, já que nutre seus frutos em espaço aberto, à disposição de quem tenha força para apanhá-los [...]. Seria de admirar, penso eu, se um homem possuísse algo mais agradável que isso ou se encontrasse uma ocupação mais agradável ou mais útil para a vida (*Econômico,* V, 1-11)[179].

No segundo capítulo da biografia de Sólon, Plutarco reproduz o pensamento de Hesíodo no qual o poeta afirma que trabalhar não consistia nenhum demérito[180], e Plutarco acrescenta que o comércio à época de Hesíodo era realizado para trocas de experiências entre os comerciantes, sendo o lucro algo secundário. Então o fundamental em uma transação comercial era o contato com outras culturas, no firmar de novas alianças com os bárbaros, assegurando a paz entre os povos.

Assim, Plutarco reprova as práticas comerciais atenienses, pois, como membro da aristocracia beócia e proprietário de terras, defende o uso da agricultura como fonte de riqueza. Na estreita relação existente entre o direito à cidadania e a posse da terra na história política greco-romana, justifica-se a preferência aristocrática pela agricultura, considerada uma fonte natural de riqueza. Dessa maneira, pelos caminhos em que os frutos da terra transitavam, aristocratas gregos e romanos conduziam também um ideal de riqueza. Esses cidadãos, respeitados por suas sociedades, consideravam a agricultura a mais notável das atividades; assim, ocupavam-se somente com os produtos vindos da natureza[181].

Entrevemos na biografia de Sólon a censura de Plutarco à escolha ateniense pelo desenvolvimento do comércio em sua cidade, daí as sucessivas

---

[179] Xenofonte. *Econômico.* Tradução e Introdução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

[180] Plutarco faz referência aos seguintes versos hesiódicos:

> Por trabalhos os homens são ricos em rebanhos e recursos
> e, trabalhando, muito mais caros serão os imortais
> O trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é!
> Se trabalhares para ti, logo te invejará o invejoso
> Porque prosperas; à riqueza glória e mérito acompanham.
> (*Os trabalhos e os dias*, vv. 309-316)

Ver Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, Introdução e Comentários de Mary Macedo de Camargo Neves Lafer, São Paulo, Iluminuras, 1991. Chamamos a atenção para a acuidade plutarquiana na citação do verso de Hesíodo, que, apesar da distância temporal, mantém as palavras empregadas por Hesíodo. Plutarco escreve: eÃrgon ou)de\n hÅn oÃneidoj e Hesíodo: eÃrgon d'ou)de\n oÃneidoj, para "o trabalho, desonra, nenhuma [...] é!".

[181] Claude Mossé. "O homem e a economia". In: Jean-Pierre Vernant. *O homem grego.* Lisboa, Presença, 1993, p. 25.

descrições de situações em que Sólon exibe atitudes inconvenientes, todas adquiridas em suas experiências comerciais. Outro aspecto interessante levantado por Plutarco nessa Atenas arcaica é a presença de atitudes místicas, sem racionalidade, que resultaram em perseguições daqueles que os cidadãos acreditavam macular a cidade, trazendo maldições e tormentos aos seus habitantes[182]. A desordem imperava em todos os setores da sociedade ateniense, quadro que estimula Plutarco a defender a tirania de Sólon como adequada ao momento histórico da cidade[183], uma vez que as leis de Sólon auxiliaram na resolução das divergências de interesses dos atenienses[184].

A estabilidade alcançada no governo de Sólon transformou Atenas em um lugar atrativo para aqueles que buscavam a segurança e a tranqüilidade da cidade. Plutarco relata que, em virtude do grande número de estrangeiros, em especial de comerciantes marítimos, aliado à impossibilidade de cultivo da terra devido à aridez de seu solo, Atenas tornou-se incapaz de absorver e de sustentar tamanho número de pessoas, o que induz Sólon a estimular o comércio marítimo[185] e o artesanato na cidade[186]. Todavia, as mudanças implementadas por Sólon mantiveram por pouco tempo a harmonia social; logo Atenas viu nascer grupos com diferentes interesses, provocando dissidências internas, condições favoráveis à conspiração de Pisístrato, que teve como desfecho principal sua tomada do poder em Atenas, ocupando o cargo de tirano[187].

A história arcaica grega aparece em Plutarco como uma época em que Esparta e Atenas lutam contra instabilidades e ações violentas, com heróis afeitos a intermináveis cenas de lutas, nas quais demonstram sua força e habilidades. Em um segundo momento, as duas cidades conseguem resolver suas oposições internas com a instituição de leis, as quais criaram condições para alguns progressos em suas instituições políticas, como a ampliação da participação política dos cidadãos nas decisões políticas. Tanto em Esparta como em Atenas, não existem reis onipresentes

---

[182] *Idem*, XII, 4-6.
[183] *Idem*, XIII, 3-4.
[184] *Idem*, XV, 1-2.
[185] Como nos lembra Magalhães: "O mar fornecia os caminhos e rotas que alimentavam as atividades artesanais e mercantis da *ágora* de Atenas; o mar fazia, ainda, com que uma cidade outrora defendida por cavaleiros e hoplitas de origem rurais tivesse agora sua segurança garantida por marinheiros e remadores". Ver Luiz Otávio de Magalhães, "A cidade grega e os modos urbanos da política", In: Margarida Maria de Carvalho; Maria Aparecida de S. Lopes e Susani Silveira Lemos França (orgs.) *As cidades no tempo*, São Paulo, Olho d'Água, 2005, p. 58.
[186] XXII, 1-3. Essa passagem de Plutarco nos faz lembrar da Arqueologia de Tucídides (I, 2), na qual relaciona as práticas comerciais na região da Ática com a pobreza de seu solo.
[187] *Idem*, XIX-XXI.

como os descritos nas obras de Homero e de Hesíodo. Ainda que governada por tiranos, Atenas atinge um nível de democracia superior ao sistema monárquico e, paradoxalmente, Esparta obtém um sistema político participativo, mesmo sendo uma monarquia.

2. Guerras e glórias: a época clássica grega

Na biografia de Temístocles, Plutarco narra a transição da época arcaica para a clássica ateniense, marcada pela vitória ateniense contra os persas em Salamina. Não há equivalente espartano para Temístocles, o que também ocorre com as biografias de Aristides, Címon, Péricles e Nícias. Esses biografados retratam o final do período arcaico e a época clássica ateniense, pois, como Plutarco afirma na biografia de Licurgo, a sociedade espartana permaneceu inalterada por cinco séculos. Durante esse período, a cidade permaneceu regida pelas leis licúrgicas, tornando-se a primeira pólis da Grécia:

> Então, Licurgo não estava errado ao pensar que a cidade seria a primeira da Grécia e de boa ordem e glória, enquanto mantivesse as leis. Por quinhentos anos Esparta tirou proveito das leis licúrgicas. Nenhum dos catorze reis ulteriores a Licurgo alterou seus preceitos (*Licurgo*, XXIX, 6).

A leitura atenta dessa passagem faz-nos perceber que a estabilidade espartana representa, no pensamento plutarquiano, a ausência de acontecimentos imprevisíveis, sem ações que interfiram na normalidade de seu sistema. A história então significa a narrativa de fatos fora do comum, que alteram a ordem social ou que envolvam disputas pelo poder; definição que se enquadra ao contexto ateniense.

As primeiras considerações plutarquianas sobre Temístocles tratam de sua desconhecida origem: o pai era originário do demo Freárrio e a mãe provinha da Cária ou da Trácia. Plutarco nos fala ainda de um ginásio preferido dos estrangeiros, o Cinosargos, dedicado a Héracles, aonde Temístocles levava seus amigos, jovens atenienses bem-nascidos (*tôn eū gegovótōn veavískōn*), promovendo assim a integração entre eles[188]. Nessa frase de transição do período arcaico para o clássico da história grega delineada por Plutarco, a cidade ateniense abriga grande número de estrangeiros em seu território, enquanto Esparta permanece fechada a eles. As escolhas distintas obtêm respostas diferentes. Atenas conhece a diversidade em todos os seus sentidos, o

[188] *Vida de Temístocles*, I, 1-3.

que também se reflete no campo político; a cidade acolhe vários líderes e partidos. Temístocles disputava poder com o partido de Aristides[189] e o de Címon[190], ao passo que Esparta conhece a harmonia em seu sistema político ao permitir que somente os legítimos cidadãos (*homoioi)* participassem das decisões citadinas.

Contudo, Plutarco demonstra que, mesmo sendo de origem duvidosa, Temístocles, ao tomar contato com a filosofia[191], torna-se um indivíduo mais capaz de desempenhar funções políticas, bem como o dota de uma visão mais ampla dos fatos:

> Enquanto os outros (atenienses) acreditavam ter posto fim à guerra com os bárbaros por intermédio de sua vitória em Maratona; Temístocles estava na expectativa de iniciar batalhas ainda maiores com eles, e por isso dedicou-se a preparar a cidade, a fim de que ela estivesse pronta para salvar toda a Grécia (*Vida de Temístocles*, III, 5).

Plutarco narra que os recursos para tal empreendimento foram retirados das riquezas extraídas das minas de Láurion, logo depois de Temístocles discursar aos atenienses, exortando-os à expansão da frota marítima com a construção de novas trirremes[192]. Pautado nas conclusões de Platão[193], Plutarco conclui que Temístocles

---

[189] *Idem,* III, 1-3.
[190] *Idem*, V, 4-5.
[191] *Idem,* II, 3-6. Nesse trecho, Plutarco discorre sobre as qualificações de Mnesífilo de Freárrio, mestre de Temístocles.
[192] *Idem,* IV, 1-2.
[193] Plutarco parece concordar com os pensamentos platônicos registrados no seguinte diálogo entre o ateniense e Clínias:

> *O ateniense*: Assim, também Homero estava ciente do fato de que trirremes alinhadas no mar nas proximidades da infantaria combatendo em terra não são boa coisa, pois até leões, se tivessem esses hábitos, acabariam se acostumando a fugir das corças! Ademais, Estados que dependem de forças navais para a manutenção de seu poder oferecem honras, como recompensa de sua segurança, a uma parte dessas forças que não representa o melhor dos guerreiros, pois devem sua segurança às artes do piloto, do mestre da equipagem e do remador – homens de toda espécie e de pouca respeitabilidade – de modo a ser impossível atribuir corretamente as honras aos indivíduos que a merecem. E portanto, como pode ser bom um Estado que sequer goza dessa retidão?
> *Clínias*: É quase impossível. Contudo, estrangeiro, foi a batalha naval em Salamina, travada pelos gregos contra os bárbaros que, ao menos segundo nós, cretenses, salvou a Grécia.
> *O ateniense*: Sim, é o que é dito pela maioria dos gregos e dos bárbaros. Porém nós, quer dizer, eu mesmo e nosso amigo *Megilo*, afirmamos que foi a batalha terrestre de Maratona que deu início à salvação da Grécia e a de Platéia que a concluiu, e

amplia o poder marítimo de Atenas e transforma seus cidadãos em especialistas náuticos e, com isso, passa a dominar a Grécia e a afastar os bárbaros de seus mares[194]. Plutarco relata que, finda a guerra com os persas, Temístocles promoveu a reconstrução de Atenas e a fortificação do Pireu, que acentuaram o poder ateniense na Grécia. O fim da participação de Temístocles na vida política ateniense ocorre em virtude de seu afastamento por ter sido alvo de ostracismo[195].

O primeiro grego a empreender uma guerra de longa duração – assim Plutarco define Címon[196]. Quando Plutarco refere-se a Címon como o primeiro grego a sustentar uma guerra por um período extenso, o nosso autor exclui a Guerra de Tróia, tratando Agamêmnon e seus companheiros como não-gregos. Outra observação interessante na narrativa plutarquiana é que a Guerra de Tróia quase não encontra acolhida em seus relatos, o que revela sua preocupação com o discurso de sua época, pois sabemos que a *Eneida*, de Virgílio, traz descrições depreciativas do caráter desses indivíduos, tratados como gregos, questionando suas ações, em particular as de Odisseu, conhecido pelos romanos como Ulisses. Selecionamos duas passagens para exemplificar nossa afirmação; na primeira, quando Dido recebe Enéias em seu palácio, a rainha pergunta-lhe:

> "Vamos", disse, "ó hóspede, conta-nos desde a primeira origem as ciladas dos gregos e as desgraças dos teus e as tuas peregrinações: pois eis que este é o sétimo estio que te traz errantes sobre todas as terras e todos os mares" (*Eneida*, I).

A segunda passagem refere-se a um trecho da resposta dada por Enéias a Dido:

> Enquanto Palamedes conservou seu sangue real e sua autoridade no conselho dos reis, obtivemos algum nome e algumas honras. Mas quando, vítima da inveja do pérfido Ulisses (não digo nada que não seja conhecido) [...]. Desde então, sem cessar, Ulisses aterrava-me com acusações inauditas, espalhou rumores equívocos entre o exército

---

> afirmamos, inclusive, que enquanto essas batalhas tornaram os gregos melhores, as batalhas marítimas os tornaram piores (*As Leis,* 706c)

Texto retirado de Platão. *As Leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini, São Paulo, Edipro, 1999.

[194] *Vida de Temístocles*, IV, 4-5.

[195] *Idem,* XXII, 1-5.

> e, sentindo-se culpado, procurou armas para a minha perda.[...] Quando pela primeira vez, ó gregos, viestes para o litoral troiano, aplacastes os ventos com o sangue e a morte de uma virgem (*Eneida*, II)[197].

Conforme o relatado por Virgílio, por meio das palavras de Enéias, os gregos aparecem como impiedosos e dissimulados, capazes de qualquer ação para atingir seus objetivos. Como sua obra é amplamente divulgada no Império, podemos imaginar o impacto dessas palavras no julgamento que os romanos faziam dos gregos.

Há ainda que se considerar o episódio sobre a rivalidade entre Epaminondas e Meneclides, narrado por Suetônio, em sua biografia do general tebano:

> Meneclides, que via Epaminondas brilhar nas artes militares, costumava exortar aos tebanos que preferissem a paz à guerra, para que não sentissem falta das obras daquele general.
> "Enganas", disse Epaminondas a ele, "com estas palavras, seus concidadãos, porque afasta-os da guerra. Na verdade, atrai o nome da servidão à paz. Com efeito, a paz nasce da guerra. Assim quem quer gozar da paz por muito tempo, deve se exercitar na guerra. Por isso, se querem ser pessoas importantes na Grécia, os acampamentos, não os ginásios, devem ser usados por vocês."
> Já que aquele mesmo Meneclides reprovava-o por não ter filhos e nem ser casado e, sobretudo por sua insolência, pois parecia acreditar ter conseguido para si a glória de Agamêmnon na guerra, disse: "Deixa, Meneclides, de reprovar meu celibato. De fato, nessas coisas, não há pessoa que eu deseje menos conselhos que você". (Com efeito, Meneclides era suspeito de adultério). "Que por outro lado, me julgas rivalizar com Agamêmnon, se enganas. Aquele, com toda a Grécia, dificultosamente em dez anos capturou uma cidade. Eu, apenas com nossa cidade, em um dia, com os lacedemônios afugentados, libertei toda a Grécia. (*Vida de Epaminondas*, V, 1-4)[198].

---

[196] *Vida de Címon*, III, 2.
[197] Passagens extraídas da obra de Virgílio. *Eneida*. Tradução, notas, argumento analítico e excurso biográfico de Tassilo Orpheu Spalding, São Paulo, Cultrix, 2001.
[198] Tradução de Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão em Cornélio Nepos, *Vida de Epaminondas*, http://br.geocities.com/bibliotecaclassica/textos/epaminondas.htm, 2003.

Note-se a ironia de Suetônio com Agamêmnon, comandante supremo das tropas gregas, aplaudido pelos gregos pela imponência de sua vitória em Tróia, que é tratado com desdém nas palavras de Epaminondas. A pilhéria de Suetônio serve de indicativo para uma das maneiras como os romanos enxergavam o conflito. Se em Virgílio vemos a crítica à sordidez e à impiedade dos gregos, que ganham a guerra com truques e mentiras; em Suetônio, o processo é visto como algo moroso e exagerado, no sentido de que tanto o tempo de sua duração como o número de participantes de seus exércitos foram em proporções desmedidas com a finalidade do embate. Ora, Epaminondas, com apenas seu exército e em um dia, derrotou os espartanos, considerados os maiores guerreiros da Grécia; e sabemos que Tróia não dispunha de mesma fama, pelo contrário, a cidade era composta por uma maioria de comerciantes, pois Tróia era um entreposto comercial, não um acampamento militar como Esparta.

O descaso de Plutarco com a Guerra de Tróia pode ser interpretado ainda como um ato de concordância com o pensamento platônico expresso no seguinte diálogo entre Adimanto e Sócrates:

> – Pelas fábulas maiores avaliaremos das mais pequenas. Pois é forçoso que a matriz seja a mesma e que grandes e pequenas tenham o mesmo poder. Ou não achas?
> – Acho. Mas não entendo quais são essas maiores que dizes.
> – A que nos contaram Hesíodo e Homero – esses dois e os restantes poetas. Efectivamente, são esses que fizeram para os homens essas fábulas falsas que contaram e continuam a contar.
> – Quais são elas então – perguntou – e em que as censuras?
> – Aquilo – disse eu – que se deve censurar antes e acima de tudo, que é sobretudo a mentira sem nobreza.
> – Que é isso?
> – É o que acontece quando alguém delineia erradamente, numa obra literária, a maneira de ser de deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar (*A República,* 377d-e)[199].

[199] Trecho retirado de Platão. *A República.* Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

Não por acaso, no segundo capítulo da biografia de Címon, Plutarco constrói um símile entre a pintura e a escrita biográfica. Ele exorta os pintores a serem equilibrados na distribuição das cores de um retrato, além de estarem alertas para não serem infiéis ao modelo, acentuando as imperfeições de seu retratado[200]. Vemos claramente o quanto Plutarco, embasado em sua erudição da cultura grega, pensa seu passado em constante diálogo com o presente. O quase esquecimento de Plutarco dos acontecimentos ocorridos em Tróia traduz seu intento de reconstruir um passado grego a partir somente de Teseu e de Héracles. Talvez Plutarco queira contrapor-se a Tucídides e sua teoria de que a riqueza vinda de Tróia incentivou o crescimento da Grécia, ao mesmo tempo em que rebate a visão romana do conflito, disseminada por Virgílio, uma vez que apresenta a narrativa homérica como uma obra de referência para o aprendizado da virtude[201].

Notamos que a riqueza grega, em Plutarco, forma-se da seguinte maneira: em Esparta, a riqueza está em suas terras e nos produtos que delas retiram; em Atenas, a pobreza do solo induz seus cidadãos à navegação, com isso, a cidade especializa-se no comércio, na produção artesanal e em expedições militares. Tal quadro permanecerá inalterado até o início da Guerra do Peloponeso. A originalidade da exposição plutarquiana está em apresentar a cidade de Atenas afeita a guerras e combates, enquanto a paz e a harmonia imperam em Esparta; o que representa uma contradição até para o nosso tempo. Embora Licurgo tenha implementado uma rígida disciplina militar aos seus cidadãos[202]; segundo Plutarco, as leis de Licurgo transformaram o ímpeto de conquista dos guerreiros espartanos em um espírito pacífico voltado para a concórdia citadina e para a defesa de seu território[203].

Címon, ao lado de Temístocles, lutou contra os persas em Salamina e saiu-se vencedor. Para Plutarco, o arconte ateniense demonstrou virtude ao apoiar a

---

[200] *Vida de Címon*, II, 3-5.

[201] Embora Plutarco não confie nos registros históricos dos poetas gregos, como Maria Cannatà Fera demonstra, em *Como escutar os poetas,* 29A, ele aconselha os jovens a atentarem para o caráter dos heróis descritos pelos poetas, em particular Homero. Ver Maria Cannatà Fera. "Note al *de audiendis poetis* di Plutarco", *Rivista di Cultura Clássica e Medioevale*, n° 1, 1999, p. 37.

[202] Após um estudo aprofundado sobre a temática da guerra na Grécia, Pierre Ducrey conclui que realmente o treinamento físico, a disciplina militar e a técnica hoplítica conferem singularidade ao regime espartano. Ver Pierre Ducrey. *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*. Friburg, Office du Livre, 1985.

[203] *Vida de Licurgo*, XXXI, 1.

empresa de Temístocles que incitou a população a deixar suas casas e a lutar pela liberdade em Salamina[204]. Ao cabo da batalha, Plutarco relata:

> Tendo os persas fugido da Grécia, Címon foi nomeado estratego, mas sem ter a primazia ateniense no mar por causa de sua submissão a Pausânias e aos lacedemônios (*Vida de Címon*, VI, 1-2).

A considerar o afirmado na *Vida de Licurgo*: que as leis do legislador garantiram a política pacífica dos espartanos no plano exterior e que Esparta conheceu a hegemonia na Grécia por quinhentos anos após sua instituição; Plutarco mantém a coerência de sua assertiva na passagem acima, pois ressalta o poder alcançado pelos espartanos e seus aliados, a despeito da vitória ateniense em Salamina. No entanto, Plutarco entra em contradição quando confere ao comportamento rude de Pausânias a responsabilidade pela perda espartana de aliados, os quais foram prontamente recebidos por Címon. Desse fato, Plutarco afirma que Címon obteve a hegemonia da Grécia de forma imperceptível, sem a necessidade de violência, persuadindo seus novos aliados com seu caráter e seu discurso, isto é, pela virtude e pela palavra[205].

A biografia de Címon também representa o momento de expansão territorial ateniense. Plutarco relata que Címon e seus novos aliados organizaram expedições para a conquista de novas colônias, nas quais assentava aqueles que o acompanhavam nas batalhas[206]. Os movimentos colonizadores de Címon também se convertiam em riquezas para os cofres atenienses, o que lhe permitiu promover festivais e distribuir alimentos e terras para cidadãos e estrangeiros[207]. A postura de Címon é assim analisada por Plutarco:

> A pólis julgava isso ter grande justiça, e pensavam serem valiosos por terem dado aos helenos a semente do nutrir-se bem, mostrando-lhes como irrigar seus terrenos com a água das fontes e como fazer fogo (*Vida de Címon*, X, 7).

---

[204] *Vida Címon*, V, 1-3.
[205] *Idem*, VI, 2-3.
[206] *Idem*, VII-VIII.
[207] *Idem*, X, 1-6.

A união entre os gregos parece ser o fim da política de Címon. Plutarco nos conta que, ao retornar de guerras de libertação da Dórida, o estratego reúne atenienses e espartanos em batalhas contra Chipre e o Egito:

> Outra vez, portanto, Címon retornando, ele abandonou a guerra e interagiu com as cidades. Depois de firmada a paz entre elas, observou que os atenienses eram incapazes de trazer a tranqüilidade para si, mas, ao contrário, queriam movimentar-se para realizar expedições maiores. Para evitar que os atenienses incomodassem os gregos das ilhas ou os do Peloponeso com suas numerosas embarcações, e que esses acusassem os atenienses de fomentar guerras fratricidas; completou trezentas naus a fim de combater outra vez em Chipre e no Egito, pois queria ao mesmo tempo habituar os atenienses a combater os bárbaros. Dessa maneira, pensava ser justo conquistar os bens dos inimigos naturais e transferi-los para a Grécia (*Vida de Címon*, XVIII, 1-2).

Essa passagem torna-se interessante à leitura de Plutarco das sucessivas guerras travadas pelos atenienses, consideradas fratricidas, portanto, nocivas à sobrevivência da Grécia, uma vez que aumentavam o volume de guerras com os descontentes. Por intermédio desse pensamento de Címon, Plutarco critica as guerras entre os gregos e defende a luta contra os bárbaros não somente para a obtenção de riquezas de outros povos, sem depauperar a Grécia, mas, pelo contrário, enriquecendo-a com a retirada de seus inimigos naturais (*tôn phýsei polemíōn*).

Ao lado de Temístocles e de Címon, Aristides figura como importante personagem na história dos combates contra os persas. Plutarco conta que Aristides era amigo de Clístenes, mas tinha Licurgo como modelo de homem público e tinha como adversário político Temístocles, do partido popular[208]. Contudo, nos embates políticos entre eles, Temístocles conseguia convencer os presentes da pertinência de suas propostas[209], porém suas contendas políticas não os impediram de guerrear lado a lado nas batalhas de Maratona[210], de Salamina[211], e Aristides lutou ainda ao lado de

[208] *Vida de Aristides*, II, 1.
[209] *Idem*, III, 1-2.
[210] *Idem*, V, 2.
[211] *Idem*, VIII, 1-2.

Mardônio em Platéia[212]. O fato mais curioso dessa batalha foi a concessão da liderança armada grega a Pausânias; contudo, o comandante espartano concedeu a Aristides a liderança de uma fileira de sua armada, e Plutarco assim comenta a decisão de Pausânias:

> E, agora, que os lacedemônios voluntariamente conferiram-lhe o comando da fileira direita, demonstrando não tratarem com afeição a vantagem e a honra de lutar contra homens da mesma raça e de mesma origem, mas contra os bárbaros, seus inimigos naturais (*Vida de Aristides*, XVI, 3).

A consangüinidade e a raiz comum aos gregos são novamente ressaltadas por Plutarco, como vimos na biografia de Címon; a diferença está no uso do caso, agora no acusativo (*barbárous phýsei polemíous*) e antes no genitivo, ambos no plural. A nosso ver, o uso do plural é um indicativo de que os inimigos naturais não eram apenas os persas, mas todo aquele que não fosse grego. Percebemos que Plutarco mantém sua visão aristocrática grega no que tange à questão da procedência de um indivíduo. Ainda que vivendo em um Império composto por indivíduos oriundos de quase todo o mundo conhecido, Plutarco insiste na avaliação individual pautada em sua origem racial. Dessa forma, a nossa fonte nos revela sua divisão racial no Império; de um lado, os gregos e, de outro, os romanos. Convém lembrar que Plutarco trata os romanos como um povo culturalmente influenciado pela tradição cultural grega.

Com essas assertivas plutarquianas, informamo-nos de que o bárbaro é uma categoria amorfa formada por uma amálgama de raças, todas com práticas primitivas. Dada a impossibilidade de divisar claramente quem são os gregos ou os romanos na Roma Imperial, concluímos que Plutarco idealizou não somente os gregos, mas também os romanos, o que revela a singularidade de seus relatos e impressões, uma vez que nosso autor se insere no contexto da Segunda Sofística somente no plano literário do estilo e da forma, mas o conteúdo de sua narrativa é determinado individualmente e está subordinado ao homem e seu meio. Gregos e romanos surgem como povos irmãos no plano cultural, nas práticas artísticas, literárias, filosóficas, religiosas e algumas políticas e militares, mas não de forma integral e profunda como

[212] *Vida de Aristides*, XIV, 1-3.

praticam os "verdadeiros" gregos do Império. Plutarco tem ciência de que os romanos acabam por proteger as práticas culturais gregas dos bárbaros incultos.

Da mesma forma, os atenienses, à despeito de seus expedientes, lutaram para manter a Grécia e suas práticas culturais vivas ao afastar os persas do território grego. As batalhas de Maratona e de Salamina, em Plutarco, expressam o engenho de seus líderes, a saber, Temístocles, Címon e Aristides. Quanto a este último, Plutarco dedica vários capítulos de sua biografia à descrição e à análise de sua participação nesses confrontos, acrescendo o combate de Platéia, cuja presença de Aristides foi marcante. Plutarco registra que, terminada a batalha em Platéia, os atenienses foram hostis com os espartanos ao tentar impedi-los de erigir um monumento à vitória, quase deflagrando uma guerra entre eles, não fosse a intervenção de Aristides[213].

O conjunto de informações, recolhidas das biografias em pauta, permite vislumbrar a interpretação plutarquiana da história grega nessa transição da época arcaica para a clássica. A Grécia de Plutarco é formada por dois povos, atenienses e espartanos, cuja origem racial remete ao mesmo ramo genealógico: Héracles e Teseu eram primos. Os problemas característicos do período arcaico, como os conflitos internos, advindos de disputas pelo poder, refletem instabilidade nas decisões citadinas e conseqüentemente a falta de harmonia social. Há também os conflitos externos, como a pirataria, roubos em estradas e ameaças de invasão dos territórios. No entanto, o grau de parentesco entre atenienses e espartanos não lhes garantiu a unidade das ações. Plutarco nos mostra, como Tucídides, que a geografia interferiu nas decisões de seus indivíduos, não de maneira decisiva, pois estes também agiram em consonância com sua origem familiar e sua formação educacional.

Esparta encontrou nas leis licúrgicas a solução para seus problemas internos e externos. Os internos foram resolvidos com a implementação de um novo modelo citadino embasado na educação de seu povo, por meio das leis. O abastecimento da cidade é garantido pelas atividades agrícolas, enquanto sua segurança interna é assegurada por uma massa de soldados-cidadãos. As discórdias internas são suplantadas pelo pensamento de unidade social, no qual o indivíduo coloca as causas públicas acima das privadas, não havendo assim interesses pessoais em discussão nas assembléias, apenas os coletivos. Atenas, por seu turno, não obtém a unidade racial e ideológica de

[213] *Vida de Aristides*, XX, 1.

seu povo, já que a cidade recebe em seu território inúmeros estrangeiros e suas práticas comerciais. O comportamento individualista dos comerciantes estende-se aos cidadãos, que passam a lutar por interesses individuais, formando grupos que disputam o poder político e econômico em Atenas. A unidade ateniense é mantida por intermédio de guerras, responsáveis pela união de partidos contrários, guiados pelo interesse de amealhar riquezas e poder, mas que se escondiam sob a máscara da importância da defesa do solo grego.

Curiosamente, os três biografados dessa transição temporal são acometidos pelo ostracismo: Temístocles, Címon e Aristides. Dos três políticos, Címon teve a vida mais longa, a ponto de rivalizar também com Péricles[214]. É nesse contexto de discórdia, de eliminação dos grandes líderes, de desapego aos interesses públicos que surge a figura de Péricles. Tal como fizera Címon, Péricles combate a pirataria do mar Egeu, favorecendo o desenvolvimento do comércio na região. Outro aspecto importante do pensamento plutarquiano, revelado nessas biografias, é a analogia entre povos agrícolas e interesses comuns e povos comerciantes e interesses privados. Há um romantismo plutarquiano ao imaginar povos agrícolas, que revolvem, aram, plantam e colhem no mesmo solo, e, por esse motivo, desenvolvem um senso de coletividade maior do que aqueles que consagram seus dias às solitárias lidas do comércio, visando o lucro e o bem-estar individuais.

---

[214] Plutarco parece partilhar das opiniões expressas por Aristóteles a respeito da disputa interna pelo poder entre Péricles e Címon; segundo ambos, ela trouxe conseqüências nefastas para a cidade, conforme vemos em sua obra *A Constituição de Atenas*:

> Posteriormente, com a orientação demagógica de Péricles – sua reputação originara-se ainda na juventude quando denunciou a prestação de contas do generalato de Címon -, ocorreu que o regime tornou-se ainda mais popular [...]. Péricles foi também quem primeiro instituiu a remuneração para os tribunais, contrapondo-se demagogicamente à fortuna de Címon [...]. Péricles, carecendo de recursos para tais prodigalidades, seguiu o conselho de Daimônides de Eléa e (considerando o propositor da maioria das medidas de Péricles e que, por isso mesmo, foi ostracizado posteriormente): já que no plano privado estava em desvantagem, desse à multidão o que era dela. Instituiu então a remuneração para os jurados. Alegam alguns ter sido a partir desses acontecimentos que se deu a piora, pois que cidadãos quaisquer punham sempre mais empenho do que os respeitáveis em serem sorteados. Foi também depois disso que começou a corrupção, tendo sido Anito o primeiro a dar o exemplo após a sua estratégia em Pilos: como certas pessoas o levassem a julgamento devido à perda de Pilos, foi absorvido subornando o tribunal (*A Constituição dos Atenas*, XXVII, 1-5).

Trecho retirado de Aristóteles. *A Constituição de Atenas*. Tradução e notas de Francisco Murari Pires, São Paulo, Hucitec, 1995.

Filho de Xântipos, membro da mais ilustre família ateniense – os Alcmeônidas –, Péricles foi eleito estratego de 443 a 429 a.C., quando morreu acometido pela peste[215]. A habilidade retórica de Péricles[216], reproduzida em páginas tucididianas, torna-se popular devido à sua grande eloqüência, reconhecida já antes de sua primeira eleição. Os resultados políticos obtidos com seu poder persuasivo colocaram-no em evidência; seus projetos e empresas obtinham o apoio dos cidadãos, o que explica a expressão "Século de Péricles" para definir o século V a.C. da história grega. Vários feitos de Péricles tiveram em seus discursos na Assembléia o seu maior trunfo[217]; na análise plutarquiana, dois parecem ter sido mais importantes. O primeiro trata da aprovação de uma Liga composta por Atenas e seus aliados, chamada Liga de Delos[218], com a finalidade de construir uma frota permanente para a defesa da Grécia, evitando uma nova tentativa de invasão persa[219]. O segundo ponto levantado por Plutarco é a instituição do pagamento de salário a todos os prestadores de serviços, contratados para desenvolver os projetos arquitetônicos e as campanhas militares do político ateniense. Este último é discutido no presente trabalho, a fim de compreender como Plutarco avaliou o político ateniense responsável pela construção do Partenon e

---

[215] Charles Fornara realizou comparações entre os relatos de Tucídides, Aristófanes e Plutarco sobre a trajetória política de Péricles, tendo como base seu decreto para os megarenses. Dessa maneira, o autor conclui que a narrativa plutarquiana da vida de Péricles é "unproblematic and presumably historical". Ver Charles Fornara. "Plutarch and the Megarian decree", *Yale Classical Studies*, vol. XXIV, 1975, p. 222.

[216] Segundo Maricruz Parrondo, Plutarco associa a imagem de Péricles a de um leão, pois o estratego ateniense é um homem destacado entre seus coetâneos. Outra personagem plutarquiana relacionada ao leão é Alcibíades, mas por motivos diferentes, por seus hábitos tiranos. Para a autora, tais símiles plutarquianos remetem à simbologia egípcia na qual o símbolo astral do leão era venerado, colocado nas portas dos templos e contemplado porque o rio Nilo transborda "quando primeiro o sol incide sobre o leão". Ver Maricruz Salcedo Parrondo. "Un léon en la ciudad: el perfil del Alcibíades de Plutarco". In: Jacques Boulogne (ed.). *Les grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*. Lille, Travaux & Recherches, 2005, p. 138.

[217] Moses Finley afirma ser improvável que Péricles tenha convencido os atenienses somente por intermédio de seus discursos em Assembléia. Ver Moses Finley. *Politics in the Ancient World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 76-80.

[218] Geschnitzer, por intermédio de uma inscrição descoberta na Etólia, demonstra que Esparta já havia formado uma Liga peloponésia no século V a.C., com proporções superiores a da ateniense. Ver Fritz Geschnitzer, "Ein neuer spartanischer Staatsvertrag und die Verfassung des Peloponnesischen Bundes", *Beiträgen zur Klassischen Philologie*. Heft 93, 1978, p. 40.

[219] Robert Flacelière aponta que: "Supõe-se, actualmente, na generalidade, que os regimes democráticos são mais pacíficos que as ditaduras. Não acontecia assim na Antigüidade, em que a democracia ateniense, pelo menos no tempo de Péricles, se mostrava belicosa, conquistadora e imperialista. Atenas decidiu, depois das guerras médicas, dentro das quais contribuíra, mais do que qualquer outra cidade, para a derrota dos invasores, assumir a hegemonia na Grécia e mantê-la, a despeito das aspirações à independência manifestada pelas cidades ditas 'aliadas', mas, de facto, vassalas de Atenas, mau grado a hostilidade de Esparta e das suas aliadas do Peloponeso, que não se resignavam a admitir a supremacia ateniense". Robert Flacelière. *A vida quotidiana dos gregos no Século de Péricles*. Lisboa, Livros do Brasil, s. d., p. 271.

dos Propileus, a Muralha Longa, protegendo os cidadãos e negociantes no caminho do porto do Pireu até Atenas.

A grandiosidade de suas construções e a numerosa mão-de-obra empregada na edificação desses monumentos despertou o interesse de Plutarco. Compreendemos que suas reflexões servem como interface entre o seu tempo de grande prosperidade romana e o de grandes construções na época clássica, em que Atenas gozava de similar prestígio. O pensamento de Plutarco difere de nós, modernos, que vemos nessas ações maneiras de distribuir renda, oferecendo aos mais pobres a oportunidade de trabalho; pelo contrário, o que se depreende da narrativa plutarquiana é que Péricles se apoderou dos recursos públicos e dos enviados pelos aliados aos atenienses para consolidar o poder de Atenas[220], mas, principalmente, para obter adesão popular em suas causas.

A questão plutarquiana sobre a corrupção política por intermédio do suborno no governo de Péricles também remonta à sua época de prosperidade do Império, cujas redes de relações se pautavam em concessões imperiais às elites provinciais[221]. Quanto maior a riqueza da cidade, maior a capacidade do governante de subornar seus habitantes, mesma relação estabelecida entre o Império e suas províncias[222].

---

[220] Há um texto interessante de Russell Meiggs, no qual o autor destaca o silêncio de Tucídides sobre o uso do dinheiro da Liga de Delos nos empreendimentos de Péricles. Ver Russell Meiggs. "The Crisis of Athenian Imperialism", *Harvard Studies in Classical Philology,* vol. 67, 1963, pp. 1-36.

[221] Porém, como discorre Guarinello: "é preciso levar em conta que as cidades gregas, no século V a.C., foram sacudidas por violentos choques internos entre oligarcas e democratas [...] Dessa forma, os grupos democratas e a população tendiam a apoiar a associação com Atenas, mesmo que isso significasse sua submissão e o pagamento de um tributo (que, de resto, recairia com a maior intensidade sobre os riscos). Tal foi o caso de Samos, Mitilene, Córcira, Argos e muitas outras cidades nas quais os democratas apoiaram – e foram sustentados – os atenienses [...] Tais relações, contudo, não eram tão simples. As cidades que, sob influência dos oligarcas, se rebelavam contra Atenas, corriam o risco de ser completamente destruídas e de ter seus habitantes mortos ou escravizados, independente de serem ricos ou pobres, democratas ou oligarcas." Ver Norberto Luiz Guarinello, *Imperialismo Greco-romano*, São Paulo, Ática, 1991, pp. 35-36.

[222] Nas palavras de Maria Helena da Rocha Pereira: "A época de Plutarco decorreu em relativa paz e ficou assinalada por um novo florescimento das artes e das letras num cada vez mais vasto Império Romano, do qual há muito faziam parte, englobadas num estatuto especial, as cidades da antiga Hélade. Em Atenas, os próprios imperadores instituíam cátedras onde se ensinavam as doutrinas das grandes escolas filosóficas, para Gregos e Romanos estudarem. Plutarco foi um deles. Na Ásia Menor construíram-se notáveis monumentos, que, em grande parte, ainda hoje subsistem. E cultivavam-se, não menos do que no continente grego, os estudos de oratória, sobretudo em Éfeso e Esmirna. A formação retórica, a exibição dos dotes de eloqüência domina, pode dizer-se, os primeiros séculos da nossa era, criando um ambiente cultural que ficou conhecido por a Segunda Sofística". "Introdução Geral". In: Plutarco. *Vida de Sólon*. Introdução, tradução e notas de Delfim Ferreira Leão, Lisboa, Relógio d'Água, 1999, p. 7.

Em um interessante trabalho de Patrick Dobel, o autor propõe um estudo sobre a teoria da Corrupção do Estado, selecionando cinco pensadores considerados fundamentais; a saber, Tucídides, Platão, Aristóteles, Machiavel e Rousseau. Dobel conclui que, nesses clássicos, predominam as interpretações nas quais a prática da corrupção estatal revela-se quando a confiança, a lealdade e o respeito entre cidadãos e governantes estão abalados. O autor propõe o distanciamento dessas teorias da corrupção, permeadas de conclusões embasadas em apenas três linhas pensamento, isto é, o institucional, o moral e o econômico[223]. Com a leitura de seu trabalho, podemos perceber que a imagem plutarquiana de uma sociedade degenerada moralmente por ações corruptas aparece já em Aristóteles e em Platão e, ainda, que são recorrentes nos atuais estudos sobre o tema.

Nesse aspecto, a narrativa plutarquiana traz em suas reflexões a confluência dos campos institucional, moral e econômico. No institucional, Plutarco se remete ao estabelecimento de leis contrárias às tradicionais, as quais distinguem os cidadãos proprietários de terras dos demais; no moral, Plutarco nos fala da disputa entre Címon, Tucídides e Péricles pelo poder político em Atenas, demonstrando a desmedida de Péricles na concorrência; e, por fim, no campo econômico, Plutarco apresenta as conseqüências nefastas do emprego do comércio como fonte de renda e defende a prática da agricultura, como se a prática do comércio fosse naturalmente destinada aos mais corruptos e ambiciosos.

A visão plutarquiana de suborno no governo de Péricles enquadra-se nas assertivas de Patrick Dobel, nas quais o autor conclui que "a lealdade cívica não é controlada apenas por um sentimento de patriotismo, portanto, não constitui uma barreira eficiente para a corrupção", o que inclui a concepção de confiança no corpo político[224]. Quanto à perspectiva econômica da biografia plutarquiana de Péricles, fazemos um paralelo com Dobel, o qual nos mostra que em Tucídides III, 10 já aparece o conceito natural de corrupção: "no mundo real da política há extrema dificuldade para se manter a igualdade ou a competência e a virtude individuais no exercício dela [...], pois a política em si atrai somente os mais talentosos e ambiciosos, impassíveis às

[223] J. P. Dobel. "The Corruption of State", *The American Political Science Review,* vol. 72, n° 3, 1978, pp. 958-959.
[224] *Idem*, p. 960.

virtudes sociais"[225]. No entender de Dobel, o conjunto dessas análises resulta de observações atentas à relação dicotômica existente entre o coletivo e o individual[226]; em um outro plano, entre a cidade (*pólis*) e a casa (*óikos*)[227].

A corrupção grassa em Atenas, segundo a narrativa de Plutarco, especialmente no século V a.C., quando Péricles estabeleceu pagamento de salários aos cidadãos que prestassem serviços à cidade. No parecer de Plutarco, o *misthós*[228], nome dado a esse tipo de pagamento, concedido aos cidadãos, revela a política de suborno institucionalizada por Péricles, uma vez que sua iniciativa de estipular salários ocorre dada sua necessidade de obtenção de partidários[229]. Outro resultado de tal política, segundo Plutarco, manifesta-se nas mudanças dos costumes atenienses. Em suas reflexões, nosso autor conclui que a disputa entre Címon e Péricles pelo poder político impulsionou ambos à formação de alianças políticas, considerando somente seus interesses particulares. Para Plutarco, a grande dificuldade de Péricles estava em sua limitada riqueza se comparada à de Címon, o qual distribuía alimentos e vestimentas aos mais pobre diariamente e ainda permitia a eles acesso ao produzido em suas terras[230].

---

[225] *Idem*, p. 962.
[226] *Idem*, pp. 964-965.
[227] A problemática gerada pela tensão entre a *pólis* e o *óikos* é discutida criticamente em um artigo escrito por J. Roy. Ver J. Roy. "'Polis' and 'Oikos' in Classical Athens", *Greece & Rome,* vol. 46, n° 1, 1999, pp. 1-18.
[228] Há um livro sobre a questão da *cháris* em Xenofonte, *Xénophon et les Grâces du pouvoir: de la* charis *au charisme*, de Vincent Azoulay, no qual o autor mostra que para Xenofonte a noção de graça (*cháris*) relaciona-se como um princípio de convivência entre as elites, e ainda há um capítulo em que discorre sobre a necessidade do *misthós*, como premiação para os que demonstram utilidade. Assim, Xenofonte estabelece correlação entre *cháris* e *misthós* para a harmonia das relações sociais, no entanto, condena veementemente o uso de moedas para tal fim; segundo a fonte, o prêmio deve ser em espécie (*Banquete*, IV, 24, 2-4 e *Memoráveis*, IV, 2, 9). Ver Vincent Azoulay. *Xénophon et les Grâces du pouvoir: de la* charis *au charisme*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 26, p. 47 e p. 172.
[229] Em uma leitura mais antropológica, Maria Beatriz Florenzano conclui: "A temática da introdução do *misthós* como salário coloca a descoberto precisamente um dos momentos em que se dá a passagem de um sistema, o da reciprocidade, para um outro sistema, o de mercado, que começa a se delinear". Ver Maria Beatriz Florenzano, "A reciprocidade e a Grécia antiga", In: Alexandre Galvão (org.) *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo*, Vitória da Conquista, Edições UESB, 2004, p. 60.
[230] *Vida de Péricles,* XII, 3-4. Rostvtzeff reconstrói o contexto histórico ateniense que permitiu a ascensão de Címon ao poder. De acordo com autor: "O Helesponto e o mar de Mármara uniram-se à aliança ou, em outras palavras, foram guarnecidos por colônias de cidadãos atenienses e, pouco a pouco, os persas foram expulsos também do Egeu meridional. Os principais atores dessa guerra sistemática à Pérsia eram novos. Aristides, general da batalha de Platéia e fundador da Confederação de Delos, saíra de cena. O mesmo acontecera com Temístocles, o herói de Salamina e criador da frota ateniense. Seu último feito fora a fortificação de Atenas e do porto do Pireu com muralhas. Com suas bases terrestres e marítimas assim fortificadas, Atenas poderia livremente empreender sua atividade marítima, indiferente à possibilidade de ataque por terra contra sua capital e porto. Posteriormente, como a maioria dos estadistas da democracia ateniense, Temístocles foi processado e exilado, passando seus últimos anos na Pérsia. Agora a principal figura em Atenas era Címon. Dirigia o partido aristocrático e apoiava o 'equilíbrio do poder' na Grécia,

Contudo, o grande adversário político de Péricles chama-se Tucídides, filho de Melésias e genro de Címon, também líder do partido oligárquico, que surge depois do ostracismo de Címon em 461 a.C. O líder ateniense foi condenado em conseqüência de ser partidário da aliança ateniense com Esparta, sendo por isso acusado de laconismo e exilado em Chipre, onde morre no ano de 449 a.C. Conforme Plutarco narra, o ponto alto da querela entre Tucídides e Péricles estava na questão da legitimidade da cobrança de tributos dos aliados para a construção de monumentos em Atenas. Tucídides opunha-se veementemente contra o recebimento de tributos dos aliados, enquanto Péricles pretendia transformar Atenas em um Império e, com isso, ampliar seus poderes[231].

Outro adversário de Péricles, menos temível, e várias vezes eleito estratego ao seu lado, era Nícias. Plutarco principia sua biografia citando sua responsabilidade na fragorosa derrota da Sicília e sua oposição política a Tucídides e Filisto[232]. Seu biografado ainda é descrito como tímido e amedrontado diante dos cidadãos, e Plutarco acrescenta que sua covardia era encoberta pela sua boa fortuna nas batalhas[233]. Com essa apresentação, Plutarco traz à tona as debilidades de Nícias, que atuavam como facilitadores para a aceitação citadina das propostas de Péricles. Plutarco relata que Nícias havia percebido que os grandes comandantes atenienses eram constantemente ostracizados e, diante disso, Nícias passou a declinar os cargos de comando, evitando participar de longas contendas, o que lhe conferiu isenção nos rumos da política ateniense à época de Péricles[234].

No nono capítulo da biografia de Péricles, Plutarco registra que o líder ateniense foi o primeiro político grego a distribuir terras (*klēroúchias*), entradas gratuitas para espetáculos (*deōrika*) e salários (*místhōn*) ao povo; assim, em virtude das determinações políticas de Péricles, o povo, ao receber salários ou benefícios

---

isto é, uma política de paz e concórdia com Esparta e os outros Estados gregos". M. Rostovtzeff. *História da Grécia.* Rio de Janeiro, Guanabara, 1986, pp. 152-153.

[231] *Vida de Péricles,* XI-XIV. Sobre o quadro político ateniense durante as disputas entre Péricles e Tucídides na Assembléia, ver A. Andrews. "The Opposition to Perikles", *Journal of Hellenic Studies*, vol. 98, 1978, pp. 1-8. No referido artigo, o autor analisa as interpretações de historiadores a respeito dos capítulos doze a catorze da biografia plutarquiana de Péricles. Os historiadores estudados mais atentamente pelo autor são Meyer, Wade-Gery e Stockton.

[232] *Vida de Nícias*, I, 2.

[233] *Idem*, II, 4-6.

[234] *Vida de Nícias*, VI, 1-2.

concedidos com o erário citadino, passou a desinteressar-se pelo trabalho tradicional. Assim Plutarco descreveu os desdobramentos das medidas de Péricles:

> Inúmeros autores narram que ele foi o primeiro a distribuir lotes de terra, entradas gratuitas para os espetáculos e salários. Como resultado dessas ações, Péricles teria criado maus hábitos no povo, que se tornou perdulário e amante dos prazeres, outrora temperante e trabalhador (*Péricles,* IX, 1-2).

As mudanças nos hábitos dos cidadãos atenienses, segundo Plutarco, tiraram desse povo o amor pela conquista de suas necessidades, levando-os ao comodismo. As alterações nas relações entre o cidadão e a cidade foram prejudiciais para o funcionamento do sistema social ateniense, assim Plutarco adverte que, no período arcaico, o cidadão construía seus interesses conforme as necessidades de sua cidade, enquanto, na época clássica, os interesses do cidadão estavam sobrepostos às exigências da cidade. No seu entender, o abandono dos costumes, outrora pautados no trabalho agrícola e na manutenção do bem estar da cidade, tornou-se possível devido às facilidades que Péricles criou para a sobrevivência do povo.

Percebe-se no discurso plutarquiano que o abandono dos costumes, pautados no trabalho e nos interesses da cidade, ocorre devido às facilidades criadas por Péricles para a sobrevivência do povo. A política do líder ateniense contribui para a quebra da prioridade dos assuntos citadinos com a entrada de novos valores que colocam a cidade em um segundo plano. Em sua comparação de Aristides e Catão, Plutarco registra sua discordância com sistemas políticos em que os interesse da cidade são desconsiderados em favor das necessidades individuais[235].

Os fundos destinados aos espetáculos, aos salários e à distribuição de terras servem de capital para a troca de favores entre o povo e Péricles[236]. Dos elementos apontados por Plutarco, o pagamento de salários seria o mais eficiente meio de suborno, devido ao grande número de favorecidos. É interessante notar que, no final do nono capítulo da biografia de Péricles, Plutarco emprega o verbo *sundekázō*, que

---

[235] *Comparação de Aristides e Catão,* II, 2-3.

[236] A concepção plutarquiana de povo (*dēmos*) não está muito clara em seu texto. (*Péricles, IX, 1)*

significa subornar todos juntos ou ao mesmo tempo[237]. Os artifícios utilizados por Péricles para aliciar a maioria da população em seu plano de distribuição de salários é descrito assim por Plutarco:

> dispondo de todos os homens, forneceram salários à quase toda a população […]. Aqueles com idade e energia para fazer a guerra recebiam, com fartura, do tesouro público, todos os meios de subsistência. Mas aos desempregados, Péricles nem queria que ficassem sem salários, nem que os recebesse sem merecer. Assim propôs ambiciosos e acertados planos para a população, que propunham construções e obras que exigiriam muitas e diversas profissões, além de muito tempo para serem executadas. Dessa maneira, a população desocupada teria tanto direito aos benefícios como à participação nos fundos públicos quanto os remadores e soldados de campanha ou de fortificações (*Péricles*, XII, 3-4)[238].

Nas entrelinhas do pensamento plutarquiano, pode-se entrever que um líder político poderia subornar facilmente os cidadãos com a oferta de moedas, despertando em seu povo a vontade de acumular algo valioso, desligando-se dos assuntos políticos e votando conforme interesses particulares. Plutarco viu na acumulação de metais a causa da desigualdade social, bem como a responsável pela corrupção dos valores morais. As mudanças nos hábitos dos atenienses interferiram diretamente nas ações de seus governantes e governados. Nesse sentido, o sistema social

---

[237] No Dicionário Liddell & Scott, o verbo *sundekázō* é traduzido como: bribe all together. O emprego desse verbo constitui outro ponto de contato com a narrativa aristotélica. Em *A Constituição de Atenas,* XXVII, 5, Aristóteles utiliza o verbo *sundekázō* para tratar da corrupção no governo de Péricles.

[238] Sobre o décimo segundo capítulo da vida de Péricles, convém lembrar do estudo de W. S. Ferguson, no qual o autor examina o valor histórico desse capítulo, questionando a passagem anterior supracitada em que Plutarco relata os argumentos de Péricles justificadores de suas ações. Segundo a nossa fonte, Péricles teria dito que "o dinheiro uma vez dado não pertencia mais a quem deu, mas a quem recebeu", acrescentando que "os monumentos foram construídos para a segurança do dinheiro", além de "serem os atenienses os responsáveis pela constituição das frotas e do exército, uma vez que os aliados contribuíam somente com dinheiro" (*Péricles,* XII, 1-2). Ver W. S. Ferguson. "Historical Value oh the Twelfth Chapter of Plutarch's Life of Péricles", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* vol. XXXV, 1904, pp. 5-20. Há outro artigo instigante sobre o capítulo seguinte da biografia de Péricles, no qual Plutarco narra a beleza e o zelo das construções, os concursos artísticos e outras iniciativas, como conseqüência da aspiração de Péricles pelo poder mediante a projeção da imagem de grande construtor e amante das artes. Ver H. N. Fowler. "The Origin of the Statements Contained in Plutarch's Life of Pericles, Chapter XIII", *Harvard Studies in Classical Philology,* vol. 12, Goodwin Volume, 1901, pp. 211-220.

adotado em Esparta em sua época arcaica serviria de exemplo para que os povos não cultivassem o amor pela riqueza.

Plutarco constrói sua narrativa com o intuito de explicar a falência do sistema citadino ateniense, que resultou na decadência da cidade, pois a Atenas de Péricles, como Plutarco demonstra por meio de fatos históricos, em sua procura desmedida de riquezas e honrarias levou seu povo à destruição. Plutarco argumenta que é unanimidade na tradição historiográfica grega atribuir a Péricles a culpa pela deflagração da guerra contra Esparta[239].

Como pode ser visto na coletânea de inscrições históricas gregas, de Bertrand, há um decreto, com datação estimada entre 425-421 a.C., no qual Atenas impõe o uso de sua moeda em todos os territórios aliados[240]. Conforme demonstrou Seltman, a cunhagem de moeda em Atenas iniciou-se em 478 a.C.[241]; podemos inferir que Péricles apropriou-se de um expediente familiar aos atenienses; a nosso ver, a crítica de Plutarco destina-se à ampliação tanto da produção quanto do espaço de circulação da moeda[242].

Na compreensão de Plutarco, um líder político poderia subornar com maior facilidade os cidadãos, utilizando a moeda como instrumento, despertando em seu povo a vontade de acumular dinheiro. Lembramos que nosso autor vê a moeda ateniense como de fácil acumulação por seu valor intrínseco; ao contrário do espartano, não era preciso um quarto com proporções desmedidas para guardá-lo. Plutarco viu na acumulação de metais a causa da desigualdade social, bem como a responsável pela corrupção dos valores morais. As mudanças nos costumes advindos com o uso intenso da moeda na sociedade ateniense interferiram diretamente nas ações de seus governantes e governados. Nesse sentido, o sistema monetário adotado em Esparta serviria de exemplo para que os povos não cultivassem a cobiça material.

Plutarco viu na procura desmedida de riquezas e honrarias dos atenienses, em especial, a de Péricles, a causa da decadência de seu povo, como pode ser visto neste trecho:

---

[239] *Vida de Péricles,* XXXI, 4.
[240] J-M. Bertrand. *Inscriptions historiques grecques.* Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 68.
[241] C. Seltman. *Greek Coins: a History of Metallic Currency and Coinage Down to the Fall of Hellenistic Kingdoms*. London, Methuem, 1955, p. 110.
[242] O. Picard. "Monnaie et démocratie a Athènes", *Colloque Internationale. Org. par l'Ac. D'Athènes en Coop. Avec l'Unesco. 23, 24, e 25, nov*., 1992, p. 243.

> os historiadores concordam que a culpa do embate era de Péricles. [...] Há afirmações de autores de que teria sido a arrogante confiança, o gosto pela vitória e para exibir poder que ele desafiou os lacedemônios (*Péricles,* XXXI, 3).

A decadência ateniense é interpretada por Plutarco como o resultado de uma política de dominação, de cunho imperialista[243], decorrente de uma vontade pessoal de Péricles aliada aos interesses dos cidadãos de transformar a guerra em fonte de captação de recursos. Conforme ilustra Homo, Péricles, desde que foi eleito estratego em 461 a.C., implementou políticas de proteção contra ataques externos, bem como promoveu o fortalecimento e a renovação da frota militar ateniense[244]. No entanto, os ganhos oriundos da guerra eram ilusórios, uma vez que a guerra representava o pior dos males, como registrou Plutarco na biografia de Paulo Emílio:

> a guerra, ao adentrar os domínios de um país, deste não sairia sem cobrar elevado preço em sangue e mortos (*Paulo Emílio,* XVI, 4).

Percebemos, na argumentação plutarquiana, a construção de uma seqüência fatídica para qualquer sistema citadino: comércio, moeda e guerra. O comércio, quando não está voltado para a obtenção de produtos básicos para a sobrevivência, representa a entrada de produtos supérfluos, que despertarão a ambição daqueles que estiverem em contato com esses objetos valiosos. Contudo, para a aquisição desses produtos, seria preciso a obtenção de moedas para efetuar a troca. A busca desmedida pelo metal provocaria uma ambição muito maior que o cidadão e a cidade, fazendo com que o governante, ao lado de seus governados, procurassem a guerra, a qual, no pensamento errôneo de um líder ambicioso, possibilitaria a acumulação de mais objetos preciosos, além de aumentar os seus domínios.

A identificação dessa tríade no pensamento plutarquiano permite ao leitor compreender os motivos que o levaram a associar o sistema de pagamento de salários (*misthophoría*) ao suborno. Ora, se a sociedade estabelecesse seus critérios de troca

---

[243] Russel Meiggs demonstra as contradições epigráficas, literárias e arqueológicas sobre as proporções da cunhagem em Atenas; segundo o autor, o fluxo monetário na época de Péricles não era tão intenso quanto afirma Plutarco. Ver Russell Meiggs. "The dating of Fifth-Century Attic Inscriptions", *Journal of Hellenic Studies,* vol. LXXXVI, 1966, pp. 96-108 e Michael Vickers. "Fifth Century Chronology and the Coinage Decree", *Journal of Hellenic Studies,* vol. CXVI, 1996, pp. 171-174.

[244] L. Homo. *Périclès: une expérience de démocratie dirigée*. Paris, Robert Laffont, 1954, p. 110.

considerando as suas necessidades primeiras, não haveria o interesse desmedido pelo metal. Na medida em que a distribuição de moedas contribuía para o individualismo em detrimento dos interesses da sociedade, Plutarco cogitava que o líder ateniense deveria distribuir alimentos ou produtos que fossem úteis à sobrevivência de seu povo em vez de moedas. Para Plutarco, seriam terríveis as conseqüências de um sistema social que seguisse, nessa ordem, o desenvolvimento do comércio, a valorização da moeda e a deflagração de guerras.

É preciso destacar que não há uma obra específica que trate da prática do suborno nas sociedades políades da Grécia. Os autores antigos somente nos legaram informações esparsas sobre o significado dessa prática social[245]. Como apontou Harvey, já em Homero e em Hesíodo, havia a oferta de objetos preciosos, após a conclusão de uma tarefa, ao seu executor[246]. Assim, o que vimos em Plutarco não foi a recusa de premiação ao indivíduo que serve a cidade, mas do uso da moeda como forma dessa gratidão.

As conclusões plutarquianas a respeito da primazia da agricultura sobre o comércio, como meio de obtenção de renda, revelam sua origem aristocrática de uma região cultivável como a Beócia. Como concluiu Andrews, as quantias destinadas ao pagamento dos cidadãos prestadores de serviços à cidade, sugeridas por Plutarco, mostram-se absurdas[247]. Como ressaltou Breebaart, a palavra empregada por Plutarco para mudança é *metabolé*, que está relacionada ao período de transição política que Péricles representou, pois, apesar de o estratego representar a aristocracia ateniense, ele atuava de maneira a aumentar a participação daqueles que não pertenciam ao seleto grupo dos aristocratas, motivo do descontentamento de Plutarco com o líder ateniense, manifestado em suas sucessivas reprovações ao governo de Péricles[248].

As dissensões políticas em Atenas ocasionaram a eliminação de seus líderes mais talentosos, sendo Péricles a exceção, tendo perecido na peste que assolou Atenas. A ausência de homens capazes de governar a cidade abriu espaço para o surgimento de uma liderança tão débil como a de Nícias, o temeroso e covarde, a guiar a

---

[245] F. D. Harvey. "Dona ferentes: Some Aspects of Bribery in Greek Politics". In: P. Cartledge e P. Harvey (orgs.). *CRUX: Essay in Greek History*. London/ Duckworth, 1985, p. 76.
[246] *Idem*, p. 77.
[247] A. Andrews. "The Opposition to Perikles", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. XCVIII, 1978, p. 5.
[248] A. B. Breebaart. "Plutarch and the Political Development of Pericles", *Mnemosyne*, vol. XXIV, n° 3, 1971, p. 263.

política ateniense após a morte de Péricles. O desfecho histórico do período clássico ateniense apresentado por Plutarco segue uma seqüência lógica de fatos, com causas e efeitos a mover os acontecimentos, a fazer seus atores encenarem seus papéis no palco das circunstâncias, enquanto Esparta continua em sua sociedade harmônica até o findar da Guerra do Peloponeso, fato decisivo na história da Grécia. Como veremos no próximo capítulo, a Guerra do Peloponeso representou o enfraquecimento dos exércitos gregos com a morte de homens importantes em suas cidades, com a diminuição de homens/soldados, com o esvaziamento dos cofres públicos e privados por causa das expedições militares e de outros males causadores do declínio de Esparta e Atenas.

Em suma, o retrato da Grécia clássica, descrito por Plutarco, quase que se restringe à história de Atenas, mas o que pode nos parecer um vazio histórico, sem dados nem testemunhos dos espartanos, é para o nosso autor motivo de glória. A glória espartana está em não ocupar lugar nas narrativas históricas, pois a guerra e suas implicações são os elementos considerados historiáveis. Dessa maneira, a cidade de Esparta mostra-se um exemplo de paz para os gregos, uma vez que não se envolve em batalhas fratricidas como as de Atenas contra as ilhas que a circundavam. A ausência de conflitos internos garantia à sociedade espartana um equilíbrio político, desdobrando-se em ações voltadas para o bem-estar coletivo e não individual. Então, os autores e suas obras centram-se em Atenas não apenas por uma escolha pessoal, mas atendendo as prerrogativas das narrativas de sua época: o relato da vida política; leia-se, de guerras e de disputas internas pelo poder.

Capítulo Segundo: Os descaminhos da Grécia

1. Os bárbaros em cena

Na análise plutarquiana, a Guerra do Peloponeso, empresa inacabada de Péricles, funciona como o pomo da discórdia entre os gregos. Em um plano maior, as dissidências e a formação de grupos rivais em Atenas se lançam sobre o contexto grego, assim a Grécia esfacela-se em grupos isolados de cidades, chefiadas por Esparta, Atenas, Tebas e Macedônia, que disputam a hegemonia do solo grego. Duas biografias prenunciam essa fragmentação do poder grego, a de Alcibíades e a de Lisandro. Pela primeira vez, no arco que cobre o período clássico da história grega, aparece a biografia de um espartano na obra de Plutarco e, não por coincidência, Alcibíades apresenta a mesma ambição pelo poder que Lisandro.

No prefácio à biografia de Alcibíades, Plutarco retoma sua crítica irônica à abertura do território ateniense aos estrangeiros:

> Diz-se não incorretamente que Sócrates, ao demonstrar benevolência e amizade para com Alcibíades, colaborou sobremaneira para o aumento da reputação do jovem, se lembrarmos de homens não inferiores a ele em reputação, como Nícias, Demóstenes, Lâmaco, Fórmion, Trasíbulo e Terâmenes, dos quais não sabemos nem ao menos o nome de suas mães; de Alcibíades, sabemos que sua ama Amicla era lacônia e que seu pedagogo chamava-se Zópiro (*Vida de Alcibíades*, I, 3).

Plutarco insiste no fato de que homens sem memória, sem tradição compõem o corpo político ateniense, daí as intermináveis disputas, não importando o prejuízo que elas significam para a cidade. São os estrangeiros que usam o território ateniense para ganhos comercias, usam seu povo para lutar nas guerras, manipulam, com dinheiro e discursos os presentes nas assembléias e nelas obtêm cargos e fama; enfim, a cidade de Atenas, no ocaso da época clássica, estava desprovida de um legítimo governante, de um líder que se preocupasse com a terra de seus antepassados, que revelasse amor pelo solo em que pisava, sem olhá-lo apenas como uma terra de

oportunidades para seu enriquecimento, sua sede de glória e seu sonho de poder. Assim, para Plutarco, Alcibíades é um homem ambicioso[249], que se manteve contido enquanto esteve próximo a Sócrates. Notamos que, até o sétimo capítulo de sua biografia, Plutarco conta episódios comuns entre eles, reforçando a idéia de que Sócrates gostava de Alcibíades, de que eram amigos inseparáveis.

A partir do oitavo capítulo, quando Alcibíades casa-se com Hipareta, filha do ateniense Hipônico, um rico e reconhecido cidadão, para adentrar a vida política ateniense, Plutarco não faz mais referências à amizade dele com Sócrates[250], como se suas ambições políticas o tivessem afastado da sabedoria socrática, fato que pode ser depreendido quando Plutarco afirma, ao citar as palavras de Platão[251] no quarto capítulo da biografia de Alcibíades[252], que o governante deve ser moldado pela filosofia para despertar um "amor reflexo" *(antérota*) em seu povo, cuja vontade de espelhar-se em seu representante ocorre em virtude do amor que seu governante sente por ele. Nesse trecho, como em outros, Plutarco considera a relevância da conduta de um governante: este tem a função social de servir de modelo para o seu povo, tendo como principal objetivo o equilíbrio da sociedade.

Plutarco nos mostra como os governantes atenienses atuam isolados das necessidades citadinas, tanto no espaço público quanto no privado, e neles deixam as marcas de suas disputas. Assim, Plutarco desconsidera qualquer poder de interferência do povo nas decisões políticas citadinas, como se a sociedade ateniense se dividisse em

---

[249] Em Tucídides, VI, 15, Alcibíades é descrito como um indivíduo calculista e ambicioso na ocasião da decisão ateniense sobre a pertinência ou não da empresa contra a Sicília:

> O defensor mais veemente da expedição era Alcibíades, filho de Clínias, desejoso de opor-se a Nícias, seu adversário político e que, além disto, o havia atacado antes; acima de tudo, porém, ele sempre ansiou por ser nomeado comandante, alardeando que iria subjugar a Sicília e Cartago e, ao mesmo tempo, servir aos seus interesses pessoais em termos de riqueza e de glória (*História da Guerra do Peloponeso*, VI, 15).

Tradução de Mário da Gama Kury, *op. cit.*

[250] *Vida de Alcibíades*, VIII, 2. Plutarco relata ainda que Alcibíades recebeu um dote de doze talentos.

[251] A passagem a que Plutarco faz referência está no diálogo platônico *Fedro*, cujo teor é:

> Não é da determinação do destino que o malvado ame o malvado e que o homem virtuoso não possa ser amado pelo homem virtuoso [...] assim também o amado, no espelho do amante, viu-se a si mesmo sem dar por isso. Quando o amado está longe, o amante sente tristeza, da mesma forma esta desperta no amado, porque ele abriga o reflexo do amor (*Fedro,* 255a-c).

Ver Platão. *Diálogos. Mênon. Banquete. Fedro.* Tradução de Jorge Palekait, Porto Alegre, Globo, 1960.

[252] *Vida de Alcibíades*, IV, 4.

duas grandes camadas sobrepostas; a primeira, a dos aristocratas, condutores dos acontecimentos históricos, e, a segunda, composta pelo restante da população não-aristocrata, cuja participação na sociedade aparece determinada pelas ações de seus governantes. Esse pensamento plutarquiano assemelha-se ao exposto por Platão[253] em sua *A República* 347c-d[254], em que o filósofo afirma que a maior punição de uma cidade é ser governada por um homem sem valor, pois ela sofrerá grandes males dessa administração. Portanto, tanto Platão como Plutarco acreditam que a condução dos assuntos citadinos cabe à classe dos aristocratas, cidadãos legítimos, esclarecidos pela filosofia.

Outra questão relacionada ao casamento de Alcibíades e de Hipareta aparece como alvo da crítica plutarquiana: a entrada de indivíduos oriundos de famílias desconhecidas no âmbito das aristocráticas. Como Plutarco já mencionara no prefácio da biografia de Alcibíades, pouco se sabia de seu passado, impossível ainda saber quem foram seus antepassados de fato, o que se torna inconcebível para o pensamento eugênico e tradicionalista de Plutarco. Ao longo de sua obra, Plutarco demonstra respeito pelas histórias de sua pequena Queronéia, contadas pelo seu pai, avô e amigos; ora, Plutarco não revela apenas ser afetuoso com seus familiares, mas ser um homem com história familiar, com antepassados conhecidos, com tradição. As conseqüências desse equívoco de casar indivíduos de grupos sociais diferentes são narradas assim por Plutarco:

---

[253] Há vários autores que estudam a influência da filosofia platônica nos intelectuais do Império; muitos atribuem a Plutarco um importante papel difusor das idéias do filósofo ateniense. Ver C. Froidefond. "Plutarque et le platonisme", *ANRW*, II, 36.1, 1987, pp. 185-233 e Jonh Whittaker. "Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire", *ANRW*, II, 36.1, 1987, pp. 81-123.

[254] Assim Platão escreve:

> Ora o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos. É com receio disso, me parece, que os bons ocupam as magistraturas, quando governam; e então vão para o poder, não como quem vai tomar conta de qualquer benefício, nem para com ele gozar, mas como quem vai para uma necessidade, sem ter pessoas melhores do que eles, nem mesmo iguais, para quem possam relegá-lo. Efectivamente, arriscar-nos-íamos, se houvesse um Estado de homens de bem, a que houvesse competições não para governar, como agora as há para alcançar o poder, e tornar-se-ia então evidente que o verdadeiro chefe não nasceu para velar pela sua conveniência, mas pela dos seus súbditos (*A República*, 347c-d).

Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, *op. cit.*

> Hipareta era devotada e amante do marido, sofria em seu casamento com ele, porque deitava-se com prostitutas estrangeiras e da cidade, e de casa afastou-se para morar com seu irmão (*Vida de Alcibíades*, VIII, 4-5).

Com esse relato, Plutarco esclarece que a intenção de Alcibíades era apoderar-se do dote que lhe foi dado em troca do casamento com Hipareta. Tal acontecimento nos leva a compreender a analogia plutarquiana entre o uso que Alcibíades faz do povo com seus discursos e o uso que ele faz da aristocrática família de Hipareta. Em outras palavras, Alcibíades consegue circular em várias esferas da sociedade ateniense e, em todas elas, obter vantagens. Mas a atitude mais demonstrativa de seu senso de individualidade, de seu descaso com as necessidades de Atenas, apresenta-se em sua manobra política para descumprir o tratado de paz firmado por Nícias, ato que ficou conhecido como a "paz de Nícias"[255]. Segundo as informações plutarquianas, Alcibíades convocou alguns aliados atenienses e discursou contra os lacedemônios[256]. Em seguida, eleito estratego, Alcibíades firmou aliança com os argivos, mantineus e eleus, conseguindo assim o apoio de parte considerável do Peloponeso.

O resultado dessas ações aparece na guerra de Mantinéia, na qual Alcibíades defendeu a cidade de Argos da invasão lacedemônia, tornando-se um benfeitor local e aliando-se a uma região importante para suas pretensões políticas[257]. Mas Alcibíades vai mais além: incita o povo ateniense a organizar uma expedição contra a Sicília, pois via a ilha como passagem para dominar Cartago e a Líbia e, depois, a Itália e o Peloponeso[258]. Com esse registro, Plutarco evidencia os planos de Alcibíades de formar um grande Império ateniense, não para o bem da cidade, mas para contentar sua cobiça pelo poder.

No entanto, sua demonstração maior de desprezo pela tradição citadina está em sua ação herética tanto contra as hermas como na profanação dos mistérios, antes da campanha contra a Sicília, o que resultou em sua condenação à morte. Plutarco narra que, antes de Alcibíades ser condenado, o orador Andócides persuadiu os

---

[255] *Vida de Alcibíades*, XIV, 1-3.
[256] *Idem*, XIV, 4-5.
[257] *Idem*, XV, 1.

atenienses a enviar um navio para buscá-lo na Sicília[259], para que este se defendesse das acusações no tribunal. Porém, Alcibíades desencadeia uma seqüência de fugas até implorar refúgio aos espartanos.

Os inconvenientes de se ter um estrangeiro na cidade ainda são sentidos por Esparta quando a cidade aprova acolher Alcibíades em seu território. Plutarco conta que o estratego, sem qualquer constrangimento, sugeriu mudanças nos planos dos espartanos para a defesa de Siracusa, incitando-os a guerrear contra Atenas[260]. Em razão de suas instruções, os espartanos venceram os atenienses, prejudicando sobremaneira a cidade. Tendo em vista esses episódios, Plutarco ressalta que Alcibíades sonha com a glória pessoal e que se comporta como um ser apartado de sua sociedade[261]. Na passagem a seguir, Plutarco relata mais uma demonstração de desapego aos costumes atenienses de Alcibíades, que, ao ser aceito em Esparta, incorpora o modo de vida espartano, com o intuito de obter a simpatia desse povo:

> Não menores eram sua boa reputação e a admiração diante dos citadinos. A muitos agradou e encantou por causa de seus hábitos lacônicos, e nisto acreditaram, porque viram Alcibíades barbear-se, tomar banho frio, comer pão de centeio e tomar o caldo de coloração negra. Estavam incrédulos e atônitos se ele um dia teve cozinheiro em sua casa, se havia visto um fabricante de perfumes ou se vestiu túnicas milésias (*Vida de Alcibíades*, XXIII, 3-4).

Plutarco conduz sua narrativa para a conclusão de que indivíduos acostumados ao lucro pessoal com a prática do comércio passam para o plano político e social esse comportamento individualista, usando seus cidadãos para atingir lucros pessoais, como prestígio, poder e riqueza. A desconhecida origem da mãe de Alcibíades

---

[258] *Vida de Alcibíades*, XVII, 3-4.

[259] André Chevitarese assim descreve o contexto social ateniense logo após sua derrota na Sicília: "A situação bastante delicada que Atenas estava passando no plano externo – derrota militar na Sicília, defecção de importantes *póleis* no interior do seu Império, o apoio persa aos lacedemônios e a ocupação da Deceleia por Agis e os aliados peloponésios – propiciou uma situação de incerteza e insegurança quanto ao futuro imediato entre os cidadãos atenienses. É no interior desta conjuntura político-militar desfavorável que irá ocorrer o golpe oligárquico, denominado de governo dos Quatrocentos.". Ver André L. Chevitarese, "A questão fundiária e a conjuntura atenienses do governo oligárquico de 411 a.C.", *Clássica*, Suplemento 2, 1993, p. 191.

[260] Diodoro da Sicília igualmente narra que Alcibíades atravessou a Itália em direção ao Peloponeso para pedir refúgio em Esparta e que, lá estando, Alcibíades incentiva seus hóspedes a atacar Atenas (XIII: 5, 4). Ver Diodorus Siculus. Trad. C. H. Oldfather. Cambridge/ Massachusetts/London, Harvard University Press/W. Heinemann, 1976.

revela sua face desligada da cidade e também boa parte de sua formação educacional, pois os atenienses mantinham seus filhos até os sete anos educados por suas mães. A tradição ateniense herdada de seu pai mescla-se à bárbara, o que traz a Alcibíades uma certa naturalidade com comportamentos estranhos aos citadinos. Então Alcibíades não se mostra imbuído de um sentimento de pertencimento à cultura ateniense, pois estava habituado ao diferente, a conviver com estrangeiros que viam Atenas como uma cidade para obtenção de ganhos, sem qualquer comprometimento com sua tradição, desrespeitando seus hábitos e costumes.

Plutarco formula um símile entre Alcibíades e um camaleão; lembra que este, tal como Alcibíades, converte sua pele em várias cores, mas não se torna branco. A alusão à cor branca nessa comparação pode ser entendida como um sinal de pureza, que se enquadra a Alcibíades tanto no plano moral como no racial. Dessa maneira, o desrespeito às leis e à tradição é algo inerente na sua formação de semi-bárbaro, de um ser híbrido, não no sentido positivo como Teseu, que descendia de dois importantes e tradicionais povos gregos, mas no negativo, pela mistura de sangues diferentes, pois, como vimos, Plutarco considera os gregos consangüíneos. E o grande mérito de Esparta foi não permitir que seus cidadãos se enleassem com os estrangeiros, degenerando sua raça, o que explica a admiração plutarquiana pela política eugênica de Esparta.

A entrada de Alcibíades na cidade espartana, contudo, termina por abalar a tradição eugênica de Esparta, um dos pilares de sua base social, quando ele engravida Timaia, cônjuge do rei Ágis[262]. Com esse acontecimento, Plutarco mais uma vez mostra a face bárbara de Alcibíades, que, ao envolver-se com a esposa do rei, quebra as regras de hospedagem grega (*xenía*), já ensinadas em Homero. Tal ato o distancia dos hábitos e dos costumes gregos para aproximá-lo do bárbaro, visto que "barbariza" a sociedade espartana ao macular a linhagem de uma das principais famílias de Esparta e, ainda, ao colocar um bastardo na linha sucessória ao trono. Conforme a narrativa plutarquiana, Leotíquidas, o fruto dessa ligação espúria, era motivo de orgulho para Alcibíades, uma vez que seu descendente reinaria em Esparta. Mas a aspiração de Alcibíades destrói-se quando Ágis nota um contra-senso no tempo de gestação da criança e conclui que Leotíquidas não era seu filho e o rejeita[263].

---

[261] Ver capítulos XVII a XXII da biografia de Alcibíades.
[262] *Vida de Alcibíades*, XXIII, 7.
[263] *Idem*, XXIII, 8-9.

Depois de consumado o ato de desrespeito, Alcibíades foge de Esparta e pede asilo ao sátrapa Tissafernes. A afinidade entre Alcibíades e Tissafernes é quase imediata; Plutarco descreve a alegria e a harmonia desses indivíduos em atitudes de selvageria, de furor e de destruição[264]. A indiferença de Alcibíades com relação ao sentimento de ser grego, aquele de preservar sua terra e seus costumes, é explorado mais a fundo por Plutarco:

> Alcibíades, portanto, renunciou ao modo de vida dos lacedemônios por não confiar mais neles, também por temer Ágis; dirigiu-se a Tissafernes, caluniando-os. Igualmente fê-lo desistir de socorrer os lacedemônios com boa vontade, e de em nada destruir os atenienses; em vez disso, aconselhou Tissafernes a com parcimônia pressioná-los ao desgaste e ao esfacelamento das cidades, porque depois de se esgotarem uns aos outros, cairiam facilmente nas mãos do Rei (*Vida de Alcibíades*, XXV, 1-2).

Plutarco coloca em cena o bárbaro[265] Tissafernes e suas demonstrações de amizade para com Alcibíades. Com isso, revela que a invasão bárbara não é mais evidente como no período anterior, pois o Rei não precisa mais de exércitos para destruir a Grécia e seus cidadãos orgulhosos de serem gregos; agora, seus emissários transportam riquezas para a Grécia e seus deteriorados cidadãos, inimigos invisíveis, como bactérias no ar, dominam a Grécia em silêncio. Até mesmo Esparta, a cidade dos sonhos de Plutarco, deixa-se influenciar por Alcibíades, criando condições para que seus costumes fossem corrompidos pelo desejo de poder e de riquezas, e o maior exemplo desse indigno momento da história espartana é Lisandro.

Quando Alcibíades instou os espartanos a lutarem contra os atenienses, uma nova personagem surge no cenário político de Esparta, o navarca Lisandro[266]. O

---

[264] *Idem*, XXIV, 1-7.

[265] Antes da guerras contra os persas, os gregos tratavam os bárbaros como aqueles que não falavam e nem compreendiam a língua grega, depois delas, passam a ver os bárbaros como inimigos. A mudança na abordagem dos gregos deve-se a uma propaganda política grega contra os persas, tais são as conclusões expostas nestes dois artigos: Hans Schwabl, "Das Bild der Fremden Welt bei den Frühen Griechen", In: *Grecs et barbares. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, tome VIII, 1961, pp. 1-23; e Hans Diller, "Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Persekriege" In: *Grecs et barbares. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, tome VIII, 1961, pp. 37-68.

[266] No Museu de Esparta, há três modelos de embarcações espartanas reproduzidos em miniaturas de marfim; Lucien Bash compara os modelos e os contextualiza na história da cidade. Ver Lucien Bash.

seu poder cresce em virtude de suas expedições navais; nas entrelinhas do relato plutarquiano, vemos que Alcibíades incentivou Lisandro à construção de naus em Esparta e o influenciou em seus planos de conquista[267]. Segundo o retrato plutarquiano de Lisandro, após vencer os atenienses e seus aliados em Egospotâmos[268], o navarca invade Atenas, incendeia sua frota e coloca por terra as Grandes Muralhas[269]. E, na biografia de Lisandro, Plutarco relata que ele também institui o governo dos Trinta Tiranos em Atenas[270]. Dessa maneira, a Guerra do Peloponeso encerra-se com a ruína da cidade ateniense, sem fundos para sua reconstrução e indefesa diante de futuros ataques[271].

Como Alcibíades, a origem de Lisandro também era incerta; Plutarco conta que o navarca foi criado na pobreza (*etráphē dè hô Lýsandros en peníai*)[272]. Nesse trecho, notamos uma profunda mudança no quadro social espartano. Plutarco afirma, ao longo de suas biografias espartanas, que Licurgo criou um sistema igualitário, com refeições públicas e distribuição de terras aos seus cidadãos. Como explicar que Lisandro viveu na pobreza? A formação de Lisandro deu-se em plena Guerra do Peloponeso, pois ele figura em seu contexto apenas nas batalhas finais. Com esse relato, Plutarco coloca como subtexto que a cidade despendeu recursos significativos no conflito, acarretando o empobrecimento de seus cidadãos.

Mas foi com o fim da guerra que Lisandro distribuiu ouro e prata suficientes para despertar a cobiça dos espartanos, degenerando seus costumes. E, nesse momento, Plutarco expressa seu primeiro desacordo com as leis licúrgicas; a seu ver, homens como Lisandro surgem por terem sido alimentados pelos preceitos da educação espartana, uma vez que esta ensina aos jovens valores que fomentam a ambição e a

---

"Trois modeles de navires em marbre au musée de Sparte", *L'Antiquité Classique*, XXXVIII, 2, 1969, pp. 430-452.

[267] Plutarco menciona a semelhança entre eles, mas destaca que Alcibíades era arrogante e irônico e que Lisandro era assustador e insuportável no poder (*Vida de Lisandro*, XIX, 3-4).

[268] Nome que advém de *Aigós Potámoi* (Rios do Bode), riacho no Quersoneso (*Khersonéso*, "ilha-terra") trácio, em frente a cuja foz os atenienses sofreram sua derrota final na Guerra do Peloponeso em 405 a.C. Ver Paul Harvey, *op. cit.*, *s. v.*

[269] *Vida de Alcibíades,* XXXVII, 1-5.

[270] *Vida de Lisandro,* XXVII, 2.

[271] Cornélio Nepos narra que Lisandro despertou a antipatia dos gregos ao expulsar seus opositores das cidades e nelas instaurar seu modelo político, a tirania (*Lisandro*, I, 4-5). Ver Cornelius Nepos. Trad. John C. Rolf, London/ Massachusetts/ Cambridge, William Heinemann/ Harvard University Press, 1984. Por esses e outros motivos, Plutarco afirma que havia uma frase jocosa de Etéocles famosa entre os gregos de que "a Grécia não suportaria dois Lisandros" [*hōs ouk àn hē Hellàs dúo Lisándrous ēvenke*] (*Vida de Lisandro*, XIX, 3).

vontade de vencer em seus cidadãos[273]. A cobiça de Lisandro levou-a a firmar aliança com Ciro, filho do Rei, do qual recebeu a quantia de dez mil dáricos[274]. Sobre as relações de Lisandro com os persas, Plutarco e Suetônio têm versões diferentes. Para o grego, Lisandro teria se aproximado de Ciro para queixar-se do descaso de Tissafernes no socorro aos espartanos, que, a seu ver, deveu-se à sua amizade com Alcibíades. Nessa ocasião, Ciro, satisfeito com as críticas ao sátrapa, acolheu as considerações do espartano[275].

Por sua vez, Suetônio relata que Farnabaso, ao perceber que Lisandro era cruel e avaro, envia uma correspondência aos éforos espartanos, alertando-os sobre o comportamento de Lisandro na Ásia. O lado pitoresco desse relato é quando Suetônio diz que Lisandro visitou Farnabaso, solicitando a escrita de uma carta que atestasse sua boa conduta, então o sátrapa atendeu o pedido do general espartano e, juntamente com ele, redigiu um texto elogioso a Lisandro. Porém, no momento de selar a correspondência, Farnabaso trocou-a por outra em que contava a verdade para os éforos; assim, fez Lisandro transportar sua própria condenação[276]. Xenofonte também relata que Lisandro recebeu dinheiro de Ciro, mas em circunstâncias especiais em que Ciro procurava reparar seu erro com os espartanos; então, Lisandro solicitou que ele desse um óbolo para cada tripulante[277]. Novamente Plutarco delata a guerra silenciosa dos persas contra os gregos[278], que, por meio de seu dinheiro, destrói a Grécia ao financiar a guerra entre suas cidades[279].

---

[272] *Idem*, II, 1.
[273] *Idem*, III, 2-3.
[274] *Idem*, IV, 4. Em IX, 1, Plutarco outra vez descreve uma cena em que Lisandro recebe ouro e prata de Ciro, um auxílio para o espartano lutar contra os atenienses na batalha de Egospotâmos.
[275] *Vida de Lisandro*, IV, 1-2.
[276] Suetônio. *Lisandro,* IV, 1-4.
[277] Xenofonte. *Helênicas*, I, 5. Ver Xenophon. *Helléniques*. Texto estabelecido e traduzido por J. Hatzfeld, Paris, Belles Lettres, 1936-39.
[278]
[279] Conforme a visão plutarquiana dos fatos, Lisandro é o primeiro espartano a firmar acordo com os persas. Contudo, já em Tucídides, as negociações com os persas iniciam-se no reinado de Ágis:

> Ao mesmo tempo que Ágis negociava com os lésbios, os quianos e eritreus, também dispostos a rebelar-se, dirigiram-se não a ele, mas à Lacedemônia. Vinha com eles um emissário de Tissafernes, comandante dos territórios costeiros do rei Darios, filho de Artarxerxes, pois Tissafernes estava tentando induzir os lacedemônios a intervir em seus territórios, prometendo pagar-lhes os gastos da expedição. [...] Os lacedemônios estavam muito propensos a aceitar as propostas dos quianos e de Tissafernes, influenciados principalmente por Alcibíades. (*História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 5-6).

Paul Cartledge avalia que o Império ateniense, com seus ideais de democracia, livre comércio e progresso racional, foi eclipsado, sem jamais retornar ao brilho de outrora, depois da derrota em Egospotâmos. Já Esparta edificou um tipo diferenciado de Império, mas que também não durou mais de três décadas, conhecendo assim a invasão de seu território, a revolta e a libertação de seus hilotas, dos quais Esparta era dependente[280].

Com os fundos levantados junto aos persas, Lisandro vence a batalha de Egospotâmos[281] e destrói a autonomia ateniense[282]. E Plutarco comenta ironicamente a situação ao dizer que Lisandro foi recebido com muitos presentes e honras na Trácia, pois seu povo o via como o grego mais poderoso, o senhor da Grécia (*kyríōi tēs Helládos*)[283]. O poder e o prestígio alcançados por Lisandro trouxeram a Esparta o ouro e a prata; no entanto, a maior perda para o sistema espartano foi sua determinante intervenção na disputa pelo trono, garantindo a ascensão de Agesilau.

Suetônio discorre sobre a disputa de Agesilau e Leotíquidas pelo trono e a participação decisiva de Lisandro na escolha de Agesilau[284]. Também menciona que

---

> [...]
> Naquele momento, imediatamente após a rebelião de Míletos, foi concluída a primeira aliança entre os lacedemônios e o Rei, por intermédio de Tissafernes e Calcideus, nos seguintes termos:
> "Os lacedemônios e seus aliados concluíram uma aliança com o Rei e Tissafernes nas seguintes condições:
> [...] 'Se alguém se revoltar contra o Rei será considerado inimigo dos lacedemônios e de seus aliados, e se alguém se revoltar contra os lacedemônios e seus aliados será da mesma forma inimigo do Rei'" (*Idem*, VIII, 18).

Tradução de Mário da Gama Kury, *op. cit.*

[280] Ver Paul Cartledge. *The Spartans: The World of the Warrior-Heroes of Ancient Greece, from Utopia to Crisis and Collapse.* Woodstock/ New York, The Overlook Press, 2003, p. 40.

[281] Após a vitória em Egospotâmos, conforme Forrest, Lisandro capturou todos os navios atenienses, massacrou três mil atenienses capturados durante a guerra, seus superiores foram humilhados e arrastados até Atenas; comandantes espartanos, conhecidos como *harmostas*, e um grupo de dez oligarcas, todos amigos de Lisandro,ocuparam cargos em Atenas e nas cidades aliadas derrotadas na batalha. Ver W. G. Forrest. *A History of Sparta 950-192 B.C.* New York/London, W. W. Norton & Company, 1969, p. 120.

[282] Ver capítulos XIV a XVI da biografia de Lisandro.

[283] *Vida de Lisandro*, XVI, 1.

[284] No entender de Robert Parker, as controvérsias em torno do exílio do rei Pleitonax e a ascensão de Agesilau revelam um certo nível de religiosidade, na crença de que o rei era o responsável pelo bem-estar citadino, pois se um homem sem consangüinidade com uma das casas reais ocupasse o trono espartano, a cidade sofreria com a escassez de víveres e desastres militares. Por seu turno, o bom rei demonstrava seu compromisso com os cidadãos ao morrer lutando pela cidade, tal como fizera Leônidas nas Termópilas. Ver Robert Parker, "Spartan Religion", In: Anton Powell (ed.). *Classical Sparta: Techniques Behind Her Success*, Norman/ London, University of Oklahoma Press, 1989, p. 153.

Leotíquidas foi declarado filho ilegítimo de Ágis, mas sem revelar o nome de seu pai[285], ao contrário de Plutarco, que atribui sua paternidade a Alcibíades. Já Xenofonte relata que a concorrência se deu entre Agesilau, filho de Arquidamo, e Leotíquidas, filho de Ágis, sendo este último o escolhido por sua linhagem e virtude[286]. Em momento algum, Xenofonte refere-se à suposta bastardia de Leotíquidas; o mesmo ocorre em sua obra *Helênicas*[287].

A obediência de Agesilau a Lisandro faz-se notar logo após sua nomeação, quando Lisandro o convence a empreender uma campanha militar contra a Pérsia. Plutarco registra ainda que Lisandro ofereceu um presente tão valioso quanto o trono espartano, mas sem dizer a natureza ou o valor dele[288]. O sentimento de onipotência de Lisandro o conduz a implementar mudanças no sistema citadino para viabilizar seus planos de conquistas pessoais[289].

Nesse relato, o que desperta a atenção do leitor é a falta de resistência de Agesilau aos intentos de Lisandro, mas Plutarco já antecipa essa postura subserviente do rei quando afirma no prefácio de sua biografia:

> Agesilau, educado para ter uma natureza submissa, foi conduzido ao poder sem ter aprendido a governar. Por isso, dentre os muitos dos reis espartanos, Agesilau foi o que mais escutou seus subordinados e o que mais esteve do lado deles (*Vida de Agesilau*, I, 3).

Dessa maneira, Agesilau deixa-se persuadir pelo discurso de Lisandro e parte para a luta contra os persas na Ásia[290]. No entanto, a passividade de Agesilau se rompe quando o rei percebe que Lisandro era mais respeitado e admirado em Esparta, então Agesilau trava batalhas contra a Ásia[291] para conquistar glória e riqueza que superassem as de Lisandro. E, vencendo todas elas, o rei espartano torna-se o homem mais ilustre de seu tempo[292]. A rivalidade entre eles resulta na aproximação de ambos com os persas, uma vez que o ouro e a prata recebidos do rei financiam suas expedições.

---

[285] Suetônio. *Lisandro*, I, 1-4.
[286] Xenofonte. *Agesilau*, I, 5.
[287] *Helênicas*, III, 3.
[288] *Idem*, XXIII, 1-2.
[289] *Idem*, XXIV, 3.
[290] *Vida de Agesilau*, VI, 2.
[291] As expedições de Agesilau contra a Ásia também são narradas em Xenofonte, em especial no quarto capítulo de suas *Helênicas*.
[292] *Idem*, X, 5.

A princípio, Agesilau adentra a Ásia com hábitos espartanos, o que inspira Plutarco a contrastar a simplicidade de suas vestes e de seus hábitos com a riqueza e o luxo das vestimentas dos persas.[293] As sucessivas vitórias de Agesilau na Ásia aumentaram sua fama e seu poder na Grécia, a ponto de despertar a oposição de Antálcidas, general espartano, que, vendo o quanto essas guerras fortaleciam a imagem de Agesilau, articulava para que um acordo de paz fosse firmado com os persas, o que não ocorreu[294].

Apesar dos esforços de Antálcidas, o rei espartano recebe mais fundos dos persas para suas expedições e se lança na conquista do Peloponeso, e os adversários que oferecem maiores resistências são os tebanos, que derrotam Agesilau em várias batalhas[295]. Quando ainda estava em Tebas, Agesilau teve a oportunidade de estabelecer a paz entre os gregos, proposta por Epaminondas depois de tantas batalhas infrutíferas dos espartanos. Plutarco assim descreve a situação:

> Quando vieram muitas derrotas espartanas na terra e no mar, sendo a mais fragorosa a ocorrida em Tégira, quando pela primeira vez os espartanos viram sua formação destruída pela armada tebana [...], Epaminondas demonstrou ser a guerra motivo de glória para os espartanos, mas seu preço era a desventura dos demais gregos (*Vida de Agesilau*, XXVII, 3-4).

O esforço de Epaminondas, no entanto, não trouxe a paz esperada. Plutarco relata que Agesilau encolerizou-se com a boa recepção dos gregos ao discurso do tebano e decidiu declarar guerra a Tebas[296]; e, assim, seguem-se as batalhas de Leuctras e de Mantinéia, que pulverizam as forças militares e econômicas de Esparta. O desfecho da recusa de Agesilau à proposta de paz sugerida primeiro por Antálcidas e sua captação de recursos junto aos persas constituíram-se nos últimos movimentos do rei espartano antes de sua derrocada final, relatada na passagem em epígrafe.

Não somente Esparta e Atenas viram seus hábitos e costumes destruídos pelas ações dos persas, Plutarco também descreve um quadro alarmante em Éfeso:

> Naquele tempo, os efésios encontravam-se em estado de miséria, correndo o perigo de serem barbarizados pelos hábitos persas por

[293] *Idem,* XIV, 1-3.
[294] *Vida de Agesilau*, XXIII, 2.
[295] *Idem*, XXVII, 3.
[296] *Idem,* XXVII, 5.

> causa das relações comerciais, da Lídia que a cercava e dos muitos generais do Rei que lá passavam o tempo (*Vida de Lisandro,* III, 2-3).

Assim, o contato com o bárbaro torna-se então o causador de grandes males para o solo grego. Os primeiros indícios da influência negativa dos bárbaros foram descritos por Plutarco já na biografia de Sólon, e aparece intensificada na de Alcibíades, com conseqüências desastrosas nas de Lisandro e Agesilau. Na vida deste último, Plutarco revela que os tebanos ainda não estavam corrompidos pelo ouro e a prata dos persas, pois Epaminondas discursa em nome dos gregos, sem preocupações com acordos escusos ou interesses pessoais. Nesse novo cenário que se configura, Epaminondas denota a permanência da tradição grega com sua educação (*paidéia*) e o estudo da filosofia (*philosophía*), elementos que o qualificam para rejeitar a corrupção persa e pensar no bem-estar de todos gregos. Conforme veremos no próximo capítulo, a queda de Esparta e de Atenas traz à cena dois novos povos para o contexto histórico grego: os tebanos e os macedônios, que denominamos de "novos gregos".

2. Os novos gregos

Com o título "Os novos gregos", apontamos para a formação de novos centros militares e econômicos, os quais projetam personagens que não são nem de origem espartana nem ateniense, mas são tratados como povos irmãos na história grega. Porém, percebemos que Plutarco atribui a hegemonia de Tebas e da Macedônia não ao crescimento dessas cidades, mas à decadência de Esparta e de Atenas.

As biografias de Alcibíades, pelo lado ateniense, e de Lisandro e Agesilau, pelo lado espartano, representam o fim de um período de glórias para ambas. Com Alcibíades, Atenas conhece o seu crepúsculo, cimentado por sua humilhante derrota na Guerra do Peloponeso, o que facilita a entrada dos macedônios em seu território. Lisandro e Agesilau conduzem Esparta para a destruição com suas disputas pelo poder, as quais se revertem em expedições militares, que exaurem os fundos da cidade, e colocam-na na dependência financeira dos persas e sob o jugo militar dos tebanos.

O curso dos acontecimentos, narrados por Plutarco nas biografias citadas, encaminha o leitor para a conclusão de que as histórias de Esparta e de Atenas, antes embrenhadas uma na outra, seguem rumos diferentes a partir do século IV a.C. Com menos de trinta anos após seu triunfo, Esparta vê-se, como Atenas, em contínua luta, agora contra os tebanos e aquela contra os macedônios. O enfraquecimento dessas cidades passa pelo aspecto da degeneração moral dos cidadãos; os três biografados em pauta simbolizam esse momento. O julgamento moral que Plutarco induz o leitor a fazer de seu biografado é inevitável, pois ele usa a história para mostrar o quanto a recusa pela disciplina filosófica guia os homens para acontecimentos funestos. A história é a prova disso, e suas biografias, um testemunho[297].

Novos gregos virtuosos e conhecedores dos preceitos filosóficos entram no palco plutarquiano: Epaminondas e Alexandre. A biografia do general tebano não foi

[297] A visão biológica é algo que integra o movimento histórico, como foi percebido por Hannah Arendt: "A preocupação com a grandeza, tão proeminente na poesia e na historiografia gregas, baseia-se na estreitíssima conexão entre os conceitos de natureza e de História. Seu denominador comum é a imortalidade. [...] A História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem

preservada. Sabemos que ela foi redigida por dois motivos principais: primeiro, porque ela é a n° 7 do Catálogo de Lâmprias[298] e, depois, porque Plutarco declara ter escrito uma biografia de Epaminondas na de Agesilau[299]. É nessa biografia do rei espartano que encontramos algumas informações sobre o general tebano. Plutarco assim o descreve em sua narrativa:

> parecia que para muitos era mais interessante estabelecer a paz entre eles. Então muitos gregos, vindos de todas as partes da Grécia, reuniram-se na Lacedemônia para propor suas condições. Ocasião em que aparece Epaminondas, homem conhecido por sua educação e por sua formação filosófica[300], mas sem mostrar ainda experiência em comandar exércitos. Este, vendo os outros gregos inclinados para o lado de Agesilau, acreditou que estava sendo verdadeiro, e sozinho proferiu seu discurso para os gregos, pensando não em Tebas, mas na Grécia como um todo. Então Epaminondas demonstrou ser a guerra motivo de glória para os espartanos, mas seu preço era a desventura dos demais gregos (*Vida de Agesilau*, XXVII, 3-4).

Terminado o discurso, Epaminondas encanta o público com a clareza e a pertinência de suas palavras; e Agesilau, desgostoso com o êxito do tebano, provoca-o em uma discussão até que ela se encerra com uma declaração de guerra do rei espartano[301]. O desejo de vingança de Agesilau levou-o ao embate com os tebanos em Leuctras, onde os espartanos foram arrasados[302]; segundo Plutarco, o conflito mais

---

permanecer na companhia das coisas que duram para sempre". Ver Hannah Arendt. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1972, p. 78.

[298] Segundo o Catálogo de Lâmprias, a *Vida de Epaminondas* é comparada à de Cipião Africano, ambas perdidas.

[299] *Vida de Agesilau*, XXVIII, Plutarco assim diz: "como escrevi em Epaminondas" (*hōs en tōi perì Epameivōndou gégraptai*).

[300] Cornélio Nepos também salienta a boa formação de Epaminondas:

> foi educado como nenhum tebano mais: de fato, foi ensinado a tocar cítara e a cantar ao som das cordas por Dionísio, que não foi de menor glória entre os músicos que Damon e Lampro, cujos nomes foram divulgados. Tocar flauta por Olimpiodoro, dançar por Califrone.
> Por outro lado, teve como professor de filosofia Lísis de Tarento, pitagórico. A este, entretanto, foi tão dedicado, que o adolescente antepôs na familiaridade o grave e austero velho a todos os seus iguais (*Vida de Epaminondas*, II, 1-4).

Tradução de Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão, *op. cit.*

[301] *Vida de Agesilau*, XXVIII, 1-2.

[302] *Idem*, XXVIII, 5.

rápido da história grega[303]. Plutarco relata que o exército de Epaminondas adentra a Lacônia com 70.000 homens, dentre eles um número significativo de famintos, pois iniciou sua expedição com 40.000 hoplitas. Igualmente acrescenta que esta foi a primeira invasão vista pela região em seiscentos anos de história da Lacedemônia[304].

Com suas tintas, Plutarco pinta um Epaminondas ávido por conquistar Esparta e derrotar seu famoso rei Agesilau e que, na ânsia do realizar seus intentos, arrasa e incendeia a cidade espartana[305]. Abrimos um parêntese para ressaltar a presença de um estado de loucura nos comandantes em Plutarco; no calor da guerra, seus biografados são transfigurados. Nesse caso, Epaminondas, elogiado por sua educação e pelo aprendizado da filosofia, mostra-se tão cruel e irracional quanto aquele desprovido de conhecimento; é como se a guerra desencadeasse no guerreiro um sentimento que o distancia de sua formação, de seu ser e, em último grau, de sua humanidade.

Passada a batalha, Epaminondas empenha-se na reconstrução da Messênia, o que incentivou o retorno de seus antigos habitantes ao local. Plutarco explica que os lacedemônios não impediram os planos do general tebano como retaliação a Agesilau pela perda do território mais fértil da Grécia[306]. A vivacidade e o oportunismo de Epaminondas é narrado no episódio em que o general tebano constata a ausência de Agesilau na cidade e parte para a sua tomada, sendo contido a duras penas pelo rei recém-retornado, em virtude de um chamado desesperado de seu povo[307].

No entanto, esse êxito de Agesilau representa o último suspiro de sua força militar, pois, decorridos alguns dias dessa resistência espartana ao tebanos, as tropas voltam a lutar em Mantinéia. Encerrado o embate, na análise plutarquiana, Esparta perde todo o seu comando na Grécia, suas cidades e sua hegemonia na terra e no mar[308]. A batalha de Mantinéia também resultou na morte de Epaminondas. Plutarco conta que o lacônio Antícrates eliminou o general tebano, segundo Dioscórides, com uma lança e, de acordo com o dito pelos lacedemônios, com uma espada[309].

---

[303] *Idem,* XIX, 1. Como já nos referimos anteriormente, Plutarco dialoga com vários autores em sua obra; aqui notamos seu intertexto com Cornélio Nepos, por meio daquele episódio entre Epaminondas e Meneclides.
[304] *Idem*, XXXI, 1-2.
[305] *Idem*, XXXII, 2-3.
[306] *Idem*, XXXIV, 1-2.
[307] *Idem*, XXXIV, 5.
[308] *Idem*, XXXV, 4.
[309] *Idem*, XXXV, 1. A versão plutarquiana da morte de Epaminondas, sustentada por seus dois testemunhos, difere da apresentada por Cornélio Nepos:

Ao lado do grande general tebano em Leuctras, estava Pelópidas, em cuja biografia Plutarco relata alguns fatos dos quais retiramos mais informações sobre Epaminondas. Desde a juventude, Pelópidas e Epaminondas eram muito amigos[310], mantinham hábitos simples e dedicavam-se aos exercícios militares com afinco. Plutarco reitera que a família de Epaminondas era pobre há várias gerações, o que temperou seu caráter para aprender a filosofia e optar pelo celibato[311]. Nosso autor afirma que Epaminondas e Pelópidas possuíam muitos talentos, contudo, diferiam em um aspecto: na natureza de seus hábitos; um praticava mais exercícios físicos, freqüentando o ginásio e caçando, enquanto o outro se dedicava ao estudo, aprendendo com seu mestre ou desenvolvendo seu raciocínio filosófico[312].

O vigésimo terceiro capítulo da biografia de Pelópidas destina-se à narração das manobras militares dos dois generais tebanos em Leuctras. Além de destacar a inteligência de Epaminondas na escolha das estratégias de combate, Plutarco ressalta a ação solidária de Pelópidas, que veio socorrê-lo quando os lacedemônios o cercavam. E a cobertura feita por Pelópidas ao exército de Epaminondas garante a vitória dos tebanos sobre os espartanos, bem como demonstra que os generais agiam

---

> Epaminondas, no fim da vida, foi general na Mantinéia. Tendo formado o exército em linha de batalha mais audaciosamente que devia, foi reconhecido pelos lacedemônios, que acreditavam a saúde da pátria depender unicamente de sua morte. Assim, todos se juntaram em um assalto e não se retiraram antes de, no meio de uma grande carnificina, com muitos mortos, terem visto o próprio Epaminondas, que lutava corajosamente, cair morto, ferido de longe por um dardo. Com esta queda, os tebanos foram um pouco contidos, mas não se retiraram da batalha até que derrotaram a resistência.
> Mas Epaminondas, como notasse ter recebido uma ferida mortal e percebido que morreria imediatamente se extraísse o ferro do dardo que permanecia em seu corpo, o reteu até que foi anunciada a vitória dos beócios. Este, depois que ouviu a notícia, disse: "Suficiente, vivi e, de fato, morro invicto". Então, tendo extraído o ferro, imediatamente morreu (*Vida de Epaminondas*, IX, 1-4).

Tradução de Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão, *op. cit.*

[310] Plutarco enfatiza que, na amizade entre Epaminondas e Pelópidas, a virtude (*aretē*) de seus biografados possibilitou a confiança e a lealdade entre eles, diferentemente do que ocorrera com outros líderes movidos pela ambição (*philotimía*), como Aristides e Temístocles, Címon e Péricles e Nícias e Alcibíades, que poderiam ter feito o mesmo que os tebanos, em vez de precipitarem-se em disputas internas, desgastando a cidade (*Vida de Pelópidas*, IV, 3-5). A amizade entre eles redunda no bem-estar citadino, pois juntos lutam pela defesa de seu território e, não por acaso, são aclamados em Assembléia como benfeitores e salvadores *(euergétas kaì sōtēras*) de Tebas.

[311] *Idem*, III, 2-4.

[312] *Idem*, IV, 1-2.

conjuntamente, mesmo que divergissem estrategicamente, pois o mais importante era o êxito da cidade, não o fracasso de Epaminondas para o engrandecimento de Pelópidas, como vimos nas biografias dos anteriores[313].

Sobre Pelópidas, Plutarco registra que o general descende de ilustre família aristocrática tebana e compara a origem rica de Pelópidas com a família pobre de Epaminondas[314]. Com esse artifício, Plutarco demonstra que a amizade entre Epaminondas e Pelópidas, sob outra perspectiva, simboliza a união entre os partidos popular e aristocrata, que resulta na harmonia interna de sua sociedade. Com isso, a cidade de Tebas sustenta sua autonomia e poder diante das demais, pois, segundo a narrativa plutarquiana, não fosse a participação conjunta deles na batalha de Leuctras, Tebas não teria alcançado o triunfo, mas, já antes dessa batalha, Pelópidas e Epaminondas mostraram suas virtudes guerreiras ao libertar Tebas da tirania lacedemônia[315].

A biografia de Pelópidas se resume a batalhas travadas contra os lacedemônios e os espartanos, complementando a força militar do exército de Epaminondas, obtendo importantes vitórias. Mas a fama de tantas façanhas militares atravessa as fronteiras do território grego e adentra ao dos persas. Plutarco narra que os tebanos descobrem que atenienses e lacedemônios estão em negociação com Artaxerxes e, em contrapartida, os tebanos enviam Pelópidas para ter com o Rei. Chegando lá, o rei persa ofereceu-lhe valiosos presentes em virtude de sua reconhecida glória. E Pelópidas estabelece com Artaxerxes um acordo nos seguintes termos:

> A garantia da autonomia grega, a colonização da Messênia, e que o rei reconhecesse, no povo tebano, um velho amigo (*Vida de Pelópidas*, XXX, 7).

Com a morte de Epaminondas, a cidade tebana perde sua referência moral, o que facilita seu contato com os persas. O ímpeto guerreiro de Pelópidas e a vontade de conquistar novas terras conduzem o general ao palácio de Artaxerxes para angariar fundos para suas expedições. A desmedida de sua ambição guerreira o leva para outras batalhas, até que encontra a morte em Cinoscéfalas na Tessália, lutando

---

[313] *Idem*, XXIII, 1-6.
[314] *Idem,* III, 1.
[315] Ver capítulos VI a XIV da biografia de Pelópidas.

contra Alexandre de Feras, que se aliara aos atenienses. Mas, apesar de ter sido morto, a batalha foi vencida por Pelópidas e seus soldados em 364 a.C., reafirmando assim a hegemonia tebana na Grécia[316].

A ida de Pelópidas à corte persa revela as proporções do poder do Grande Rei na Grécia[317]. Se antes atenienses e espartanos firmavam alianças militares e recebiam ouro e prata de suas mãos, agora, os tebanos, por força das circunstâncias, fecham acordos com Artaxerxes[318], caso contrário, cairiam nas batalhas contra espartanos e atenienses, cujos fundos de guerra advinham do Grande Rei. É o inimigo invisível atuando nas tendas e nos palácios, sem mover um soldado. Na biografia de Lisandro, Plutarco critica a conduta dos persas, que financiam a guerra entre espartanos e atenienses, vencendo o inimigo com o único mérito de possuir grandes quantidades de ouro[319]. Em suma, a Grécia destruía a própria Grécia.

Paralela à hegemonia tebana no continente e nas ilhas da Grécia, havia a questão da tirania em Siracusa. A nosso ver, trata-se de um argumento plutarquiano para inserir a história da Sicília na grega, principalmente para exibir a riqueza e o poder de mais essa região grega, e, para tal fim, Plutarco escreve as biografias de Díon e de Timoleão. Então siracusanos passam à categoria de "novos gregos" na história da Grécia, uma vez que, até suas biografias, somente atenienses, espartanos e tebanos desfilaram sobre as páginas plutarquianas.

Díon, siracusano de família aristocrata, conhece Platão e converte-se em ouvinte atento de sua doutrina filosófica[320]. A proximidade com Platão, as correspondências que trocavam após o retorno do filósofo a Atenas foram determinantes para a formação filosófica de Díon, pois, com ela, estava capacitado a conduzir a derrubada da tirania de Dionísio em Siracusa, ainda que fosse conselheiro, homem de

---

[316] Ver capítulos XXXI a XXXV da *Vida de Pelópidas*.

[317] Solano Rossi demonstra o alcance do poderio dos persas entre os anos 539 e 332 a.C., o qual domina Impérios grandiosos como o da Babilônia. Dessa forma, concluímos que os persas representavam o grande Império do mundo antigo e que muito do que se imagina sobre o Império grego não passa de idealizações de seus pensadores. Ver Luiz Alexandre Solano Rossi. "Sob as botas do Império Persa", *Dimensões*, vol. 17, 2005, pp. 105-116.

[318] Na biografia de Artaxerxes, Plutarco afirma que, após guerrear com os gregos, Tissafernes foi o primeiro a perceber que seria melhor corromper os cidadãos lacedemônios com seu ouro e sua prata do que lutar contra eles (*Vida de Artaxerxes*, 20, 3-4). Conforme Plutarco, o rei persa causou inúmeros dissabores aos gregos; somente uma ação sua foi favorável aos gregos, a condenação de Tissafernes à morte (*Idem*, XXXIII, 3).

[319] *Vida de Lisandro*, VI, 6.

[320] *Vida de Díon*, I, 2.

confiança do tirano. Em várias ocasiões, Díon tenta aproximar o tirano da filosofia platônica e o convence a convidar Platão para revisitar a Sicília[321]. No entanto, de acordo com o relato plutarquiano, o tirano começa a desconfiar das intenções de Díon e o condena ao exílio[322].

Na cidade de Atenas, Díon dirige-se à Academia e lá permanece por insistência de Platão[323]. Como se preparasse para o retorno a Siracusa e para a derrubada de Dionísio, Díon reúne uma frota e parte para a missão de libertar a Sicília. E, dessa maneira, Díon derruba uma tirania de quarenta e oito anos, instituindo a liberdade e a democracia entre os siracusanos[324]. Para realçar a magnitude de seu biografado, instruído pela filosofia platônica, Plutarco declara:

> A si mesmo deixava para trás, e pensava em perseguir as coisas do acaso, quando era admirado não apenas na Sicília, mas em Cartago e mais ainda em toda a Grécia; os companheiros olhavam para ele viver o dia agradavelmente, e não conheciam outro que se mostrasse um chefe com tanta coragem e a fortuna – ainda assim apresenta-se com vestimentas simples e comedimento à mesa, como se estivesse na Academia com Platão e não com estrangeiros e mercenários que preenchem cada dia de suas vidas com prazeres para encorajá-los diante das penas e dos perigos existentes (*Vida de Díon*, LII, 2-3).

Vemos, no ocorrido, como Plutarco, além de acentuar o valor da filosofia platônica no comportamento de Díon, demonstra que a Grécia produz homens virtuosos não somente em Esparta ou em Atenas; eles estão onde a filosofia alcança e, como se trata de uma prática comum aos gregos, eles podem aparecer em qualquer uma de suas cidades: Tebas, Siracusa e, como veremos a seguir, Corinto[325]. Em outra leitura, Plutarco mostra aos de seu tempo e aos pósteros que a Grécia não se resume a duas cidades ou a duas regiões.

---

[321] Ver capítulo XI da biografia de Díon.
[322] *Vida de Díon*, XIV, 1-7.
[323] *Idem*, XVII, 1.
[324] Ver capítulos XXII a XXVIII.
[325] Plutarco conta que, no tempo de Timoleão, muitos gregos eram memoráveis em suas ações: Timóteo, Agesilau, Pelópidas e o grande Epaminondas (*Vida de Timoleão*, XXXVI, 1).

Timoleão é o único biografado nascido em Corinto e, ainda assim, Plutarco não discorre muito sobre a história de sua cidade, relacionando-o mais à história da Sicília. A associação não é gratuita, conforme nos relata Tucídides:

> A Sicília foi colonizada desde a antiguidade e ocupada em sua totalidade pelos diversos povos enumerados a seguir. Os mais antigos que as tradições mencionam como habitantes de qualquer parte da ilha são os ciclopes e lestrigônios [...]. Os fenícios também tiveram colônias em volta de toda a Sicília. [...] Os primeiros helenos que navegaram para lá foram os calcídios da Eubéia; eles colonizaram Naxos [...]. No ano seguinte Siracusa foi fundada por Árquias, um dos heráclidas de Corinto (*História da Guerra do Peloponeso*, VI, 2-3)[326].

Os antigos laços que unem Siracusa a Corinto fundamentam assim a presença de Timoleão na Sicília. Plutarco faz uma sinopse dos fatos que anteciparam o envio de Timoleão à cidade. Conta que a expulsão do tirano Dionísio e o assassinato de Díon contribuíram para a instabilidade citadina, gerando disputas entre os partidos que esvaziaram a cidade. As demais partes da Sicília também foram devastadas pelas guerras e, passados dez anos da queda de Dionísio, o tirano retorna, destitui Niseu e retoma seu lugar[327]. Nesse ínterim, os cartagineses ocupam várias regiões da Sicília, fato decisivo para o pedido de socorro dos sicilianos aos coríntios. Os sicilianos apelaram em nome dos laços de sangue, da ancestralidade das relações, dos favores recebidos e, sobretudo, do sentimento contrário à tirania dos coríntios. E Plutarco comenta que havia em Corinto a tradição de guerrear não para o seu engrandecimento, mas para a conservação da liberdade da Grécia[328].

Então, ao chegar às costas da Sicília, Timoleão e seus soldados enfrentam as tropas de cartagineses e fenícios, duas vezes mais numerosas do que a dos coríntios[329]. Ao adentrar o solo siciliano, Timoleão parte em busca de alianças com as cidades locais e, quando obtém a garantia de seus exércitos, luta contra Dionísio e derruba sua tirania[330]. Plutarco narra que Timoleão tomou Siracusa e exilou Dionísio no

---

[326] Tradução de Mário da Gama Kury, *op. cit.*
[327] *Vida de Timoleão*, I, 1-5.
[328] *Idem*, II, 1-3.
[329] Ver capítulo IX da biografia de Timoleão.
[330] *Idem*, XIV, 1-4.

Peloponeso[331]. E, tal como ocorrera com Díon, sua fama correu a Sicília, a Itália e a Grécia, sendo aclamado como um grande general por suas vitórias na ilha, bem como pela presteza de suas ações e pela ligeireza de suas conquistas[332]. Novamente atentamos para a diacronia da narrativa plutarquiana. Parece-nos claro que ele dialoga com uma tradição romana que atribui morosidade ao exército grego, falta de objetividade nos conflitos, como vimos nas críticas, contidas em Cornélio Nepos, a Epaminondas, em especial neste trecho:

> Assim, tanto o ofício de Epaminondas como o de Agesilau resultou em muitos sofrimentos, enquanto o de Timoleão, se comparado, torna-se fácil e belo, e percebe-se que potencializado não pela sorte, mas pela virtude.

A nosso ver, o intertexto de Plutarco destina-se a Cornélio Nepos e a todos os seus partidários. Na biografia plutarquiana de Timoleão, o general coríntio contradiz a fama grega de lentidão nas batalhas, e ainda rebate a noção de sorte nas guerras, como a deixada em Salamina. Em outra leitura, Plutarco contrapõe-se à noção de Fortuna dos romanos, à qual estes atribuem as vitórias em suas batalhas.

Timoleão atua como um segundo fundador de Siracusa. Plutarco diz que o coríntio não repete o erro de Díon e destrói todos os monumentos, palácios e estátuas, enfim, todas as marcas da tirania, reconstruindo sobre suas ruínas uma cidade democrática[333]. A crítica de Plutarco está embasada no retorno de Dionísio depois de dez anos, facilitado pela permanência de toda a estrutura edificada por ele. A falta de cidadãos em Siracusa impele seus habitantes a solicitar o envio de coríntios para a cidade, reconhecendo-os como seus novos fundadores[334]. Timoleão permaneceu em Siracusa, segundo Plutarco, como o homem que realizou as maiores e mais belas ações de seu tempo, nas quais fez conhecer sua destreza e coragem diante dos bárbaros e dos tiranos e sua amabilidade e justiça com os gregos e seus aliados[335].

Do outro lado da pacificada Sicília de Timoleão está a movimentada Macedônia de Filipe e de Alexandre e a ofegante Atenas de Demóstenes. Antes da

---

[331] *Idem*, XVI, 1.
[332] *Idem*, XXI, 3-7.
[333333] *Idem*, XXII, 1-8.
[334] *Idem*, XXIII, 1.

biografia do orador ateniense, Alcibíades tinha sido o último ateniense retratado por Plutarco, pois, finda a Guerra do Peloponeso, a cidade caiu no esquecimento. Demóstenes surge então como uma nova voz dentro desse ostracismo histórico ateniense existente desde a biografia de Alcibíades. Demóstenes inicia sua carreira política durante a guerra da Fócida, discursando contra Filipe da Macedônia[336], sendo o maior opositor à dominação dos macedônios. Plutarco afirma que o embate com o rei macedônio era a causa maior de sua vida política:

> Tomando belamente a vida política, Demóstenes discursa, lutando vigorosamente, contra Filipe, e apresentando todas as justificativas para isso. Rapidamente obtém a fama de grande orador e passa a ser admirado pelos seus discursos, sustentados com franqueza, em toda a Grécia, e também desperta a atenção do Grande Rei. Para Filipe, de todos os oradores gregos, o discurso de Demóstenes era o mais impactante (*Vida de Demóstenes*, XII, 7).

Os ataques de Demóstenes contra Filipe, no entanto, não espelham a virtude esperada do orador. Plutarco narra que as palavras do orador evocavam os valores dos antepassados, mas Demóstenes estava longe de aplicá-las em sua vida privada. As exortações de Demóstenes traziam a inconsistência daqueles que discursam sem o cuidado com suas práticas; assim, o orador se deixa corromper pelo Grande Rei, pois, como Plutarco discorre a seguir:

> Demóstenes não oferecia nenhuma resistência para receber algo, se bem que jamais aceitou ouro de Filipe e da Macedônia; no entanto, mostrou-se acessível ao ouro oferecido por Susa e Ecbátana, e locupletou-se com ele (*Vida de Demóstenes*, XIV, 2).

Mais uma vez, o que notamos, no relato plutarquiano, é a interferência dos persas nos assuntos citadinos, que, por intermédio de seu ouro e de sua prata, seduzem os mais ambiciosos e alimentam a discórdia entre seus cidadãos, induzindo-os a ações infaustas para a cidade. A inconsistência do discurso de Demóstenes contrasta com a conduta firme de seu coetâneo Fócion, a quem Demóstenes não ultrapassa em

---

[335] *Idem*, XXXVII, 4-5. Plutarco retoma a questão das guerras entre gregos como um grande mal para a Grécia.
[336] *Vida de Demóstenes*, XII, 1-2.

honra e eloqüência[337]. Plutarco afirma que as virtudes de Fócion era superiores às de Demóstenes, mas que não foram abrilhantadas dada a sorte sombria e sem perspectivas da Grécia de seu tempo (*hai túchai tēs Helládos amauràn kaì alampē prós dóxan epoiēsan*)[338].

Fócion luta contra Filipe no Helesponto, vencendo algumas batalhas importantes em Mégara, Nicéia e outras cidades vizinhas, mas amargando com seus aliados grande derrota na guerra contra o rei macedônio em Queronéia. Aos atenienses, Filipe impôs pesadas multas e a obrigatoriedade de colaboração com trirremes e cavaleiros para seu exército, e, assim, diante de tantas imposições, a cidade ateniense cai em ruína total[339]. A ascensão de Alexandre ao trono macedônio trouxe mais intranqüilidade aos atenienses, uma vez que este recorre à política de eliminação de seus opositores. Então Fócion entra em negociação com o rei macedônio para que Demóstenes, Licurgo, Hipérides e Caridemo não fossem entregues aos seus desígnios, ocasião em que Alexandre tenta em vão suborná-lo. Fócion consegue dissuadir Alexandre de seus intentos e estabelece uma política amigável, porém, critica o rei macedônio[340]. Embora as atitudes de Fócion reflitam seu interesse pelo bem-estar citadino, a confusão instaurada em Atenas torna obtusos os pensamentos de seus cidadãos, que terminam por condená-lo à morte[341].

No entanto, a passagem mais interessante da biografia de Fócion é quando Alexandre solicita aos atenienses que enviem trirremes ao seu exército, mas alguns oradores discursam contra o envio delas (claro que se refere também a Demóstenes) e Fócion lhes redargúi: "ou o poder pelas armas ou amigos ser para os poderosos" (*ē toîs hóplois krateîn ē toîs kratoûsi phílous eînai*). Tal conselho, em *Preceitos Políticos*, é igualmente dado por Plutarco aos gregos, que devem aceitar a autoridade romana, já que não conseguem detê-la com seus exércitos[342]. O argumento de Fócion ou de Plutarco sustenta-se pela inelutável situação de inferioridade diante do outro, e, sendo assim, a concórdia é a melhor alternativa para sua sobrevivência. Dessa

---

[337] *Idem*, XIV, 3.
[338] *Vida de Fócion*, I, 5.
[339] Ver capítulos XII a XVI da biografia de Fócion. Na biografia de Demóstenes, XXVIII, 1, Plutarco diz que a Grécia foi destruída por Filipe da Macedônia.
[340] *Vida de Fócion*, XVII, 1-10.
[341] *Idem*, XXXVIII, 1-5. Ao encerrar este último capítulo da biografia de Fócion, Plutarco compara sua execução à de Sócrates: ambas representaram um grave erro e resultaram em infortúnios para a cidade.

maneira, pelo menos, ainda que de maneira limitada, os homens de valor permanecem vivos e atuantes em suas cidades, livres para cultuar seus deuses, freqüentar os ginásios, estudar filosofia, enfim, manter as práticas culturais de seu povo, seja sob a égide do Império macedônio ou do romano.

Alexandre descendia de Héracles por parte de pai, e da mãe, uma menina órfã de pai e de mãe, não se sabia a origem. Plutarco afirma que sua mãe cultuava as orgias de Dioniso e os rituais órficos[343] e que Filipe da Macedônia, ao receber um duvidoso oráculo, sacrifica para o deus Amon[344]. No entanto, Filipe da Macedônia cultiva hábitos gregos, como a prática da oratória e a disputa de competições em Olímpia. Alexandre, por sua vez, não simpatiza com a categoria dos atletas e demonstra aversão a alguns esportes gregos, como o pugilato e o pancreácio; porém, estimula os concursos trágicos, musicais e de rapsódia, além de concursos de caça e esgrima[345]. Com essas descrições dos hábitos de Alexandre e de seus pais, Plutarco faz ver que o Império romano não foi o primeiro a ser colonizado culturalmente; antes o foram os macedônios. E, assim, Plutarco inclui os macedônios na categoria dos não-bárbaros, como os romanos.

Para conter o comportamento irascível de Alexandre, segundo Plutarco, Filipe decide contratar Aristóteles para educar seu filho[346]. Em seu contato com o filósofo, Alexandre aprende ética, política e outros aspectos da filosofia aristotélica, como a medicina, que se torna a preferida do macedônio. A *Ilíada* era sua leitura favorita, estando sempre com as mãos nela, guardada embaixo de seu travesseiro (*eîche d'aeì metà toû encheiridíou keiménēn hypò tò proskephálaion*). Conhecia as obras de Eurípides, Sófocles, Ésquilo, os ditirambos de Telestes e Filóxeno, e manteve seu apreço pela filosofia[347]. Dessa maneira, Plutarco exibe ao seu leitor os conhecimentos de Alexandre da cultura grega, em especial da tradição filosófica[348].

---

[342] *Preceitos Políticos*, 805a-c.
[343] *Vida de Alexandre*, II, 1-9.
[344] *Idem*, III, 2-3.
[345] *Idem*, IV, 8-11.
[346] *Idem*, VII, 1.
[347] Ver capítulos VII e VIII da biografia de Alexandre.
[348] Plutarco retrata o rei macedônio como um indivíduo que se diferencia pelo estudo das letras e da filosofia gregas. Em seu retrato de Alexandre, Plutarco demonstra a singularidade de seu caráter, bem como suas habilidades guerreiras. A nosso ver, Plutarco dialoga com o seguinte pensamento expresso em Tito Lívio:

No décimo primeiro capítulo da biografia de Alexandre, Plutarco narra que o macedônio é coroado rei aos vinte anos de idade. No entanto, o que salta aos olhos em sua narrativa é o uso dos termos: bárbaros (*tà bárbara*), Grécia (*tēn Helláda*) e macedônios (*tōn Makedonōn*). Plutarco conta que Filipe vencera a Grécia, mas não a havia dominado, e que aconselha Alexandre a abandoná-la sem violência e a cooptar os bárbaros. Mas Alexandre pensava de outra forma; combate duramente os bárbaros, luta contra os tebanos, que se dizem salvadores da liberdade grega, e os vence, arrasando sua cidade, e Plutarco esclarece que a intenção de Alexandre com essa batalha era de assustar os gregos, mas a pedido de focídios e de plateus. Então percebemos que Alexandre trata os gregos com distinção, não como os bárbaros, o que nos revela que, embora Alexandre tenha uma longínqua ascendência grega e tenha recebido uma formação próxima à dos gregos, ele não se via como grego.

Plutarco alinhava circunstâncias em que Alexandre se concilia com atenienses, arrepende-se de haver devastado Tebas e é conclamado comandante máximo das tropas pelos gregos na luta contra os persas[349], conduzindo sua narrativa para historicizar a aliança entre atenienses e macedônios à época de Alexandre. Quando as tropas comandadas por Alexandre derrotam os persas, Plutarco afirma que o rei macedônio compartilha com os gregos as suas conquistas, gravando nos despojos enviados a Atenas que "Alexandre, o filho de Filipe, e os gregos, excetuando os lacedemônios, dos bárbaros, dos que habitam a Ásia, conquistaram tais despojos" (*Alēxandros ho Philíppou kaì hoi Héllēnes plēn Lakedaimoníōn apò tōn Barbárōn tōn tēn Asían katoikoúntōn*)[350]. O gesto de Alexandre alegra os atenienses, que, estimulados, lutam ao lado dele e juntos triunfam em inúmeras batalhas contra os bárbaros; vencem Sardes, cidade famosa por suas fortificações, subjugam a Fenícia e a Cilícia.

> na verdade não nego que Alexandre tenha sido um general extraordinário. Contudo, o que o torna mais ilustre é o fato de ter sido o único e ter morrido jovem, na fase de crescimento do seu país, sem ter experimentado os azares da sorte [...] Qualquer um desses homens possuía a mesma coragem e o mesmo talento de Alexandre (*História de Roma*, IX, 17)

Tradução de Paulo Matos Peixoto, In: *História de Roma*, São Paulo, Paumape, 1989. Igualmente, em *Sobre a fortuna de Alexandre*, I, 4, Plutarco afirma que o aprendizado da filosofia o havia preparado para as grande realizações de seu reinado. Ver "La Fortune ou la vertu d'Alexandre", In: Plutarque, *Oeuvres Morales*, tome V, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

[349] Ver capítulos XIII e XIV.

[350] *Vida de Alexandre*, XVI, 18-19.

Mas, ao vencer em Issos, o contumaz perigo persa, em forma de ouro e de mulheres, mantém-se à espreita do exército de Alexandre. Tudo principia quando os soldados macedônios entram em contato com riquezas e mulheres vindas de Damasco e passam a ter hábitos bárbaros e a cobiçar o ouro e a prata persas[351]. E, assim, os macedônios e seus aliados deflagram incontáveis batalhas na Ásia e no norte da África, a conquistar e a pilhar cidades. Decorridos muitos embates, os companheiros de Alexandre reivindicam o término destes. Plutarco escreve a favor do rei macedônio, registrando que sua intenção era de exercitar o corpo e de despertar as virtudes de seus companheiros[352]. Por meio dessa assertiva plutarquiana, percebemos que Alexandre se diferencia de seus compatriotas em virtude de sua origem Heráclida e de sua formação influenciada pela *paidéia* grega. A prova dessa porção grega de Alexandre está em suas medidas para a divulgação da cultura grega, como o ensino da língua grega[353].

A morte prematura de Alexandre encaminha o Império macedônio à fragmentação; sem o devido planejamento, seus generais disputam a partilha de seus territórios em guerras intestinas. O primeiro deles foi Êumenes de Cárdia, um dos diádocos de Alexandre, que Plutarco diz ter recebido uma educação com características da dos gregos e ter freqüentado o ginásio já na infância. Alexandre nomeia Êumenes escriba-chefe (*archigrammateús*) e entrega-lhe o comando das tropas enviadas à Índia[354]. Com a morte do rei, Êumenes recebe o título de sátrapa da Capadócia, da Paflagônia e da costa sul do Ponto Euxino até Trebizonda, após enfrentar à distância as disputas pelo poder entre os macedônios pelo fato de ser ele um estrangeiro, um grego[355].

Na disputa entre Êumenes e Antígono, este consegue capturá-lo e executá-lo diante de suas tropas[356]. Plutarco narra que Antígono[357] e Demétrio possuíam

---

[351] *Idem*, XIV, 1-3. Sobre a avidez com que se lançaram na busca de mais riquezas, Plutarco faz analogia entre eles e os cães (*hōsper kýnes spéudon*).
[352] *Idem*, XLI, 1-2.
[353] Ver capítulo XLVII.
[354] *Vida de Êumenes*, I, 1-6.
[355] *Idem,* III, 1-2. Do nono ao último capítulo da biografia de Êumenes, Plutarco descreve a constante luta entre o grego e Antígono pelo comando das regiões cedidas ao primeiro.
[356] *Idem*, XIX, 1-2.
[357] Como mostra Janice Gabbert, Antígono Gônatas atingiu o poder tardiamente; esteve sempre à sombra de Demétrio. Por esse motivo, Antígono II Gônatas chega ao poder em 283 a.C., ano da morte de Demétrio, quando contava com trinta e sete anos de idade; convém lembrar a baixa expectativa de vida no mundo antigo, por volta dos quarenta anos. Ver Janice Gabbert. *Antigonus II Gonatas: a Political Biography*. London/New York, Routledge, 1997, pp. 3-6.

o mesmo grau de ambição, que os incentiva a formular um plano de libertação da Grécia dominada por Cassandro e Ptolomeu[358]. Os comandantes iniciam sua empresa por Atenas, liberando a cidade e reinstituindo suas antigas leis, e seguem para os demais territórios gregos tanto da Ática quanto do Peloponeso[359]. Finda a tarefa de libertação da Grécia, Demétrio e Antígono partem para Chipre e para o Egito, onde são aclamados reis por ambos os povos[360]. No entanto, as glórias não foram suficientes para conter a ambição de Antígono, que disputa liderança com Demétrio, ao mesmo tempo em que luta contra os reis opositores ao seu poder[361].

O desfecho dessas disputas: a divisão do Império construído por Alexandre em várias províncias, que Plutarco associa a um imenso corpo despedaçado por cada rei, que retira dele um membro[362]. Enquanto foi rei da Macedônia, Demétrio combate seus rivais na própria Macedônia, conquista a Tessália, parte do Peloponeso, a região do Istmo de Corinto, Mégara, Atenas e a Beócia[363]. Enfrenta Pirro na disputa por Tebas, mas sua empresa não é bem-sucedida, o que concorre para a notoriedade de Pirro entre gregos e macedônios. O insucesso de Demétrio, no entanto, não contém seus planos de invasão da Ásia, despertando, com isso, a animosidade de Seleuco, Ptolomeu e Lisímaco, que muniram Pirro para eliminá-lo. Demétrio é capturado por Seleuco, que o coloca em confinamento até a morte[364].

Pirro de Épiro, rei destronado, pede refúgio aos macedônios e é acolhido por Demétrio; mas seus desentendimentos com o rei resultam em seu envio à corte de Ptolomeu como prisioneiro. Chegando lá, impressiona o rei Ptolomeu, que lhe trata com deferência e lhe oferece recursos para a retomada de seu reino, de Épiro. Plutarco discorre sobre as semelhanças entre os reis do Império macedônio e Alexandre, concluindo que somente Pirro concorria com ele em seus feitos militares e que os demais, apenas no luxo de suas vestimentas[365]. Dessa maneira, o rei Épiro move exércitos contra a Itália, a Sicília, Esparta, Argos e outras; enfim, Pirro sustenta a tradição alexandrina de guerras contínuas, nem sempre vitoriosas.

---

[358] *Vida de Demétrio*, VIII, 1-2.
[359] Ver capítulos VIII a XIV da biografia de Demétrio.
[360] Capítulos XV a XX.
[361] *Idem*, XXVIII, 1-3.
[362] *Idem,* XXX, 1-2.
[363] *Idem*, XXXIX, 1-2.
[364] Ver capítulos XL a LIII.
[365] *Vida de Pirro*, VIII, 1-3.

Um aspecto importante a ser destacado na biografia de Pirro é quando o rei de Épiro decide tomar a Itália e a Sicília ao lado de seus aliados gregos, então vemos surgir os primeiros choques militares entre gregos e romanos (*Rōmaîoi*) na história grega, segundo os relatos plutarquianos[366]. Também há referência a exércitos gauleses (*Galátai*) aliados de Antígono[367]. Em outras palavras, Plutarco alinhava sua narrativa para mostrar que o crescimento do Império macedônio esbarra nos domínios dos romanos e nos dos bárbaros, como os gauleses, que, à época de Plutarco, compõem o Império romano. Portanto, na tessitura da narrativa plutarquiana, visualizamos a sucessão de Impérios como algo natural dentro de um contexto de expansão e de dominação de um povo sobre o outro por meio da força militar.

Árato, como Demétrio, recebeu uma educação livre[368], sem a observância dos preceitos da *paidéia* grega, e freqüentou o ginásio em Argos. Igualmente participou de discussões filosóficas e estudou um pouco de retórica política[369]. Outra característica ressaltada por Plutarco na Grécia helenística é o distanciamento da formação grega tradicional, embasada pelos elementos de sua *paidéia*; dessa formação, a prática de exercícios físicos nos ginásios mostra-se duradoura.

A nosso ver, Plutarco demonstra que freqüentar os ginásios auxiliou na formação militar desses comandantes, uma vez que eram vigorosos e destemidos. Ao longo dos séculos, o povo grego experimenta glórias e derrotas, ganhando e perdendo territórios. O fundamental é que, por onde passam, os gregos deixam suas marcas, quer na literatura quer na filosofia ou no cuidado com o físico, pois são costumes e hábitos que se sobrepõem naturalmente ao demais e que permanecem na memória daqueles que os conheceram pela beleza e por sua utilidade, resistindo, por isso, ao desgaste natural do tempo.

E, por causa dessa afinidade, ainda que restrita ao campo físico e por extensão ao militar, Árato liberta sua cidade da tirania de Nícocles e alia-se aos gregos, participando da Liga Aquéia[370]. Os êxitos obtidos em sua aliança com os gregos são

---

[366] Capítulos XIII a XXV da biografia de Pirro.
[367] *Idem,* XXVI, 4.
[368] Em ambas as biografias, com pequenas variações de sintaxe, Plutarco emprega a mesma expressão: "crescendo livremente em Argos junto aos estrangeiros e amigos paternos (*trephómenos dè parà toîs en Àrgei xénois kaì phílois patrōiois eleutheríōs*); a nosso ver, circunstâncias que denotam a ausência da *paidéia* grega na educação desses biografados.
[369] *Vida de Árato*, III, 1-2. Plutarco afirma que Árato ganhou algumas coroas em competições do pentatlo.
[370] Ver capítulos IV a IX da biografia de Árato.

interpretados por Plutarco como uma demonstração de que os gregos, quando bem liderados, são capazes de ações coordenadas que os tornam invencíveis no campo de batalha. Plutarco exemplifica com o caso dos aqueus, povo dividido em tribos pacatas e singelas, que, ao lado de Árato, enfrentaram os potentes bárbaros e garantiram sua liberdade por longos anos[371].

Mas, no meio do caminho de Árato, havia Cleômenes de Esparta. A liderança de Árato na Liga Aquéia – formada por macedônios e gregos de variadas cidades – e suas estratégias vitoriosas propiciam o avanço de suas tropas na Grécia. Novas cidades adentram a Liga e fortalecem o poder militar de Árato; contudo, a cidade de Esparta mantém-se irredutível e arrosta macedônios e seus aliados gregos no campo de batalha[372]. Os pares Ágis e Cleômenes representam o último suspiro de Esparta no período helenístico. Os dois reis implementaram profundas mudanças no sistema social espartano, mas que não foram suficientes para devolver a grandeza e a glória de seu passado[373]. Para Plutarco, a Esparta de Ágis e de Cleômenes encontra-se carcomida pela corrupção em função do abandono das leis licúrgicas. As tentativas de Ágis e de Cleômenes principiam com momentos de sucesso, mas terminam em rivalidades entre éforos e reis, que resultam em mortes para ambos os lados[374].

Ainda que nesse contexto de animosidade, Cleômenes obtém recursos para empreender batalhas contra Árato. O rei espartano vence a Liga Aquéia em vários embates e passa a ser seu novo comandante. Plutarco afirma que os peloponésios pensaram ser mais prudente entregar o posto ao rei espartano do que vê-los enfraquecidos e vulneráveis em disputas que favoreciam apenas os bárbaros. E Plutarco registra o julgamento dos gregos aliados dessa maneira:

> Embora Cleômenes fosse (e afirmo isto) ilegal e tirano, era um Heracleida e tinha Esparta como pátria; e por esses motivos, parecia-lhes, movidos por sentimentos compatrícios, que Cleômenes seria

---

[371] *Vida de Árato*, IX, 5-7.
[372] *Idem,* XXXV, 1-7.
[373] Para entender melhor as medidas dos reis espartanos, há o livro de Shimron sobre a chamada "Segunda Revolução Espartana", promovida por Ágis e Cleômenes. Tal nomenclatura, corrente entre os especialistas da história de Esparta, considera que a "Primeira Revolução Espartana" foi realizada por Licurgo. Ver Benjamin Shimron. *Late Sparta: The Spartan Revolution 243-146B.C.* Buffalo, Arethusa, 1972. Ainda para a compreensão das reformas sociais implementadas por Ágis e Cleômenes, Ver Linda J. Piper. *Spartan Twilight.* New Rochelle, Aristide D. Caratzas, 1986, pp. 25-140.
[374] Para maiores detalhes sobre a visão plutarquiana das biografias espartanas, ver Maria A. O. Silva, *op. cit.*

> melhor comandante do que o primeiro dos macedônios (*Vida de Árato*, XXXVIII, 7).

Na biografia de Cleômenes, Plutarco esclarece que o rei espartano tinha a intenção de conter as guerras fomentadas por Árato e ainda de instituir a paz no Peloponeso[375]. Talvez essa postura de Cleômenes tenha convencido os aliados gregos, em sua grande maioria da região do Peloponeso, a escolher o rei espartano como líder. Sublinhamos a demonstração plutarquiana de que a origem e a consangüinidade entre os gregos são determinantes no momento de suas decisões políticas. Não obstante o julgamento dos aliados gregos de Árato, Plutarco afirma:

> Os romanos admiraram Filopêmen, e quando o proclamaram como 'o último dos gregos', também afirmaram que nenhum outro maior do que ele surgiu para os gregos. Eu diria que das ações sustentadas pelos gregos, Árato foi o último e o mais jovem no tempo, e que esteve em condições de igualdade com os melhores dos gregos em coragem e sorte, como novamente mostraram os acontecimentos (*Vida de Árato*, XXIV, 2).

No parecer de Plutarco, Árato estava mais apto ao comando da Liga Aquéia do que Cleômenes, pois seus intentos eram de unir a Grécia contra os bárbaros, enquanto o rei espartano objetivava sua glória pessoal e a obtenção de recursos com a pilhagem dos vencidos. Ao considerar Árato o último dos protetores dos gregos, Plutarco opõe-se ao afirmado pelos romanos, assim registrado na biografia de Filopêmen:

> Eles (Ecdelo e Demófanes) tinham na conta de seus trabalhos a educação dada a Filopêmen, na qual o conduziram para o estudo da filosofia, o que foi de grande utilidade para a Grécia. E esta

---

[375] *Vida de Cleômenes*, III, 3. A interpretação de Plutarco difere da de Políbio:

> as ambições pessoais de Cleomenes e seus planos de longo alcance, apesar de no momento ele visar somente à supremacia do Peloponeso, uma vez atingido esse objetivo cresceriam até transformar-se em na pretensão de exercer a hegemonia sobre toda a Hélade; e isso seria impossível sem ele primeiro pôr termo ao domínio da Macedônia. (*História,* II, 49)

Tradução de Mário da Gama Kury, In: Políbio, *História*, Brasília, UnB, 1985.
Em Políbio, ao contrário de Plutarco, o rei espartana pretendia empreender inúmeras batalhas em solo grego.

> tardiamente, na velhice, fez nascer um homem no qual os gregos enxergavam as mesmas virtudes dos antigos comandantes, e assim nutriram por ele afeição e com isso aumentavam o poder e a fama de Filopêmen na Grécia. Um romano, para louvar Filopêmen, afirmou que ele era o último dos gregos, e que ninguém mais virtuoso do que ele havia nascido em toda a Grécia (*Vida de Filopêmen*, I, 4-7).

No oitavo capítulo da biografia de Filopêmen, Plutarco torna claro o porquê de sua preferência por Árato, argumentando que este uniu cidades empobrecidas e esquecidas da Grécia como se fosse um rio potente em sua correnteza devido ao número de seus afluentes. No mesmo trecho, Plutarco emprega outro símile, afirmando que as cidades gregas à época de Árato eram débeis e facilmente destrutíveis, pois formavam uma poeira de cidades, mas, sob o comando de Árato, a Grécia tornou-se um bloco sólido, apto, assim, para combater o inimigo. E, em uma comparação direta entre Filopêmen e Árato, Plutarco traça os perfis de seus biografados; Árato, voltado para o discurso e para a argumentação, menos dedicado aos assuntos da guerra, aceitava a interferência dos macedônios em suas ações, ao passo que Filopêmen era um guerreiro destemido que incitou nos gregos a coragem e o gosto de vencer as batalhas.

Segundo o relato plutarquiano, as expressivas vitórias de Filopêmen[376] deram origem à inveja de Tito Flaminino, que, tencionando a admiração dos aqueus, decreta a liberdade da Grécia, livrando-a da dominação de Filipe e dos macedônios[377]. Plutarco narra que os romanos já haviam vencido Antíoco e seu exército quando decidiram participar mais ativamente dos assuntos gregos. Então Filopêmen foi o primeiro grande comandante com que os romanos foram obrigados a negociar, pois Filopêmen requeria um tratamento mais diplomático, dado o seu caráter contestador[378]. No entanto, a biografia de Filopêmen simboliza a fronteira entre o antigo mundo grego e o novo mundo romano. Dessa maneira, a obediência relutante de Filopêmen espelha a perda da liberdade política grega para os romanos.

---

[376] Plutarco relata as reformas nos armamentos e nas estratégias militares instituídas por Filopêmen. Sobre a natureza dessas reformas, ver J. K. Anderson. "Philopoemen's Reform of the Achaen Army", *Classical Philology*, vol. 62, n° 2, 1967, pp. 104-106.
[377] *Idem*, XV, 1-2.
[378] *Idem,* XVII, 1-4. Porém, ainda neste capítulo, a imagem de resistência de Filopêmen pintada por Plutarco contrasta com sua concessão ao pedido dos romanos de punir os lacedemônios.

Por meio da exposição dessas biografias, notamos que a Grécia se origina de um núcleo, o dos Heráclidas, do qual saem dois heróis fundadores: Héracles e Teseu. O primeiro civiliza a região do Peloponeso, enquanto o segundo, a Ática, e representam um período de formação do território grego em que grandes injustiças e figuras ameaçadoras perturbam a ordem e a segurança dos povos. Período de grande violência e desmandos amainado pela força da palavra, da instituição de leis reguladoras da ordem social, configurando-se em um novo mundo, o da *pólis*[379]. Então legisladores como Licurgo e Sólon implementam mudanças em suas cidades, que suplantam suas características arcaicas e as preparam para a época clássica. Momento no qual Esparta mantém seu modelo de educação estatal, enquanto Atenas exerce suas atividades comerciais, desenvolve seu potencial artístico, criando, por fim, condições para que se tornassem grandes potências.

Mas o contato com estrangeiros, povos negociantes e detentores de grandes quantidades de ouro e prata – leia-se, os persas – revela o pouco vigor desse crescimento grego, pois logo foi contaminado pela ambição e pela corrupção. Do lado ateniense, Alcibíades representa o grau máximo de ambição, bem como a capacidade dos persas em destruir a Grécia somente com sua riqueza. Do lado espartano, temos Lisandro e Agesilau como artífices de uma fase de decadência moral por intermédio do descumprimento das leis licúrgicas. Até mesmo sua maior e mais opulenta colônia, Siracusa, encontra-se em confusão social por causa de suas guerras contra a tirania, que se intensificaram no período helenístico com Dionísio. Enfim, a Grécia do período clássico, ao mesmo tempo em que demonstra grandiosidade, também esboça seus primeiros sinais de declínio.

O desgaste das duas maiores cidades gregas e de seus aliados suaviza os caminhos de macedônios e de tebanos. A princípio, os interesses desses povos eram diferenciados. Os macedônios concentraram-se na região Ática e os tebanos na peloponésia. Vemos, assim, as oposições entre Macedônia e Atenas, e entre Esparta e Tebas[380]. Não muito tempo depois, com Alexandre, a Macedônia domina Tebas e impõe

---

[379] Vernant descreve a instituição das leis na sociedade grega como um momento de "organização do cosmos humano". Ver Jean-Pierre Vernant. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro, Bertrand, 1992, pp. 52-57.

[380] A situação de Esparta logo após a derrota para Epaminondas é assim descrita por Claude Mossé: "Assim que Epaminondas, depois de Leuctras, começou a limpar a aliança espartana do Peloponeso, favoreceu especialmente a reconstituição da Confederação Arcádia. Esta agrupava as cidades da Arcádia

seu poder na Grécia, partindo para a conquista de territórios desconhecidos dos gregos. No entanto, a Macedônia não é tratada por Plutarco como uma cidade grega, mas helenizada. Um parentesco distante de Alexandre com Héracles e sua formação filosófica o aproximam do mundo grego. Dessa maneira, Alexandre, esse homem meio bárbaro e meio grego[381], segue seu ímpeto de conquista, dominando bárbaros, mostrando e ensinando a eles alguns aspectos da cultura grega, se bem que Alexandre absorvesse hábitos e costumes bárbaros.

A morte prematura do rei macedônio gerou árduas disputas entre os diádocos, que esfacelaram o grande Império de Alexandre[382]. Algumas tentativas de ressurgimento do mundo grego foram empreendidas por Cleômenes e Árato, por exemplo, mas não passaram de situações transitórias, sem sustentação.

Os incontáveis embates entre os gregos, irmãos de sangue e pertencentes à mesma raça – parafraseando os símiles de Plutarco –, destruíram as defesas de seu organismo, facilitando a entrada de corpos estranhos e causando assim a falência múltipla de seus órgãos. É exatamente nesse quadro de debilidade que surgem os romanos, fortes e vigorosos, a destruir e a dominar a combalida Grécia. Se Políbio procura responder a razão por que "quase todo mundo habitado, conquistado em menos de cinqüenta e três anos, caiu sob um único, o dos romanos"[383], Plutarco busca explicar por que a Grécia caiu em mãos romanas[384].

à volta de uma capital, Megalópolis, que foi então originada por um sinecismo, a fim de acabar com a antiga rivalidade que opunha Tégea a Mantinéia. A fundação desta capital não impediu a Confederação Arcádia de ser o teatro de conflitos incessantes, partidários de Esparta e de Tebas confrontando-se no seio da Confederação e das cidades". Ver Claude Mossé. *As instituições gregas.* Lisboa, Edições 70, 1985, p. 142.

[381] François Chamoux afirma que a dinastia macedônica foi aceita como grega, somente após muitos séculos, quando os gregos tiveram de escolher entre os macedônios e os bárbaros, optando pelos primeiros. Ver François Chamoux. *La Civilisation Hellénistique*. Paris, Arthaud, 1985, p. 16.

[382] Segundo a tradição literária grega, Alexandre teria a intenção de unificar seu Império, desenvolvendo nele o conceito grego de igualdade (*isótēs*) entre os seus membros. Para Alexander Fuks, Ágis e Cleômenes também guiavam suas políticas segundo este conceito, mas, no plano citadino, não nas mesmas proporções almejadas por Alexandre. Ver Alexander Fucks. "Agis, Cleomenes, and Equality", *Classical Philology*, vol. 57, n° 3, 1962, pp. 161-166.

[383] *Histórias*, I, 5. Tradução de Mário da Gama Kury, *op. cit.*

[384] Arnold Toynbee parece ter seguido os passos de Plutarco ao sistematizar os seguintes pensamentos: "Os gregos que haviam derrotado os persas em 480-479 a.C. poderiam ter aprendido a importância da unidade política, não apenas com seu próprio sucesso naqueles dois anos maravilhosos, mas também a partir do êxito anterior de seus oponentes vencidos. Os persas se haviam tornado poderosos por terem conseguido unir sob seu domínio um território que se estendia do Penjab às encostas setentrionais do monte Olimpo, e do flanco sul do maciço do Cáucaso até o sopé da primeira catarata do rio Nilo. Os persas também tinham dado aos gregos uma lição eficaz na arte de transcender o particularismo local e assim pôr fim à anarquia internacional que fora o castigo da soberania irrestrita das cidades-Estado [...],

no entanto, nesse ponto decisivo do capítulo helênico da história grega, os helenos ignoraram a lição persa, tão pertinente a suas necessidades políticas; e o restante da história das relações interestatais entre as cidades-Estado do Mundo Helênico é uma crônica melancólica de fracassos sucessivos". Ver Arnold Toynbee. *A herança dos gregos.* Rio de Janeiro, Zahar, 1984, pp. 76-77.

TERCEIRA PARTE

O MUNDO GREGO NO IMPÉRIO

Capítulo Primeiro: Plutarco e a Grécia em Roma

1. Império romano: helenização ou romanização?

Dentre as diversas teorias sobre a natureza da dominação romana na região mediterrânea, a primeira que encontramos é a teoria da dominação militar, províncias submetidas ao Império do terror; em seguida, temos a dominação jurídica do Império[385], que controla as práticas sociais das províncias e concede títulos de cidadania por intermédio de bem-sucedidos decretos e leis normatizantes. O ponto de contato entre correntes tão distintas está em sua visão sobre o processo de romanização das províncias, pois compartilham da concepção de dominação total; seja por assimilação ou por imposição, a cultura romana sobrepõe-se às demais, promovendo a uniformização das práticas e dos costumes dos provinciais.

Estudos recentes apontam que, embora Roma tenha dominado toda a região circundante ao mar Mediterrâneo, os povos submetidos ao seu poder político e militar cultivaram práticas autóctones. Povos estes que, apesar de subjugados, cultuam a religião de seus antepassados e zelam pela preservação de seus monumentos e construções, o que enfraquece as hipóteses da dominação total, sem espaço para qualquer tipo de resistência. Em parte, essa mudança na abordagem das fontes corresponde ao movimento historiográfico do século passado, que migrou da chamada história política para a história social; destacamos a influência decisiva de Marx e de Weber nessa escrita histórica. E será do primeiro a maior contribuição para o estudo das práticas culturais de um povo; como Hunt esclarece, os marxistas surpreendem ao analisar a relação entre história e linguagem na constituição de uma sociedade.

Um novo fôlego historiográfico aparece com a história das mentalidades, cujo caldeirão abriga novos objetos e novas abordagens com seus novos métodos e teorias de análise. No entanto, conforme Hunt nos chama a atenção, a proposta dessa história cultural peca por seu conteúdo um tanto niilista ao condicionar as demais práticas sociais à dominação cultural[386]. Como Bhabha nos esclarece, a construção da

---

[385] Ver Francesco Romano. "Il *Conventus* come formadi partecipazione alle attività giudizziarie nella città del mondo provinciale romano", In: Francesco Amarelli (ed.). *Politica e partecipazione nelle città dell'impero romano*. Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005, pp. 1-12.

[386] Ver Lynn Hunt. "Apresentação", In: *A Nova História Cultural*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, pp. 1-29.

identidade é submetida a um processo de alteridade. E, refletindo sobre o processo colonialista europeu, o autor pondera: "não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial"[387]. Portanto, a questão da identificação não é a afirmação de uma identidade pré-concebida; trata-se da produção de uma imagem identitária em concomitância com a transformação também do sujeito quando internaliza seu construto. Assim, percebemos que o controle cultural hegemônico do Império não é total; ao contrário de como nos acostumamos a ler em livros e artigos anteriores à década de noventa, notamos que a cultura[388] dita dominante trava constantes embates com culturas residuais e emergentes. Dessa maneira, os intentos de dominação de um povo nem sempre são vitoriosos, tal como canta Horácio: *Graecia capta ferum victorem cepit artis intulit agresti Latio* (*Epístolas,* II, 1, 156).

Susan Alcock tem razão em afirmar que nosso conceito de Grécia antiga é muito abrangente, uma criação literária moderna, pois ela sempre foi um grupo de cidades-estado independentes, agregadas em pequenas ligas. No entanto, discordamos de sua afirmação de que o triunfo de Roma leva à criação da Grécia[389]; chamamos a atenção para a narrativa de Heródoto, que configura um relato etnográfico, no qual o historiador estabelece paralelos entre os vários povos da Antigüidade, como os gregos, os persas e os egípcios, por exemplo. Conforme Pierre Vidal-Naquet esclarece: "no centro de sua obra, há, com certeza, um confronto que chamamos de guerras medas, mas Heródoto insere a sua narrativa numa espécie de "ópera fabulosa" (Rimbaud), onde desfilam todos os mundos que ele conhecia, da Índia aos Pirineus, do Danúbio às fontes do Nilo"[390].

Não se trata, nem como aponta Hodkinson, de um processo de exclusão dos espartanos do mundo grego mediante a aproximação deles com os bárbaros, como teria feito Heródoto[391], mas, ao contrário, como afirma Hall, Heródoto buscou

---

[387] Homi K. Bhabha. *O local da cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 76.
[388] Adotamos o conceito de Clifford Geertz, antropólogo conhecido por seu estudo etnográfico sobre a cultura javanesa, no qual atribui ao sistema de significação, ou seja, ao conjunto de relações arbitrárias entre grupos variáveis a importância do símbolo na compreensão do conceito de cultura. Tal sistema é composto pela interação entre os indivíduos e destes com a comunidade, o que a condiciona ao contexto histórico da organização social. Ver Clifford Geertz. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes, 1997.
[389] Ver *op. cit*., p. 129.
[390] Pierre Vidal-Naquet. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 86.
[391] S. Hodkinson. *Property and Wealth in Classical Sparta.* London, Durckworth/ The Classical Press of Wale, 2000, pp. 19-20.

elementos de coesão para os povos gregos, numa tentativa de incluí-los, com diferenciações, em uma Grécia temente por sua liberdade e que necessitava de todos os seus povos para defendê-la do permanente perigo persa. No entender de Hall, para Heródoto, os pontos de contato dos diferentes povos que compunham a Grécia estariam na língua, nos costumes e nas práticas religiosas[392].

Um exemplo esclarecedor da holística interpretação herodotiana da Grécia está no episódio em que Creso levanta informações sobre os povos da Grécia; o fato de o rei descobrir que as cidades de Atenas e Esparta eram as mais poderosas revela a intenção herodotiana de conferir unidade à diferença. Embora atenienses e espartanos tivessem práticas sociais diferenciadas, eles formavam partes que compunham um todo chamado Grécia, ou seja, a Grécia. Desse modo, Heródoto narra o evento:

> Ouvindo esses versos Croisos alegrou-se com eles mais que em qualquer outra ocasião, pois pensou que um mulo nunca poderia ser o rei dos medos em vez de um homem, e portanto que ele e seus descendentes jamais perderiam seu Império. Em seguida ele tratou diligentemente de descobrir quais eram os helenos mais poderosos, ou seja, aqueles de quem deveria tornar-se amigo. Croisos descobriu, após investigar, que os povos principais eram os lacedemônios entre os de raça dória, e os atenienses entre os de raça iônia. Essas raças – os iônios e os dórios – eram as mais importantes em épocas remotas, e os primeiros eram um povo pelasgo, enquanto os outros eram um povo helênico. Os primeiros nunca deixaram o seu território originário, mas os outros se deslocavam com freqüência e para longe. Com efeito, no tempo de Deucalíon eles habitavam a Ftiotis; depois, no tempo de Doros filho de Helen habitavam a chamada Histiaiótis, no sopé dos montes Ossa e Olimpos; expulsos pelos cadmeus de seu território eles se instalaram no Pindos, na parte chamada Macêdnon; de lá emigraram novamente para a Driôpis, e finalmente foram da Driôpis para o Peloponeso, onde receberam o nome de dórios (*História*, I, 56)[393].

Vemos em Heródoto a clara separação entre os dois povos. Como ele nos relata, Creso, após perscrutar sobre as raças mais importantes da Grécia, concluiu serem

---

[392] Jonathan M. Hall. *Ethnic Identity in Greek Antiquity.* Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 35.
[393] Heródoto. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, UnB, 1988.

os lacedemônios, dentre os dórios, e os atenienses, dentre os jônios. O historiador acrescenta que os jônios pertenciam ao povo pelasgo, enquanto os dórios, ao povo helênico, sendo os primeiros autóctones e os outros nômades[394]. Nessa passagem percebemos que a fonte concilia origens étnicas distintas para a edificação de uma identidade grega; assim, para Heródoto, a diversidade não constituía um obstáculo para a unidade de um povo. Portanto, ao separar as origens dos povos, Heródoto descreve os desdobramentos de movimentos migratórios dos vários povos que convergiram para a formação da Grécia.

Sobre a contribuição desses movimentos colonizadores na construção de uma identidade grega, acentuando a demarcação das identidades para delimitar o alcance político das duas maiores cidades da Grécia, Nippel aponta para a necessidade da construção de uma identidade grega surgida a partir do contato com outros povos do Mediterrâneo e do Mar Negro. Na diferenciação entre gregos e bárbaros, os gregos edificaram a noção de comunidade grega pautada na relação de oposição cultural entre eles[395]. Sob outra perspectiva, Hartog demonstra como a definição da identidade grega está embasada na concepção de *pólis*, portanto, de um povo que exerce, por intermédio de leis reguladoras, práticas políticas desconhecidas dos demais[396].

A inclusão dos espartanos na Grécia, assim como a sua diferenciação do corpo dos gregos, nota-se na seguinte passagem:

> Há outro costume que nenhum dos povos helenos observa de maneira idêntica aos egípcios, à exceção dos lacedemônios: os jovens, quando encontram pessoas mais idosas, desviam-se e lhes dão precedência nos caminhos, e se levantam dos lugares onde estão sentados quando elas se aproximam. Mas eles adotam outro costume desconhecido em qualquer parte da Hélade: os transeuntes não se dirigem uns aos outros, e cumprimentam-se baixando a mão até o joelho (*História*, II, 80)[397].

Salientamos que, nesse trecho, ao nomear os espartanos, Heródoto novamente os diferencia, sem excluí-los dos demais gregos. Apesar de Heródoto ter atribuído aos espartanos práticas similares às dos egípcios, no início de seu capítulo, a

---

[394] I, 57.
[395] W. Nippel. "La costruzzione dell'"altro". In: Salvatore Ettis (org.), *op. cit.*, pp. 165-166.
[396] François Hartog. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga.* Belo Horizonte, UFMG, 2004, p. 186-189.
[397] Tradução de Mário da Gama Kury, *op. cit.*

fonte enfatiza que se trata de uma exceção no mundo heleno. Para diferenciar os egípcios dos espartanos e, portanto, dos gregos, Heródoto remete a outra prática egípcia desconhecida na Grécia, como a saudação feita com as mãos no joelho. Portanto, a noção de Grécia não nasceu após a conquista romana[398]; já havia entres os escritores gregos a necessidade de estabelecer traços característicos e distintivos da cultura grega.

Como sublinha Toynbee, em diferentes épocas, diversos povos do Ocidente construíram imagens positivas de si em detrimento dos outros. Embebidos de um sentimento de superioridade diante dos demais, tais representações destacam, em especial, a singularidade e a correção de suas práticas. A recorrência desses pensamentos na história é atribuída pelo autor ao egoísmo característico aos seres humanos, que dá lugar à criação de uma ilusão ocidental na qual se elege arbitrariamente um modelo de civilização. O autor vê no mundo greco-romano a raiz desse pensamento, pois tanto gregos como romanos nutriram a ilusão de serem únicos e perfeitos em suas ações. A despeito das peculiaridades desses povos, em sua visão, gregos e romanos alcançaram um convívio pacífico durante os dois primeiros séculos de nossa era.

Contudo, se pensarmos na noção de superioridade cultural predominante em gregos e romanos, é pertinente indagar como se fez possível que esses povos coexistissem harmoniosamente. A resposta para essa questão, apesar de não ser direta, é percebida no momento em que Toynbee atribui a convivência pacífica entre gregos e romanos a um movimento de acomodação dos gregos frente ao poderio militar de Roma e de seus aliados e, ainda, à política romana de manutenção da autonomia política e das práticas culturais gregas. O autor ressalta que mesmo aqueles que não partilhavam de uma origem grega, mas que habitavam regiões helenizadas, apresentavam práticas culturais semelhantes às dos gregos. E principalmente, para Toynbee, o outro fator importante para a comunhão entre eles está na assimilação romana da cultura helênica, o que tem como conseqüência a formação de uma nova civilização, a greco-romana[399], como se a dominação romana fosse fruto do poder das armas enquanto a dos gregos ocorria no plano das idéias.

A visão de um mundo romano helenizado representa um processo de ruptura com a historiografia do século XIX, que encerra a história da Grécia antiga no final do período clássico e o fim da *pólis* ou com a dominação de Alexandre, que inicia

[398] Lembramos ainda a Arqueologia de Tucídides, na qual o autor discorre sobre as origens da Grécia.
[399] Arnold J. Toynbee. *Le monde et l'occident*. Éditions Gonthier, Lausanne/Genève, 1964, pp. 81-89.

um novo Império, o macedônio. Vemos, por exemplo, Grote discorrer sobre a história grega desde sua formação até a ascensão de Alexandre ao trono da Macedônia em dezenove volumes, concluindo que a expansão do Império macedônio catalisou o processo de esfacelamento da Grécia[400]. Para a época, sua obra já constituía um avanço historiográfico, pois, em geral, a história grega findava com a decadência espartana, ocorrida na derrota para os tebanos em Leuctras alguns anos depois de vencer a Guerra do Peloponeso, como é o caso da obra de Curtius[401].

O salto interpretativo na história grega do século XIX é realizado por Droysen, que cunha o termo "helenização", para explicar que um novo mundo havia se formado com o ascenso da Macedônia. Essa nova ordem nasce com o fim do antigo embate entre gregos e persas, desfeito com a unificação de Alexandre. O autor vê no advento da expansão macedônica o fio condutor para a passagem de hábitos e costumes gregos em territórios não apenas europeus, mas asiáticos e africanos[402]. No entanto, a unificação do Império apoiada na helenização promovida por Alexandre excede as práticas e costumes dessa nova civilização; conforme Droysen, ela atinge também a organização política e, especialmente, o funcionamento do comércio, o que é atestado pela universalização da "dracma de Alexandre", moeda corrente em todo o Império macedônio[403].

As conquistas de Alexandre foram cruciais para que a cultura helênica se tornasse uma cultura universal, segundo Croiset. Em tom efusivo, o autor afirma que a revolução política de Alexandre resume-se a uma palavra: helenização, que não se deteve apenas ao espaço geográfico grego, atingindo, ainda, o mundo oriental. Percebemos a influência direta das idéias de Droysen nas conclusões do autor; como aquele, Croiset desenha uma Grécia combalida em seu território, porém, que se mantém viva em suas práticas e costumes na parte oriental do Império macedônio[404]. Sob outra

---

[400] Ver G. Grote. *Histoire de la Grèce: depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin de la génération contemporaine d'Alexandre le Grand*. XIX tomes, Paris, A. Lacroix/Verboeckhoven, 1867.
[401] Ver Ernest Curtius. *Histoire Grecque*. V tomes, Paris, Ernest Leroux, 1880.
[402] Ver J. G. Droysen. *Histoire de l'Hellénisme*. Tome I, Paris, Ernest Leroux, 1883, pp. 3-4. As traduções francesas desses autores de língua alemã citados foram realizadas por Auguste Bouché-Leclercq (1842-1923), renomado historiador da Antigüidade, dentre suas várias obras, as mais destacadas são *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 tomes, Paris, Leroux, 1879-1882 e *Leçons D'Histoire Grecque*, Paris, Leroux, 1900. Neste último, Bouché-Leclercq concorda com as assertivas de Droysen ao afirmar que a história da Macedônia, em particular a dos Impérios macedônios, formados após a morte de Alexandre, representa a continuidade da história grega fora da Grécia. Ver Auguste Bouché-Leclercq (1900), *op. cit.*, p. 266.
[403] Droysen, *op. cit.*, p.155.
[404] A. Croiset. "La transformation morale del'hellénisme d'Alexandre a Auguste", In: *L'Hellénisation du Monde Antique. Leçons faites à L'École de Hautes Études Sociales*. Paris, Félix Alcan, 1914, pp. 263-

perspectiva, Cohen afirma que a unidade grega, sustentada por Alexandre, assegura condições aos macedônios para conquistar novos territórios e neles empreender seus planos de civilização do mundo bárbaro, viabilizando o intento de Alexandre de construir um Império universal[405].

O Império universal de Alexandre, no entender de Mauriac, apóia-se no conceito grego de *homonoia*, que em sua origem significa "ausência de guerras entre os partidos", mas, à época de Alexandre, passa a incorporar o sentido de "unidade da humanidade", ou melhor, "um único povo", daí a concepção de Império universal alexandrino[406]. Sobre o predomínio da cultura grega no Egito, Jouguet nomeia o Egito um reino grego que floresceu com Alexandre em 332 a.C. e alcançou o auge nos reinados ptolomaicos, conhecendo seus primeiros sinais de esgotamento com o advento de Augusto, em 30 a.C. O autor ressalta que Augusto não interfere nas práticas culturais do Egito grego, pelo contrário, estimula as manifestações culturais gregas, mas, no entanto, a cultura grega egípcia não se desenvolve mais no período imperial[407].

A religião aparece como outro elemento importante para a helenização do mundo bárbaro. Um dos artifícios empregados é o da simultaneidade das festas religiosas, muito utilizado na Grécia antiga e que perdura até o período imperial romano. Conforme expõe Stirpe, as concomitâncias nos festivais e ritos religiosos entre os antigos gregos ocorriam em três níveis: o primeiro, o da simples coincidência; o segundo, o competitivo-imitativo; e, por fim, o da concorrência-hostil entre as cidades[408]. Já no período helenístico, a sobreposição das datas das festas é a demonstração de poder do governante que disputa seu prestígio com o patrocinador do outro evento, bem como uma mostra de vigor da cultura religiosa grega que encanta e atrai diferentes povos. No período romano, esse expediente será empregado com freqüência por Nero e Domiciano[409].

---

267. Há o interessante trabalho de Derek Flower, no qual o autor relata a formação da cidade de Alexandria, discorrendo sobre seus intelectuais e sobre Alexandre e seus sucessores do ramo ptolomaico de seu Império. Nessa obra, o autor nos apresenta as dimensões do poderio político e cultural atingido pela cidade construída por Alexandre. Ver Derek Adie Flower. *Biblioteca de Alexandria: as histórias da maior biblioteca da Antigüidade*. São Paulo, Nova Alexandria, 2002.

[405] Robert Cohen. *La Grèce et l'hellénisation du Monde Antique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 400.

[406] Henry M. Mauriac. "Alexander the Great and the politics of 'homonoia'", *Journal of History of Ideas*, vol. 10, n° 1, 1949, pp. 105-106.

[407] P. Jouguet. "L'Hellénisme en Egypte – La civilization alexandrine", In: *L'Hellénisation du Monde Antique. Leçons faites à L'École de Hautes Études Sociales*. Paris, Félix Alcan, 1914, pp. 309-310.

[408] Paola Stirpe. "Concomitanze di feste ellenistico-romane con grandi feste panelleniche tra III secolo a.C. e I secolo d.C.", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, v. 130, fasc. 2, 2002, p. 170.

[409] *Idem*, pp. 173-186.

O historiador Paul Wendland lembra que o objetivo de unificar o mundo, com a difusão do conceito de pan-helenismo, não era apenas um ideal de Alexandre, mas também de seu pai Filipe. No entanto, analisando a recepção da cultura grega nas comunidades judaicas e cristãs, o autor conclui que essas culturas conviviam em ambientes diferentes, sem que houvesse absorção, assimilação ou dissolução das práticas culturais tanto gregas como judaicas e cristãs[410]. Por outro lado, Bertrand, também ponderando sobre o impacto da cultura grega na parte oriental do Império, mostra-nos como a chamada "helenização de Alexandre" abarca práticas de diversos povos asiáticos, o que produz um novo tipo de cultura com base grega, relativizando a penetração da cultura grega no Oriente[411]. O mesmo ocorre na Síria; no parecer de Reinach, a região sofre intensa helenização com Alexandre e os selêucidas e conserva suas características gregas até a chegada dos romanos. No entanto, apesar dos esforços desses reis, um grupo manteve-se distante dessas práticas, conservando sua tradição: os judeus[412].

Ao contrário da unidade ou do isolamento culturais vistos anteriormente, Momigliano aponta para a coexistência de vários povos e suas diferentes culturas na era helenística. O autor compreende que a multiplicidade cultural no mundo após Alexandre é visível na participação de celtas, gregos, judeus e romanos na história. Tal fato constitui um paradoxo para as afirmações daqueles que enxergam que o processo de helenização do mundo antigo ocorreu de maneira tão abrangente e única. Segundo Momigliano, os povos citados conviviam nas mais diferentes áreas sociais, influenciavam-se uns aos outros, particularmente em sua produção literária, ainda que a língua grega tenha predominado sobre os pergaminhos e papiros dos antigos[413]. Antes dele, Mazzarino critica ironicamente a "descoberta" de um novo mundo anunciada por Droysen, na qual afirma que o lado oriental do mundo torna-se grego em função do "espírito" de Alexandre que se espalhou por esse território[414].

---

[410] Ver Paul Wendland. *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*. Brescia, Paideia, 1986, p. 33 e ss.

[411] Ver Jean-Marie Bertrand. *L'Hellénisme 323-31 av. J.-C., rois, cités et peuples*. Paris, Armand Colin, 1992.

[412] Théodore Reinach. "L´Hellénisme en Syrie. La culture grecque en face du Judaisme", In: *L'Hellénisation du Monde Antique. Leçons faites à L'École de Hautes Études Sociales*. Paris, Félix Alcan, 1914, pp. 337-346.

[413] Arnaldo Momigliano. *Alien Wisdom:the Limits of Hellenization*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 2-7.

[414] Santo Mazzarino. *Fra Oriente e Occidente: ricerche di storia greca*. Firenze, La Nuova Italia, 1947, pp. 6-7. O autor critica Droysen por ter ainda como pano de fundo para suas conclusões a teoria evolucionista hegeliana.

Não obstante o entusiasmo desses autores pelo processo de helenização do mundo antigo iniciado por Alexandre, da unidade cultural de Droysen ao pluralismo de Mazzarino, observamos que o ponto de contato entre essas diferentes leituras encontra-se na tentativa de compreender a surpreendente difusão da cultura grega além de seus domínios espacial e temporal. Do mesmo modo, a cultura grega expande-se com o Império macedônio e adentra os domínios romanos, revelando, com isso, a potência de uma tradição frente a perecíveis armas; a nosso ver, pensamentos que se acomodam perfeitamente ao discurso colonialista europeu dos séculos XIX e XX.

Declarando-se herdeiro direto da cultura romana, que por sua vez é devedora da grega[415], Colin empenha-se em contextualizar, na longa duração, as razões que viabilizaram a rápida aceitação da cultura grega no Império romano. O autor principia sua empresa no século III a.C., quando os romanos sofrem influências gregas na organização de suas instituições e as regiões da Sicília e da Magna Grécia, povoadas pelos gregos, adotam o mesmo calendário, sistema de pesos e medidas, cunhagem de moedas e a organização de grandes festas à moda grega[416]. Nesse ambiente favorável, a cultura grega desenvolve-se livremente nos territórios romanos ocidentais até a batalha de Zama, em 202 a.C.

Nos meandros desse momento, o Senado romano rompe com Filipe V da Macedônia e com os gregos, em particular os atenienses que lutaram ao lado dos macedônios e dos cartagineses, na chamada Segunda Guerra Púnica, terminada em Zama. Como conseqüência dessa aliança, os romanos lançam suas tropas contra os atenienses, derrotando-os nas Cinoscéfalas, em 197 a.C., com Flaminino. Contudo, a declaração de libertação da Grécia feita por Flaminino em 196 a.C. nos Jogos Ístmicos acirra os ânimos dos senadores romanos. A partir de então, no arco temporal que abrange os anos de 190 a 160 a.C., o Senado romano decide por uma política anti-gregos, contrária à helenização dos romanos[417]. Tal situação conhece seu termo apenas

---

[415] Assim o autor se expressa: "nous-mêmes, héritiers de la civilisation romaine, nous avons pu maintes fois constater ce que Rome a dû, et après elle, ce que nous devons â la Grèce". Ver G. Collin. "L'Hellénisme en Occident et les romaines. La culture latine en face de la culture hellénique", In: *L'Hellénisation du Monde Antique. Leçons faites à L'École de Hautes Études Sociales.* Paris, Félix Alcan, 1914, p. 353.

[416] *Idem*, p. 356. O autor pede licença para divagar sobre a anterioridade da presença grega em solo romano e afirma ser possível que o Panteão divino romano tenha se pautado no grego, bem como a escrita das leis das Doze Tábuas tenha se baseado nas leis de Sólon. Também lembra o alfabeto dório, que influencia toda a Itália meridional e rapidamente se espalha por Roma, e ainda que, no século IV a.C., grandes famílias romanas carregavam sobrenomes de origem grega, como Philipos, Philo, Cipiões e Sophus.

[417] *Idem*, pp. 357-362.

no período imperial romano, mas, enquanto isso, a parte oriental do Império já se encontrava completamente helenizada[418]. E, assim, quando a cultura grega recupera seu prestígio no lado ocidental do Império, ela exibe sua contribuição na formação do Império romano do nascente ao poente.

A helenização levada ao extremo nutre a teoria da criação de uma nova civilização: a greco-romana. Não se trata de influências políticas, artísticas, lingüísticas, religiosas e outras em locais pré-helenizados do Império ou na cidade de Roma, mas da fusão de duas importantes culturas que são distintas e complementares. Do encontro desses povos origina-se uma composição cultural capaz de sustentar o poder de seu Império por centenas de anos. Paul Veyne nos diz que Roma representa um povo que tem como cultura a de um outro povo, a da Grécia (*Rome est un peuple qui a eu pour culture celle d'un autre peuple, l'Hellade*). Contudo, o inusitado em sua argumentação aparece na afirmação de que, embora o lado ocidental do Império grafasse em língua latina, foi por meio do latim que os romanos helenizaram seu Império[419].

Por sua vez, Gibbon argumenta que a língua latina foi disseminada por todas as regiões conquistadas, suplantando dialetos itálicos como o etrusco, o sabino e o vêneto[420]. O autor reforça a idéia de uma cultura romana própria que evolui com o passar dos séculos, lembrando que, no governo de Trajano, com o auxílio da família dos Cipiões, a literatura latina conhece o seu auge. Quanto ao sistema legislativo do Império, Gibbon nos mostra como as leis e os costumes romanos foram implementados nas províncias, colocando em segundo plano ou mesmo extinguindo culturas e legislações provinciais[421]. Dessa maneira, Gibbon, ao colocar em evidência aspectos particulares à cultura romana, rebate os argumentos daqueles que vêem os romanos dotados de uma cultura estrangeira e, portanto, estranha.

---

[418] *Idem*, p. 387.

[419] Paul Veyne (2005), *op. cit.*, p. 11. Como vimos na teoria da reiteração circular de Blikstein: "a práxis cria a estereotipia de que depende a língua e esta materializa e reitera a práxis". Dessa maneira, indagamo-nos sobre como pode ser plausível que o latim, uma língua com historicidade própria, venha a transmitir aos seus falantes valores, práticas e costumes de um outro povo, sendo que o latim possui seu próprio vernáculo, com suas palavras carregadas de significados peculiares aos romanos, difíceis de serem associadas ao mundo grego, portanto, impossibilitadas de traduzir sentimentos e valores gregos.

[420] O ensino da língua latina implementado pelo Império romano nas regiões conquistadas é o tema de uma análise de Raepsaet-Charlier sobre a latinização da Gália e da Germânia, na qual conclui pelo sucesso parcial desse expediente romano e salienta a sobrevivência do idioma local. Ver Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier. "Onomastique et romanisation: éléments d'une comparasion entre les provinces de Gaule belgique et de Germanie inferièure", In: Monique Dondin-Payre e Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier (eds.). *Noms, identités culturelles et romanisations sous le Haut-Empire*. Bruxelles, Le Livre Timperman, 2001, pp. 399-470.

[421] Edward Gibbon. *Histoire du déclin et de la chute de l'empire romain. Rome (de 96 à 582)*. Paris, Robert Laffont, 1983, p. 27.

Em sua interpretação dos fatos, os gregos, orgulhosos de seu passado glorioso, sustentaram suas práticas culturais nas regiões não apenas de origem grega, mas também nas que foram conquistadas pelos monarcas helenísticos. Por tais motivos, os gregos recusam o aprendizado do latim e a adoção de hábitos e costumes romanos. Portanto, o mundo de Gibbon é igualmente grego e romano, porém sem a assimilação e a acomodação sugeridas por Toynbee ou a integração total de Veyne; são culturas que coexistem, mas que se mantêm isoladas pelo escudo de sua rica tradição cultural. É curioso notar que Gibbon nomeia os habitantes das outras províncias de bárbaros e trata os habitantes das regiões helenizadas de gregos, mostrando que o civilizado é sempre aquele que domina, quer seja grego ou romano[422].

Convém ressaltar que, em paralelo com o pensamento do processo de romanização como um modo de dominação cultural, há aqueles que concluem pela liberdade cultural no Império; assim, as províncias desenvolvem suas próprias práticas culturais e se alinham politicamente ao Império por meio do título de cidadão romano. O livre convívio das duas grandes culturas do Império romano, visto por Millar, recorre ao caráter geográfico delas, determinado pelos precedentes históricos e culturais desses territórios. Então, todas as regiões outrora conquistadas e helenizadas por Alexandre retêm hábitos e costumes gregos ainda no Império, ao passo que as próximas de Roma e também romanizadas há mais tempo, como a Itália, norte da África, sul da Gália e Espanha, assimilam a cultura romana. A despeito disso, o elemento de unificação desses povos distintos culturalmente é a posse da cidadania romana, pois ela sim dá ao Império um caráter de unidade e garante a fidelidade das elites locais[423].

Como nos alerta Lomas, a identidade cultural grega no Império é um grande e extenso assunto, por isso, muitas vezes, ambivalente e contraditório. Em parte, tal confusão deriva de questões metodológicas, como a definição de cultura e identidade étnica. A proposta da autora é a de tratar a questão como tratavam os gregos dos períodos helenístico e imperial, que se assemelha à definição dada já nos V e IV séculos a.C., isto é, quando seus pensadores dividiam o mundo entre os gregos e os não-gregos. O método sugerido por Lomas nos faz entender a incongruência exegética de atrelar a

---

[422] *Idem*, pp. 28-29.

[423] Fergus Millar. *The Roman Empire and its Neighbours*. London, Duckworth, 1967, pp. 2-3. Há ainda o livro de Adrian Shervin-White. *The Roman Citizenship.* Oxford, Clarendon Press, 1987, no qual o autor elabora um detalhado estudo sobre a concessão da cidadania romana e suas implicações nas relações entre o Império e as províncias.

cultura grega à formação do homem romano, sem considerar que havia duas culturas dominantes no Império[424].

Nesse sentido, Susan Alcock argumenta que, embora os romanos tenham se empenhado na construção de monumentos e de áreas públicas no espaço grego, a relação entre esses dois povos resulta de uma negociação cultural-identitária entre eles. Alcock mostra que a Grécia, da Beócia até a Lacônia, da Etólia até a Ática e da região coríntia até as ilhas Cíclades, revela-se economicamente imprópria para as necessidades de Roma[425]. Contudo, dada a importância dos gregos em um contexto mais amplo – a saber, no plano cultural –, os romanos diferenciam os gregos dos demais povos, tratados como bárbaros. Tal fato é interpretado pela autora como um acordo entre o movimento interno de um povo assentado em suas raízes culturais e o movimento externo de exploração das províncias, promovido pelo imperialismo romano. Dessa maneira, os gregos ocupantes da antiga Grécia conservam suas tradicionais práticas e costumes, afastados do modo de ser dos romanos, constituindo um quadro de isolamento, de afastamento cultural entre gregos e romanos[426].

À luz dessas interpretações, o Império romano perde sua face aculturada pelos gregos para adquirir feições próprias mediante o desenvolvimento de sua cultura romana. Daí surge a necessidade de discussão sobre o tema da produção e da transmissão da cultura romana nos territórios conquistados, bárbaros. A saída para esse impasse é a criação do conceito de romanização como um processo análogo ao de helenização do mundo conquistado por Alexandre, o Grande, sendo que no Império romano o artífice primeiro do processo de romanização das províncias foi Augusto[427].

---

[424] Kathryn Lomas. "Hellenism, Romanization and Cultural Identity in Massalia", In: Kathryn Lomas (ed.). "Greek Identity in the Western Mediterranean: Papers in Honour of Brian Shefton", *Mmenosyne*, Supplementum, 246, 2004, pp. 475-477.

[425] Susan E. Alcock. "Greece: a Landscape of Resistance?", In: D. J. Mattingly (ed.) "Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire", *Journal of the Roman Archaeology*, Supplementary Series, n° 23, 1997, p. 103.

[426] *Idem*, pp. 110-112.

[427] Já para Henrichs, o governo de Augusto representa um momento de comunhão cultural entre gregos e romanos; a seu ver, a célebre descrição de Suetônio sobre a estada de Augusto em Capri espelha o "melting pot" que caracteriza o mundo cultural do Império. Porém, não obstante a este "caldeirão cultural", Augusto demonstra, por meio de suas práticas, que aceita somente as pertencentes a gregos e romanos, mas nutre curiosidade pelos ritos egípcios. Ver Albert Henrichs. "*Graecia Capta*: Roman Views of Greek Culture", In: "Greece and Rome: Influence, Integration, Resistence", *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge/London, Harvard University Press, vol. 97, 1995, p. 257.
O autor refere-se à seguinte passagem da biografia de August, escrita por Suetônio:

> Aos ritos estrangeiros, repetiu religiosamente aqueles consagrados pela tradição, porém, desprezou os demais. Quando em Atenas foi recebido no número de iniciados, teve mais tarde de reconhecer e julgar em Roma privilégios de que eram detentores os sacerdotes da Ceres Ática. Todavia, como se

Um processo natural, segundo MacMullen, no qual Augusto ergue em pouco tempo diversos e grandiosos monumentos em Roma, como o seu Mausoléu e o Teatro Marcelo, além de grandes construções públicas feitas nas províncias do Ocidente ao Oriente[428].

O bom êxito de sua "imperceptível romanização" deve-se ao aspecto humano de sua política, que inseriu em suas províncias práticas e costumes próprios dos romanos. MacMullen afirma que os romanos levaram às suas províncias lições políticas, ensinamentos artísticos, imagéticos, epigráficos, entre outros. De maneira alguma, o autor associa a política de Augusto a um processo político de dominação cultural. Assim, no entender de MacMullen, a chamada "política de romanização" do Império não passa de uma ação imperial de ocupar os territórios conquistados, garantindo sua posse[429].

No entanto, conforme nota Freeman, é comum os estudiosos olharem o imperialismo romano e o processo de romanização de forma intrinsecamente relacionada, uma vez que ela representa a combinação do benevolente ato de civilização com vantagens econômicas para ambos, o que assegura ao imperador um bom governo em todos os territórios do Império. Assim, a finalidade precípua da expansão territorial romana é a romanização de seus conquistados. E, ao mapear essa corrente teórica,

---

> adiantassem certos segredos, demitiu os assessores e o círculo de auditores para que pudesse ouvir, sozinho, as partes. Em sua viagem ao Egito, ao contrário, não fez o menor rodeio, desviou-se rapidamente para ver o boi Ápis e louvou seu neto Caio por não ter orado, ao passar pela Judéia, ao deus de Jerusalém.

Suetônio. *A vida dos doze césares*. Tradução de Pietro Nassetti, São Paulo, Martin Claret, 2005.
Fazemos aqui algumas observações sobre essa passagem; quando Suetônio refere-se aos antigos cultos da ilha, está se remetendo à colonização grega da ilha que se deu no século VII a.C. Ao registrar que Agusto desprezou os demais cutos, Suetônio refere-se aos antecedentes fenícios da ilha. Como toda a região sul da Itália, as ilha da Sicília e da Córsega eram colonizadas e disputadas por gregos e fenícios. Ver Humbert Kesel. *Capri: biografia di un'isola*. Capri, La Conchiglia, 2005. Já o interesse de Augusto em ver o boi Ápis, culto característico de Mênfis, explica-se pelo fato de essa cidade ser um importante centro comercial, negociante dos cereais que abasteciam o Império; porém, ele não participa dos ritos como fizera em Capri. Heródoto (II, 1 e III, 3) descreve o culto ao boi Ápis como um ritual destinado à fertilidade dos campos. Para mais detalhes sobre o culto do boi Ápis no Egito, Ver John Dillery. "Cambises and the Egyptian *chaosbeschreibung* Tradition", *The Classical Quarterly*, vol. 55, pp. 387-406.

[428] Ramsay MacMullen. *La Romanisation à l'époque d'Auguste*. Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 178. MacMullen atenta para a simplicidade das edificações de Augusto, o que permitiu o rápido emprego de um considerável número de trabalhadores, em virtude das obras não requererem mão-de-obra qualificada.

[429] *Idem*, pp. 185-194. O autor critica a noção abstrata da hipótese de que Roma se reveste de uma "missão cultural" de civilizar os territórios conquistados.

Freeman indica que tais conclusões têm como fio condutor o pensamento do historiador Mommsen, exposto em sua teoria do "Defensive Imperialism"[430].

Em nosso tempo, no contexto da chamada "política de identidade[431]", considera-se que a sociedade contemporânea é caracterizada por sua diversidade cultural mediante a coexistência de diferentes e variadas formas de manifestação da existência humana, as quais não podem ser hierarquizadas por nenhum critério absoluto ou essencial. No mundo antigo, em particular na história de Roma, a condição daquilo que é diferente do ser romano articula-se com a condição de ser o outro: o bárbaro. Essa condição de bárbaro acentua-se com a invasão dos territórios e a submissão de diversas culturas existentes em torno do mar.

Percebemos em maior ou menor grau a predominância do pensamento de que a dominação romana manifestou-se em suas ações imperialistas durante a conquista do Mediterrâneo, quando foi consagrada a expressão *mare nostrum*. Assim, os romanos estabelecem na relação com os demais povos uma alteridade na qual enfatizam o processo social e histórico de produção da diferença e da identidade como relações de poder e autoridade, o que caracteriza a relação de dominador e dominado. A nosso ver, como sintetiza Gozzoli, o processo de romanização do Império varia conforme a resistência armada e o nível cultural do dominado. Há um padrão na ação romanizadora dos territórios: a primeira fase da conquista apóia-se no poder de seu exército e, depois de consolidada a tomada da região, parte para a cooptação das elites locais[432].

Dessa maneira, podemos nos indagar em que medida o poder e a autoridade que os romanos exerciam sobre a região mediterrânea encontravam-se no mesmo nível do poder disciplinar que se desdobra ao longo do século XIX, atingindo o seu ápice no início do século XX. De acordo com Foucault, esse poder disciplinar preocupa-se com a regulação, a vigilância e o governo, em primeiro lugar, da espécie

---

[430] P. W. M. Freeman. "Mommsen through to Harverfiel: the origins of Romanization studies in late 19th-c. Britain", In: D. J. Mattingle (ed.). "Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire", *Journal of the Roman Archaeology*, Supplementary Series, n° 23, 1997, pp. 27-29. Freeman destaca a excepcional coleta de dados realizada por Mommsen, que recorreu ao uso de inúmeros textos literários e de variadas fontes numismáticas e epigráficas para comprovar que o processo de romanização integra uma estratégia de defesa dos territórios do Império.

[431] Jacques Derrida. *La dissémination*. Paris, Seul, 1972, pp. 56-63.

[432] A autora afirma que os romanos estabelecem uma eficaz política de aculturação das províncias, mesmo nas mais arraigadas às suas tradições primevas. Ver Sandra Gozzoli. "Fondamenti ideali e pratica política del processo di romanizzazione nelle provincie", *Athenaeum*, vol. 75, fasc. 1-2, 1987, pp. 81-82. Ver ainda Domitila Campanile. "Nouvi contributi dell'epigrafia per lo studio delle *élites* locali nelle provincie orientali in età romana: l'esempio dell'Asia", In: Janine Dezmulliez e Christine Höet-Van Cauwenbergue (eds.). *Le monde romain à travers l'épigrafie: méthodes et pratiques. Actes du XXIVe Colloque de Lille (8-9 novembre 2001)*. Lille, Presses de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2005, pp. 15-30.

humana ou de populações inteiras e, em segundo lugar, do indivíduo e do corpo, tendo por finalidade manter as vidas e as atividades como o trabalho e os prazeres sob estrito controle e disciplina, com base no poder dos regimes administrativos. Assim, seu objetivo básico consistiria em produzir "um ser humano que possa ser tratado como um corpo dócil". Para Foucault, não seria a luta de classes que mudaria a sociedade, mas as micro-relações de poder, pois o poder é concebido não tendo como origem um centro, mas difundido por toda a rede social[433].

Dos relatos plutarquianos, podemos extrair que a busca de *status* para os gregos no quadro político romano não apenas expõe ao romano o que é ser grego, como ainda aponta o que há de grego nos romanos. Não se trata de um processo de "reverse cultural imperialism"[434], ao contrário, de demonstrar em Plutarco o quanto sua tentativa de construção de uma identidade grega no Império também retrata a sua romanização, já que não podemos desconsiderar os dois séculos de dominação romana. Tal imprecaução reforçaria a concepção de que as regiões gregas do Império permaneceram com suas estruturas sociais inalteradas até a queda do Império romano do lado ocidental[435]. O fato é que as representações imagéticas de Alexandre seguem do período helenístico até o fim do Império romano[436].

Portanto, o que notamos nessas análises é a recorrente noção de que a consecução de uma unidade cultural se faz possível por meio da dominação territorial e de uma suposta natural absorção de uma cultura superior[437], no caso a grega, por povos primitivos detentores de práticas e costumes estranhos aos olhos ocidentais e, por isso, bárbaros. Diante do exposto, notamos que a cultura grega é tratada como um archote que percorre o mundo a iluminar os que estão nas trevas da ignorância. Parece-nos que asiáticos e africanos eram desprovidos de sabedoria e conhecimentos próprios e, mais

---

[433] Michel Foucault. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 2000, pp. 45-48.

[434] Susan Alcock nos mostra a permanência do pensamento de que a Grécia revertera a sua dominação em um processo denominado "reverse cultural imperialism". Ver Susan Alcock. *Graecia Capta: the Landscapes of Roman Greece*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 2-3.

[435] Ao longo de sua obra, Susan Alcock revela o equívoco cometido pelos pesquisadores defensores da apatia das cidades gregas, devido à decadência econômica, como se elas estivessem à parte das decisões políticas dos romanos. A síntese de sua análise pode ser apreendida no sexto capítulo da obra supracitada, intitulado "Greece within the Empire". A concepção de declínio das cidades gregas também se estende às situadas ao sul da península itálica, ou seja, na Magna Grécia; tal percepção é contestada por Kathryn Lomas em seu livro *Rome and the Western Greeks 350 BC – AD 200: Conquest and Acculturation in Southern Italy*. London/New York, Routledge, 1993.

[436] Bieber demonstra a permanência das representações de Alexandre em pinturas e esculturas, sobretudo, as da época romana. Ver Margarete Bieber. "The Portraits of Alexander", *Greece & Rome*, vol. 12, n° 2, 1965, pp. 183-188.

[437] Registro aqui as palavras de G. Colin sobre a preponderância da cultura grega: "c'est une lois générale que le moins avancé subisse assez vite l'influence de l'autre". G. Collin, *op. cit.*, p. 353.

terrível ainda, não demonstraram qualquer sentimento de pertencimento ao seu povo; e, com isso, o bárbaro é facilmente cooptado pelo fascínio de um novo Império, militarmente poderoso e detentor de uma tradição cultural ímpar.

Porém, se analisamos com acuidade, notamos na tessitura dessas narrativas a trama de um pensamento no qual predomina a idéia de que as dominações militares se relacionam com a expansão cultural e de que, paradoxalmente, o êxito dessa dominação não está nas armas e sim na disseminação de sua cultura. Dessa maneira, os historiadores simpáticos à colonização européia em territórios "bárbaros" exibem uma Grécia triunfante que, pela magnitude de sua tradição cultural, predomina nos maiores Impérios do mundo antigo, sem o uso da força bruta, pois, como bem notou Bowersock, o processo de helenização simboliza uma concepção moderna, a qual reflete as formas modernas de dominação cultural[438].

Ainda que o avanço nas interpretações sobre as culturas dominantes no Império, no caso a grega e a romana, está em admitir as particularidades desses povos, notamos a permanência de duas culturas ocidentais e européias dominando os dois lados do mundo. Assim, perguntamo-nos, por exemplo, onde estão as manifestações culturais dos milenares egípcios ou persas no Império, se até hoje vemos em Roma um número expressivo de mitras e, ainda, em Óstia Antiga, sendo a de Felicitus a mais famosa? E, no tratado moral plutarquiano *Ísis e Osíris*, notamos a presença de festividades em honra a esses deuses em Roma[439]. Assim, o pensamento que antes era uno e eurocêntrico sob o aspecto cultural torna-se, com ares de modernidade, plural e ocidentalcêntrico[440].

---

[438] Ver Glen Warren Bowersock. *Hellenism in Late Antiquity: Thomas Spencer Jerome Lectures.* Cambridge/Melbourne, Cambridge University Press, 1990, p. xi.

[439] Ver Plutarco. *Ísis e Osíris: os mistérios da iniciação.* Tradução Jorge Fallorca, Lisboa, Fim de Século, 2001.

[440] Sobre esse recorte geográfico que os europeus fazem do mundo, e da forma muitas vezes distorcida como eles interpretam os acontecimentos ocorridos no Oriente, ver Edward Said. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.* São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

2. A escrita plutarquiana e o Império

A nosso ver, as reflexões de Foucault sobre a história cultural abre novas possibilidades ao identificar diferentes estratégias de normatização social que não somente as econômicas, políticas e outras. Porém, a nosso ver, o fator de maior relevância para o uso de suas teorias em nossa tese deve-se, em particular, à sua visão da escrita como um modo de resistência intelectual aos desmandos de sua época[441]. No caso de Plutarco, percebemos que suas reflexões, ao mesmo tempo em que procuram estudar estratégias de sobrevivência para a comunidade grega dentro dessa nova ordem, também buscam responder à antiga questão polibiana de como uma pequena cidade tornou-se um Império e ainda manteve seu poder por séculos[442]. E, como esclarece Bettie Forte, para responder a essa pergunta é preciso estudar as relações entre os romanos e suas províncias sob o ponto de vista de seus conquistados[443]. Nesse sentido, os paralelos biográficos de Plutarco contribuem para identificar suas críticas, ainda que controladas, à política romana[444].

Um exemplo claro desse movimento de preservação/resistência cultural frente à imisção de romanos nas práticas culturais de seus provinciais são os bretões. Durante as escavações realizadas no sul da Grã-Bretanha, arqueólogos descobriram que os cidadãos provenientes das camadas sociais menos abastadas inscreviam seus nomes originários acompanhados do nome latino em lápides e monumentos dedicados ao Império. Tal fenômeno ocorre devido à resistência cultural do bretão, que, recorrendo

---

[441] Apoiamo-nos aqui no seguinte raciocínio de Patricia O'Brien: "Ao procurar as uniformidades da formação discursiva, Foucault referiu-se a 'normas' que regem as relações básicas do discurso. A unidade, a distribuição e a interação das diferenças permitem ao historiador configurar a psicologia, a economia, a gramática e a medicina como parte da mesma formação discursiva". Em vez disso, viu o discurso como uma "ordenação dos objetos", não apenas como grupos de signos, mas como relações de poder". Ver Patricia O'Brien. "A história da cultura de Michel Foucault", In: Lynn Hunt. *A nova história cultural*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 48.

[442] Questão discutida com pertinência no artigo de Michel Roux. "Recherches sur les aspects militaires de la conqête du monde gréco-hellénistique par Rome au Iie siècle avant Jésus-Christ", *Revue des Études Anciennes*, tome 95, n°s 3-4, 1993, pp. 443-458.

[443] Bettie Forte. *Rome and the Romans as the Greeks Saw them.* Rome, American Academy of Rome, vol. XXIV, 1972, pp. 1-7.

[444] Nas palavras de Hidalgo de la Vega: "Por ello, el intellectual de todo este período se encuentra en disposición de encarar el imperialismo desde dos posturas: la de los romanos y la de los pueblos conquistados, aunque hay que recordar que, con excepciones muy concretas como las obras de Trogo Pompeyo". Ver Maria José Hidalgo de la Vega. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1995, p. 21.

ao expediente da *interpretatio*[445], mantém aspectos importantes à identificação de sua origem, como seu nome. Isso nos revela a resistência cultural de um povo por intermédio da formação de um patrimônio mnemônico, o que Nora denomina de *lieux de memoire*[446].

Diante do exposto, vemos o outrora bem-sucedido processo de romanização, decantado pela historiografia anterior à segunda metade do século passado, demonstrar-se inconsistente e de grande utilidade política para a Europa imperialista. O exemplo corrente da presença do nacionalismo europeu na produção intelectual do século passado está no uso da Arqueologia como instrumento ideológico[447]. A reapropriação do passado greco-romano para o estabelecimento de valores e práticas distintivas de uma determinada nação tem sido estudada por vários especialistas da Antigüidade.

A partir da leitura dos paralelos biográficos compostos por Plutarco, pudemos observar que a intenção principal de Plutarco era traçar um paralelo histórico entre suas personagens. Nos paralelos plutarquianos, como concluiu Dihle, os biografados apresentam semelhanças de caráter e realizações[448]. Neles, Plutarco também comparou as diferenças entre gregos e romanos, tendo como parâmetro os fatos e as ações das personagens; salientamos aqui a astúcia plutarquiana de inserir desaprovações à conduta política romana em sua narrativa.

No par Teseu-Rômulo, verificamos que ambos foram mitos fundantes de suas respectivas cidades; instituíram a ordem e derrotaram os inimigos locais. Nas biografias de Licurgo e Numa, temos como ponto de contato o fato de que eles, como

---

[445] Richard Hingley. "Resistance and Domination: Social Change in Roman Britain", *Journal of Roman Studies*, Supplementary, vol. 23, 1997, p. 88-89. Em outro texto, Hingley associa a construção da idéia de romanização total da Bretanha às pretensões imperialistas britânicas, nascidas desde o final do século XIX. Ver Richard Hingley. "The 'Legacy' of Rome: the Rise, Decline, and Fall of the Theory of Romanization", In: *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives. Proceedings of a Symposium held at Leicester University in November 1994*. Leicester, School of Archaeological Studies of the University of Leicester, 1996, pp. 35-48. Na mesma obra, há outro interessante estudo sobre as influências do pensamento colonialista inglês; ver Jane Webster. "Roman Imperialism and the 'Post Imperial Age'", pp. 1-17. Também Keith Hopkins conclui que o conceito de romanização surgiu como instrumento de uma "história apologética romanocêntrica", embasada na teoria de aculturação do primitivo, do bárbaro, que foi desenvolvida por britânicos e hispânicos. Ver Keith Hopkins. "La romanización: assimiliación, cambio y resistencia", In: José María Blázquez e Jaime Alvar (eds.). *La Romanization en Occidente*. Madrid, Actas Editorial, 1996, pp. 19-20.

[446] Pierre Nora. "Between Memory and History: les lieux de memoire", *Representations*, California, n° 26, 1989, p. 8.

[447] Sîan Jones. *The Archaelogy of Ethnicity: Constructing Identities in the past and Present*. London, New York: Routledge, 1997, p. 2

[448] Albrecht Dihle. *Greek and Latin Literature of the Roman Empire from Augustus to Justinian*. London/ New York, Routledge, 1994, p. 189.

legisladores, promulgaram leis que modificaram a estrutura social de suas cidades. É interessante ressaltar que Plutarco avalia os efeitos dessas legislações tanto em Esparta como em Roma. Nas biografias de Sólon e Publícola, temos que um e outro foram pioneiros na democratização do poder. Conforme Plutarco, Sólon recusou o poder em Atenas, dividindo-o com o povo, enquanto Publícola partilhou seu poder com os cônsules.

Na comparação entre Címon e Lúculo, percebemos que os dois tentaram derrubar grandes Impérios no intuito de conquistar toda a Ásia, porém, antes de alcançarem seu intento, morreram em batalhas infrutíferas. Nas biografias de Aristides e Marco Catão, a semelhança dos momentos históricos se repete, tendo em vista que ambos incentivaram guerras contra inimigos estrangeiros e travaram batalhas decisivas contra os persas. Em Péricles e Fábio Máximo, percebemos que esses governantes promoveram a concentração do poder em suas mãos, valendo-se, para tanto, de sua aproximação com os populares. Além disso, a conduta política desses biografados resultou em uma política de expansão e de dominação que culminou em conflitos bélicos decisivos para suas cidades, a cujo termo não assistiram, pois ambos morreram antes do término das guerras.

Nícias e Crasso participaram de acordos de paz e pereceram em guerras de conquista no exterior; o primeiro em Siracusa e o segundo na Partia. Alcibíades e Coriolano aliaram-se a estrangeiros para conquistar o poder político em suas respectivas cidades; o ateniense estabeleceu aliança com os lacedemônios, enquanto o romano recorreu ao auxílio dos volscos. Notamos que Lisandro e Sula, além de derrotarem os atenienses, viveram em períodos de intensa beligerância. Das guerras espartanas e das guerras civis romanas advieram a entrada de riquezas e a desordem social, fatores que concorreram para a corrupção dos costumes de suas cidades.

Em Pelópidas e Marcelo, Plutarco compara os combates travados pelo primeiro contra os lacedemônios e, pelo segundo, contra os cartagineses, considerando-os grandiosos e decisivos. No par Agesilau-Pompeu, Plutarco observa que ambos enfrentaram sucessivas guerras que lhes propiciaram o exercício do poder máximo em suas respectivas cidades; apresentam também como traço comum o fato de terem se refugiado no Egito, após a perda do poder. Nas biografias de Díon e de Bruto, Plutarco compara as circunstâncias nas quais ambos desempenharam o papel de libertador: Díon, o salvador de Siracusa, ao derrotar Dinonísio I, e Bruto, o salvador de Roma, ao eliminar Júlio César.

O paralelo entre Temístocles e Camilo explica-se em grande parte pelos êxitos militares desses comandantes, conforme percebemos nos prefácios dessas biografias. Plutarco ressalta que Camilo triunfou quatro vezes e foi aclamado publicamente o segundo fundador de Roma[449], enquanto Temístocles foi o responsável pela salvação da Grécia ao estimular os atenienses à construção de trirremes, fundamentais nas vitórias contra os persas[450]. Além disso, ambos lutaram contra os invasores de suas cidades: Temístocles expulsa os persas dos mares atenienses e Camilo, os gauleses da cidade de Roma.

O paralelo entre Timoleão e Paulo Emílio ocorre em razão das grandes batalhas enfrentadas por eles contra inimigos já derrotados anteriormente por seus concidadãos. O primeiro venceu os cartagineses, enquanto o segundo derrotou os macedônios. O tirano Dionísio I – derrotado por Díon – retornou à cidade, reavendo seu poder, assim Timoleão empreendeu uma guerra de reconquista, libertando os siracusanos do tirano. Do mesmo modo, Paulo Emílio concedeu liberdade aos gregos e macedônios, ao derrotar Perseu, o tirânico rei da Macedônia, dantes vencido pelos romanos. Embora a comparação entre Alexandre e Júlio César esteja perdida, é possível inferir as semelhanças factuais que se apresentam na história dessas personagens. Tanto Alexandre quanto Júlio César empreenderam políticas expansionistas no momento em que suas pátrias desfrutavam da hegemonia militar oriunda da eficiência de seus exércitos.

Nas biografias de Demóstenes e Cícero, como notou Aalders, Plutarco relatou a vida de governantes e generais, sendo as únicas exceções por se tratarem de oradores; entretanto, a abordagem dada a esses biografados centrou-se em suas manifestações políticas e não nas literárias[451]. Esses oradores participaram ativamente das questões políticas de suas cidades em épocas de dissensão política, o que resultou ulteriormente no afastamento de suas funções oratórias. Em Sertório e Eumenes, Plutarco afirma, no prefácio da biografia do romano, que os dois caíram em conjurações, sendo obrigados a guerrear contra inimigos, outrora derrotados por eles. Assim, Eumenes enfrentou em campo de batalha Antígono, enquanto Sertório lutou contra Pompeu, resultando na morte desses biografados.

---

[449] *Vida de Camilo*, I, 2.
[450] *Vida de Temístocles*, IV, 3-4.
[451] G. J. D. Aalders. *Plutarch's Political Thought*. Amsterdam, Oxford/ New York, North-Holland, 1982, p. 8.

Já o paralelo entre Demétrio e Marco Antônio ocorre em virtude de ambos terem conquistado o Egito, bem como, em épocas distintas, terem administrado cidades pertencentes ao reino ptolomaico. Na comparação dos pares: Ágis e Cleômenes-Tibério e Caio Graco, observamos que esses biografados viveram em períodos de profunda desigualdade social, decorrentes do problema agrário, partilhando do mesmo destino, uma vez que todos sucumbiram em virtude das alterações realizadas nas políticas de suas cidades. Notamos que as biografias de Filopêmen (253 – 189 a.C.) e de Tito Flaminino (229 – 174 a.C.) compõem o único paralelo de época da obra plutarquiana, tendo ambos combatido o mesmo inimigo, o tirano Nábis de Esparta.

Ante os resultados obtidos em nossa releitura da obra plutarquiana, entendemos ser necessário estabelecer um debate com os comentadores postulantes do aspecto literário das biografias, os quais destacam apenas o caráter e a personalidade como os principais elementos para a composição dos paralelos. Dessa maneira, esses autores reduzem, ou melhor, ignoram as semelhanças históricas experimentadas pelas personagens de Plutarco, bem como minimizam o discurso de resistência contido em sua narrativa.

Nesse sentido, selecionamos alguns episódios nos quais notamos a crítica plutarquiana aos hábitos políticos dos romanos. Há, na biografia de Rômulo, várias referências à utilização da força como motriz da edificação do poderio romano[452]. Na vida de Licurgo, Plutarco não se furta à crítica dos banquetes oferecidos com muito luxo, hábito reconhecidamente romano, pois neles os convidados eram levados à glutonaria e à indolência[453], o que os afastava das tarefas públicas, uma vez que nesses banquetes tratavam apenas de satisfazer suas necessidades pessoais.

Na vida de Publícola, Plutarco critica a soma vultosa gasta por Domiciano na reconstrução do templo de Júpiter situado no Capitólio, bem como outras obras dispendiosas de menor porte, tais como a construção de sua vila[454]. Na biografia de Lúculo, novamente Plutarco desaprova os gastos excessivos dos romanos com a construção de jardins[455]. Na vida de Marco Catão, Plutarco relembra aos romanos, especialmente aos que criticam a filosofia grega, que ela muito contribuiu para o fortalecimento do Império[456].

---

[452] *Vida de Rômulo*, I, 1.
[453] *Vida de Licurgo,* X, 1.
[454] *Vida de Publícola*, XV, 2-3.
[455] *Vida de Lúculo*, XXXIX, 1-2.
[456] *Vida de Marco Catão*, XXIII, 1-2.

Ao longo da narrativa da vida de Fábio Máximo, Plutarco relata a preferência dos romanos pela política militarista, ironizando o general romano ao registrar que ele teria sido o mestre de Aníbal, ou seja, que Fábio Máximo ensinara a arte da guerra ao general cartaginês mediante as lutas empreendidas entre ambos[457]. A crítica sutil de Plutarco à preferência romana pelas expedições militares é percebida em sua descrição do quadro social romano à época das Guerras Civis, concluindo que a paz seria um gosto reservado aos helenos[458].

Plutarco, no quinto capítulo da biografia de Sula, descreve a visão favorável deste sobre a utilização da guerra como caminho para sua ascensão política[459]. Com isso, acentua o caráter bélico da administração romana, uma vez que esta era composta pelos grandes generais de Roma. Na biografia de Marcelo, a notória habilidade romana na construção de máquinas e artefatos bélicos é veladamente criticada por Plutarco, quando o autor coloca nas palavras de certo Platão sua indignação com a transformação da mecânica em arte militar, uma vez que a mecânica foi apartada da geometria para ser empregada nas guerras[460].

O hábito da aristocracia romana de obter alianças políticas por intermédio de casamentos é ilustrado no episódio de Catão no qual ele se recusa a casar suas sobrinhas com os filhos de Pompeu[461]. Ao descrever a reação de Catão, Plutarco detalha o descontentamento da personagem frente ao artifício do casamento como forma de aliança política. No paralelo de Díon e Bruto, Plutarco afirma que Augusto era desconhecido, no entanto, apoiado na imagem de seu pai assassinado, Júlio César; o jovem Augusto conseguira amealhar força militar suficiente para derrotar Marco Antônio[462]. Com esse relato, Plutarco demonstra como o poder militar era imprescindível para a obtenção do poder político em Roma.

Na vida de Paulo Emílio, Plutarco afirma que o romano nascera na época em que varões virtuosos floresciam em Roma, por isso não praticavam o estilo retórico judicial nem bajulavam o povo[463], conforme faziam os políticos à época imperial. Plutarco retoma, na biografia de César, o pensamento reprovador de Catão à

---

[457] *Vida de Fábio Máximo*, V, 1-5.
[458] *Comparação de Nícias e Crasso*, II, 3-4.
[459] *Vida de Sula*, V, 1.
[460] *Vida de Marcelo*, XIV, 5-6.
[461] *Vida de Pompeu*, XLIV, 1-2.
[462] *Comparação de Díon e Bruto*, IV, 2-4.
[463] *Vida de Paulo Emílio*, II, 3-4.

concretização de casamentos para a efetivação de interesses políticos[464]. Na vida de Cícero, ao narrar as reprimendas dos romanos sofridas pelo orador devido ao seu comportamento helenizado na política, Plutarco evidencia a resistência dos romanos ao pensamento político grego ao mesmo tempo em que exalta a maneira helena de administrar[465].

Ao registrar as atrocidades cometidas por Sertório na Espanha e sua conseqüente ascensão no quadro político romano, Plutarco reafirma sua crítica à preferência romana de ser administrada por jovens especializados em retórica judicial e com destacadas habilidades militares[466]. De novo, na biografia de Antônio, Plutarco refere-se ao casamento em Roma como elemento de manipulação política, ao relatar o casamento de Otávia e Marco Antônio[467]. Na fala de Tibério Graco, Plutarco demonstra sua discordância com a concessão de poderes ilimitados aos tribunos da plebe[468].

Na vida de Tito Flaminino, Plutarco conta que por duas vezes, nos Jogos Ístmicos em Corinto, os gregos receberam a liberdade e a autonomia de governantes romanos. A primeira ocorreu em 196 a.C. e foi proclamada por Tito Flaminino, enquanto a segunda sucedeu-se em 67 d.C., quando o imperador Nero participava das competições no Istmo[469]. Em sua narrativa, vemos a manobra literária de Plutarco ao comprovar por intermédio dos fatos a ação demagoga de Nero, o que confere ainda contemporaneidade ao relato plutarquiano.

Cabe assim a necessidade de uma investigação histórica que descreva o comportamento das diferentes personagens segundo a sua funcionalidade nos diferentes níveis em que atuavam, com o escopo de reconhecer os diferentes recursos empregados pelos aristocratas gregos que lhes permitiram subverter a ordem instituída pelos romanos. Torna-se necessária a pesquisa voltada para os espaços de resistência intelectual abertos nas narrativas dos gregos na época imperial romana. Felizmente, as manifestações de desaprovação à política imperial romana podem ser vistas ainda nos monumentos erigidos pelos aristocratas gregos do período romano. Tomemos, por exemplo, o estudo de caso demonstrado por Miles, no qual o monumento funerário

---

[464] *Vida de César*, XIV, 3-5.
[465] *Vida de Cícero*, V, 1-2.
[466] *Vida de Sertório*, II-IV.
[467] *Vida de Marco Antônio*, XXXI.
[468] *Vida de Tibério Graco*, XV, 5-6.
[469] *Vida de Tito Flaminino*, XII, 8.

edificado por Philopappos em Atenas foi interpretado pelo autor como um ato de resistência ao poder romano[470].

Philopappos era neto de Antiochus IV e, por isso, herdeiro natural ao trono de Commagene, um pequeno reino entre a Capadócia e a Síria. Porém, após a invasão romana, Philopappos perdeu o direito sucessório ao seu reino, situado na Ásia Menor, mas teve como compensação o recebimento do título de cônsul romano juntamente com o título de arconte ateniense. No entanto, mesmo com a concessão romana de direitos e cargos especiais ao ex-herdeiro, como notou Miles[471], na construção de seu monumento, Philopappos fez-se representar com sua coroa de monarca em uma ornamentada carruagem, remetendo-se ao trono perdido para os romanos. Percebemos, por intermédio do estudo do autor, que a elite grega externava sua insatisfação com as medidas do Império, sendo indiferente às ações romanas de compensação. Esse acontecimento demonstra a resistência dessa elite ao chamado processo de romanização promovido pelo Império nas regiões dominadas como forma de manutenção da identidade local.

Os sinais de resistência percebidos nos monumentos erigidos pelos aristocratas gregos revelam-se igualmente na construção de suas narrativas literárias. Daí a importância da análise do discurso produzido por esses indivíduos. Em resumo, propomos analisar os paralelos plutarquianos, sob o enfoque do contexto social em que sua narrativa foi desenvolvida, com o fito de identificar os embates históricos e sociais presentes em sua obra; outrossim, perscrutar em que medida as interpretações de Plutarco configuram um debate historiográfico sobre as relações de gregos e romanos.

Dessa maneira, pretendemos distanciar a escrita plutarquiana de qualquer intenção propagandista imperial ou ainda laudatória dos imperadores. Conforme veremos no próximo capítulo, o objetivo de Plutarco é demonstrar a contribuição dos gregos para o desenvolvimento do Império e, ainda, como resposta à sua condição de dominado, apontar à comunidade grega as vantagens advindas dessa relação, sem eximir-se de tecer comentários críticos à política imperial, conforme apresentamos nos paralelos plutarquianos. Considerando a importância da análise das narrativas produzidas pelos antigos para a compreensão da relação entre Roma e suas províncias, convém notar o processo de *exclusão* e de *interdição* inerente tanto à retórica da

---

[470] R. Miles. "Communicating Culture, Identity and Power". In: Janet Huskinson (ed.). *Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. New York/London, Routledge and Open University, 2000, p. 37.

dominação como à retórica do dominado. Portanto, devemos questionar a visão predominante no debate historiográfico contemporâneo sobre os efeitos da retórica na escrita histórica greco-romana, a grande maioria tratada como relatos fantasiosos.

Assim, nessa linha de pensamento, o declarado interesse do historiador pela investigação da verdade e pelo registro de eventos importantes à história de gregos e romanos seria o resultado de uma manobra retórica. Vemos então a historiografia greco-romana reduzida a meras histórias sem nexo, contadas por escritores alheios aos acontecimentos sociais e ocupados em persuadir seus leitores de que narram a verdade. Em resumo, sustentamos que Plutarco não se enquadra nessas análises, pois atua como um intermediário entre a realidade grega da dominação militar, econômica e política dos romanos, mostrando, aos gregos, que os romanos são importantes para a preservação de sua cultura e, aos romanos, que os gregos contribuem para o desenvolvimento cultural do Império.

[471] Miles, *op. cit.*, p. 36.

Capítulo Segundo: Plutarco e a identidade grega em Roma

1. Os gregos: história, língua e leis

A diversidade cultural do mundo grego no Império romano torna-se latente no escritos plutarquianos. Isso ocorre por intermédio de sua construção de um modelo identitário grego. Essa identidade construída por Plutarco representa a síntese de práticas e de costumes gregos que remetem aos períodos arcaico e clássico da Grécia. Igualmente, a identidade grega retratada por Plutarco corresponde ao que Hall denomina de "constructive nature of ethnicity"[472], isto é, a natureza construtiva da etnicidade, em que não há a preocupação em delimitar os costumes atribuindo-os ora a atenienses ora a espartanos; o que sim ocorre é a constituição de um todo capaz de identificar as partes. Dessa maneira, não há categorias essenciais, mas traços comuns aos grupos, que, em suas variações, não permitem isolar uma determinada categoria, portanto, impossibilitando a classificação dos gregos em raças e sub-raças.

As fronteiras do mundo grego em Plutarco coincidem com aquelas colonizadas por gregos do período arcaico e estende-se até os territórios conquistados por Alexandre. Daí a confusão de muitos comentadores que vêem no rei macedônio o retrato de um homem grego, mas o que Plutarco nos mostra é a longevidade da cultura grega, sua capacidade de transpor barreiras geográficas e temporais. Sob essa perspectiva, a nossa tese é a de que Plutarco narra a história do mundo grego, apresentando os hábitos e costumes praticados na Grécia como um todo, por isso falamos em identidade grega em Plutarco[473]. O homem grego em Plutarco domina os preceitos pedagógicos de sua tradicional *paidéia*, domina a língua grega, conhece a

[472] O autor ressalta ainda que, como a identidade étnica não se trata de algo natural, ela requer intensa reafirmação e divulgação por meio do discurso. Segundo Hall, a eficiência desse discurso explica-se pela sua dimensão histórica ou quase histórica. Ver Jonathan Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 182.

[473] Práticas, hábitos e costumes dos gregos no Império são descritos no decorrer da obra plutarquiana. Ver, por exemplo, *Sobre a inteligência dos animais*, 973B, em que Plutarco relata que ouviu de gregos e de romanos que havia uma barbearia em frente a uma ágora dos gregos (*Hellēnōn agorán*). Plutarch, *The Cleverness of Animals*, trad. Harold Cherniss e William C. Helmbold, vol. XII, London/Cambridge/Massachusetts, William Heinemann/Harvard University Press, 1958.

história de seu povo, freqüenta os ginásios, reflete sobre os fatos à luz da filosofia, organiza sua sociedade com leis[474].

Assim, a conservação da língua grega nas regiões helenizadas do Império é interpretada como uma expressão lingüística que se manifesta como um sinal de sobrevivência de um povo[475], como demonstração de sua cultura[476] e, por fim, como construto de sua identidade[477]. Dessa maneira, vemos que a concessão da cidadania romana aos gregos não implica o abandono de sua identidade. Pelo contrário, como afirma Desideri, os gregos cultivaram suas tradições, principalmente com o uso da língua em suas manifestações culturais[478].

Plutarco mostra na biografia de Alexandre o quanto o rei macedônio assemelha-se ao grego, por aprender seus gostos e suas práticas, e, com isso, a importância capital dele na expansão e na difusão da cultura grega, em especial a língua[479]. No décimo primeiro capítulo da biografia de Alexandre, Plutarco não o trata como um grego, ressaltando a iniciativa tebana de resistir à invasão dos macedônios como um ato de defesa da Grécia. Alexandre conhecia diversos aspectos da cultura grega e foi por receber uma educação grega e por cultivar hábitos peculiares aos gregos que ele conseguiu que os gregos lutassem ao seu lado nas batalhas[480]. Em troca, quando Alexandre e os gregos derrotaram os persas, aboliu as tiranias e concedeu aos gregos o direito de instituir leis próprias[481]. Em terras asiáticas, Alexandre propagou o ensino da língua grega e das artes militares dos macedônios[482].

A permanência da língua grega no Império aparece em Plutarco como um testemunho da grandiosidade de sua cultura, que atravessa os séculos sustentando sua

---

[474] Como aponta Chebel, a noção de comunidade se cria por um processo cumulativo, depositário de ritos e de práticas carregados de símbolos e de significados que despertam em seus membros um sentimento de pertença, como um subproduto de uma identidade coletiva. Ver Chebel Malek, *La formation de l'identité poltique,* Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 80-81.

[475] María José Hidalgo de la Vega. "Identidad griega y poder romano em Alto Império: frontera en los espacios culturales e dieológicos", In: *Fronteras e Identidad en el Mundo Griego Antiguo. III Reunión de Historiadores (Santiago-Trasalba, 25-27 de septiembre de 2000).* Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela e Universidad de Vigo, 2001, p. 140.

[476] Simon Swain. *Hellenism and Empire.* Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 15-45.

[477] Paolo Desideri. "Questione di identità greca nell'impero romano", *Mediterraneo Antico: economie, società, culture*, Vol. I, n° 1, 1998, pp. 15-18.

[478] Paolo Desideri. "The meaning of Greek Historiography of the Roman Imperial Age", Erik Ostenfeld (ed.). *Greek Romans and Roman Greeks: Studies in Cultural Interaction*. Gylling, Aarhus University Press, 2002, p. 222.

[479] *Vida de Alexandre,* IV, 9-11.

[480] *Idem,* XXXIII, 1.

[481] *Idem,* XXXIV, 1-2.

língua e seus costumes, sem que o espaço geográfico seja determinante para a sua existência. Tal pensamento depreendido da narrativa plutarquiana nos remete ao debate lingüístico que havia em Roma. Conforme Luzzatto, os romanos, sobretudo da época de Crasso, manifestavam em seus discursos o desprezo pela cultura grega, em particular pela língua. O autor lembra ainda que Cipião Emiliano critica duramente alguns rapazes da elite romana que se exercitavam, dançavam e cantavam à maneira dos gregos[483]. A nosso ver, a resistência plutarquiana no plano lingüístico se revela em sua afirmação na biografia de Demóstenes[484] de que não domina a língua latina.

O uso da legislação para a organização citadina constitui um *topos* na produção literária grega, principalmente no período clássico de sua história. Percebemos aqui mais um sinal da permanência da tradição literária grega no pensamento de Plutarco; o êxito das mudanças sociais implementadas por Licurgo em Esparta é a temática central da biografia desse legislador. A partir do quinto capítulo dessa biografia, Plutarco traça o caminho percorrido pelo espartano para a elaboração e a instituição de suas leis. Plutarco enumera as cidades visitadas pelo legislador e expõe os ensinamentos colhidos em cada uma delas, além de selecionar episódios comprovadores do ilibado caráter de sua personagem. Dessa maneira, Licurgo recolhia informações sobre diversas constituições para a elaboração de uma que contemplasse seus melhores aspectos. O empenho de Licurgo em estabelecer uma constituição, ou seja, um conjunto de leis justifica-se, segundo Plutarco, no fato de Licurgo postular que sob leis parciais nenhuma mudança significativa seria operada[485].

---

[482] *Idem,* XLVI, 6-7.

[483] Maria Tanja Luzzatto. "Lo scandalo dei "retiri latini", Contributo alla storia dei rapporti culturali fra Grecia e Roma, *Studi Storici*, n° 2, 2002, pp. 305-308. A autora aponta para a disputa cultural entre gregos e romanos: os primeiros com sua *paidéia* e os outros com seu conceito de *mos maiorum*. O debate de Luzzatto se faz interessante se nos remetermos a obras como de Marrou e de Jaeger, nas quais a educação romana é vista como caudatária da *paidéia* grega. Ver Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, tome II, Le monde romain*, Paris, Éditions du Seuil, 1948 e Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paidéia*, Cambridge/Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1961. Há outro trabalho de MacMullen que também destaca a pluralidade lingüística no Império romano, que vai além do grego e do latim, como o copta e o púnico. Ver Ramsay MacMullen. "Provincial languages in the Roman Empire", *American Journal of Philology*, vol. LXXXVII, n° 1, 1966, pp. 1-16. Por fim, segundo Dubuisson, é ingênuo imaginar que apenas duas línguas convivessem em harmonia, sem que houvesse disputas para situar a superioridade de uma sobre a outra. Ver Michel Dubuisson. "Problèmes du bilinguisme romain", *Les Études Classiques*, tome XLIX, n° 1, 1981, p. 27.

[484] Ver o prefácio da *Vida de Demóstenes*.

[485] *Vida de Licurgo*, V, 2.

Plutarco registrou que Licurgo não escreveu suas leis[486] por vê-las como algo prático, que deveria ser incorporada aos costumes dos cidadãos, mediante a educação. Assim, a permanência e a eficácia das leis licúrgicas estavam em seu caráter pedagógico, uma vez que a educação era o mais belo trabalho do legislador[487]. Por serem regidos pela constituição de Licurgo, Plutarco considera os cidadãos espartanos favorecidos pelos deuses, pois seu legislador soube harmonizar e combinar os preceitos de sua constituição[488].

Não por acaso, o rei Numa é a personagem comparada a Licurgo, pois o romano também instituíra leis transformadoras da ordem citadina. Se bem que Plutarco afirme não serem exatos os relatos sobre o contato entre Numa e Pitágoras no primeiro capítulo da biografia do rei romano, em seus relatos subseqüentes, Plutarco atribui a Pitágoras os ensinamentos filosóficos responsáveis pela sabedoria do rei[489]. Plutarco relaciona o conteúdo religioso da filosofia pitagórica com as mudanças de Numa no plano religioso. Para abrandar o ímpeto guerreiro de seu povo, Numa regulou e implementou cultos religiosos, os quais absorviam grande parte das atividades citadinas, colocando a guerra em segundo plano e garantindo a concórdia entre os cidadãos[490], bem como a sua autoridade de governante[491].

A desobediência às leis licúrgicas levaram a cidade espartana à derrocada e, com ela, a da Grécia, pois, como Plutarco escreveu nos Ditos dos Lacedemônios:

> Enquanto a cidade seguiu as leis litúrgicas, permanecendo fiel aos seus juramentos, foi a primeira cidade da Grécia, gozando de um bom governo e de uma boa reputação durante o período de quinhentos anos. Mas, pouco a pouco, ao transgredir as leis e juramentos, introduzindo a ambição e o gosto pelo enriquecimento, os pilares de seu poder se debilitaram (*Ditos dos Lacedemônios,* 239F-240A).

O exemplo de legislador, construído por Plutarco, tanto para Licurgo como para Numa, cada qual com suas particularidades, perdurou durante séculos. Ainda na época da Revolução Francesa, como demonstrou Claude Mossé, de um lado, eles

---

[486] *Idem,* XIII, 1.
[487] *Idem,* XIV, 1.
[488] *Idem,* VII, 3.
[489] *Vida de Numa*, VIII, 4.
[490] *Idem,* VIII, 3-6.
[491] *Idem*, XV, 1.

representavam um mito porque a escola platônica adotou o modelo de Licurgo e, de outro, a escola peripatética optou por Sólon. Depreende-se, portanto, que o quadro social e histórico do século IV a.C. requeria a criação de mitos/exemplos históricos para comprovar a eficiência das palavras de Platão e de Aristóteles no tocante ao emprego de leis na ordenação citadina.[492]

Para demonstrar a intenção plutarquiana de preservar a memória da cultura grega, e ainda de diferenciá-la da dos romanos, revelando aspectos afluentes da cultura grega na romana, tomamos como exemplo as biografias de Teseu e de Rômulo. Embora reconheçamos esses biografados como personagens míticas responsáveis pela formação de suas cidades, conforme apontou Jiménez, esses míticos fundadores aparecem descritos como reais por alguns historiadores gregos e latinos, fornecendo dados sobre acontecimentos históricos e transformações sociais comprovados pelos historiadores modernos[493].

A construção plutarquiana de uma identidade grega no Império revela a preservação de um sentimento de pertença ao mundo de Homero, Hesíodo, Heródoto e Tucídides, enfim, das cidades-estado. Falamos em uma identidade grega em que, dada a natureza monolítica da cultura grega em Plutarco, as variações são colocadas no plano das habilidades técnicas; por exemplo, os atenienses são mais artísticos do que os espartanos, mas Plutarco ressalta a preferência espartana pela música, ou seja, demonstrando a face artística espartana, salientando, dessa maneira, características comuns a eles para a edificação de uma identidade grega, definida por suas práticas[494].

---

[492] Sobre a utilização do modelo ideal de legislador, espelhado nas leis de Licurgo e de Numa, ver Claude Mossé, "Due miti politici: Licurgo e Solone", In Salvatore Settis (org.), *I Greci: storia, cultura, arte e società*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 1325-1335.

[493] Aurélio Pérez Jiménez, "Introducción", em *Vidas Paralelas – Teseo-Romulo*, *Licurgo-Numa*, trad. Aurélio Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 1985, p. 140.

[494] Como conclui Barbara Cassin, "simplifiquemos a discussão, como já fazia Cálicles para se contrapor a Sócrates: a diferença grego/bárbaro é fundada como diferença cultural, e não como diferença natural". Ver Barbara Cassin, "'Barbarizar' e 'Cidadanizar' ou não se escapa de Antifonte (*Sobre a Verdade*, tradução e comentário)", In: Barbara Cassin, Nicole Loraux e Catherine Pechanski, *Gregos, bárbaros e estrangeiros*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1993, p. 107. Portanto, não importava a origem étnica do indivíduo, mas sim o seu conhecimento das práticas e dos costumes pertencentes à cultura grega; isso o tornava grego. A relativização geográfica do ser grego espelha a multiplicidade dos espaços nos quais os hábitos dos descendentes de Homero encontravam sua preservação. Novamente, destacamos a herança do pensamento grego do período clássico nas reflexões plutarquianas; conforme nos mostra Asheri, a idéia de uma identidade grega colocada no plano lingüístico-cultural já aparece em Heródoto e em Tucídides. Ver David Asheri. "Identitá greche, identità greca", In: Salvatore Settis (org.). *I Greci: storia, cultura, arte e società*. Torino, Einaudi, 1996, pp. 20-21.

No prefácio da biografia de Teseu, Plutarco diz comparar o fundador da bela e ilustre Atenas com o pai da invencível e gloriosa Roma. A escolha lexical de Plutarco merece a nossa atenção. Para Atenas, emprega as palavras *kalós* (belo) *e aoidímos* (cantado, celebrado com cantor) e, para Roma, *anikéton* (invencível) *e megalodóxon* (de grande reputação ou prestígio). É interessante ressaltar que *kalós e aoidímos* são palavras relacionadas às artes, ao passo que *aníketon* se remete ao campo militar e *megalodóxon* se relaciona à esfera político-militar, denotando a popularidade adquirida por Roma em virtude de seus sucessivos êxitos nas guerras. Assim, vemos em Plutarco que, enquanto Atenas é celebrada pelas artes, Roma é cultuada pelo seu poderio militar, cuja fama advinha de sua invencibilidade nos campos de batalha.

Durante o relato da vida de Teseu, Plutarco revela conhecer detalhes da vida do herói, traçando sua genealogia, descrevendo sua infância, adolescência, amores. Plutarco retrata as aventuras de Teseu, ocorridas no caminho de Trezena para Atenas, a luta contra os Palântidas e, por fim, a conquista do trono da cidade Ática, em virtude de ter promovido o sinecismo das tribos atenienses. Na biografia de Rômulo, Plutarco apresenta várias e contraditórias versões, revelando a ausência de uma tradição historiográfica que discutisse e estabelecesse a verdade dos fatos, a fim de que o povo romano conhecesse sua história. A narrativa plutarquiana conduz o leitor a concluir pela superioridade da tradição literária grega frente à romana; como veremos nas páginas seguintes, Plutarco afirma que a história da fundação de Roma mais confiável é a registrada por um grego da Sicília, Diocles de Pepareto.

No prólogo da biografia de Rômulo, Plutarco inicia seu relato com uma pergunta: de onde virá o nome de Roma, cuja glória percorreu o mundo? A nosso ver, tal indagação pretende contrastar a historicidade dos gregos com a ausência de memória dos romanos[495]. O nome de Atenas estava relacionado aos nomes das tribos áticas, as quais Teseu visitou com o intuito de agregá-las, formando uma única cidade[496], e quanto a Roma ninguém conhecia a origem de seu nome e menos ainda a história de vida de seu fundador[497].

---

[495] Na biografia de Mário, vemos o mesmo procedimento de Plutarco, a fim de demonstrar a debilidade da memória histórica dos romanos. No prefácio da vida do general romano, tece uma pergunta retórica: "Qual seria o terceiro nome de Mário?", com o intuito de revelar o descuido romano com o registro de sua memória.
[496] *Vida de Teseu,* XXIV, 1-2.
[497] *Vida de Rômulo*, I, 3-4 e II, 1-3.

Salientamos que a retórica de Plutarco procura convencer o leitor de que sobre as vidas de Rômulo e Remo há inúmeras contradições que justificam as dúvidas sobre a origem deles. Com esse artifício, Plutarco embasa sua preferência pela versão histórica do grego Diocles de Pepareto, séc. V a.C., primeiro historiador a publicar uma história sobre a fundação de Roma, seguida por Fábio Pictor, senador e historiador romano, primeiro romano a escrever uma história de Roma em língua grega[498]. A língua constitui um importante indicador de uma cultura; tomemos o exemplo de Heródoto, o qual buscou elementos de coesão para os povos gregos. Como demonstra Hall, os pontos de contato dos diferentes povos que compunham a Grécia estariam, segundo Heródoto, na língua, nos costumes e nas práticas religiosas[499]. Portanto, a preocupação com a criação de unidade para as mais variadas cidades pode ser vista já no sexto século antes de Cristo.

Plutarco, ao registrar que a primeira história romana foi escrita em língua grega, induz o leitor a ver em sua narrativa a colaboração do vernáculo heleno na formação da tradição historiográfica latina bem como o enriquecimento lingüístico da língua latina, pois a influência dos literatos gregos sobre os romanos é perceptível nas obras latinas do período clássico. Plutarco reafirma ainda a permanência e, com isso, a capacidade de sobrevivência da literatura grega frente à dominação, revelando o poder das palavras sobre um povo guerreiro habituado aos campos de batalha, sem o tempo para o cultivo do ócio produtivo.

Em consonância com a tradição literária grega, Plutarco reforça a visão de Diógenes de Pepareto, ao relatar a ascendência troiana de Rômulo e de Remo, segundo a qual os gêmeos teriam sido filhos ilegítimos de Ília, segundo outros de Réia e, segundo outros ainda, de Sílvia, que era uma vestal descendente direta dos reis de Alba. Na multiplicidade das informações sobre a origem de Rômulo, mesmo nos escritos de Diocles de Pepareto, Plutarco indica que também os gregos mergulhavam em incertezas quanto à origem de Roma, o que revela a contribuição dos gregos na preservação da memória histórica romana, ainda que contraditória. Nesse sentido, Plutarco apresenta a história como algo constituinte da cultura grega, ou seja, como um traço identificador do mundo heleno. Outro ponto interessante e subliminar dessa

---

[498] *Idem,* III, 1.
[499] Jonathan M. Hall, *op. cit.*, p. 35.

passagem plutarquiana é o estágio desenvolvido da historiografia grega, já que não se atinha somente à história de seu povo, mas à composição de história universal.

Para assinalar a distinção dos costumes e das práticas romanas daquelas empregadas pelos gregos, Plutarco narra a história da formação das cidades de Roma e de Atenas com o objetivo de demonstrar que suas diferenças já são perceptíveis desde a origem. Para estabelecer sua cidade, Rômulo atacou os seus vizinhos, raptando suas filhas[500]. Depois Rômulo lutou contra Fidena, tomando-lhe a cidade, a qual, segundo Plutarco, não destruiu nem arrasou; transformou-a em colônia romana e enviou para lá dois mil e quinhentos cidadãos. A incorporação de territórios e de novos povos é avaliada por Plutarco como decisiva para a grandiosidade atingida por Roma[501]. Já Teseu lutou para chegar ao seu destino, eliminando ladrões e seres perigosos, o que auxiliou na segurança de sua cidade, além de eliminar os ambiciosos palântidas. Mas, de acordo com Plutarco, a obra maior de Teseu foi a formação de Atenas, como vimos, por intermédio de um acordo entre as tribos áticas, o que explicaria a tradição ateniense de persuadir seus aliados por meio das palavras[502].

Outro ponto importante na descrição plutarquiana da origem de Roma está nas várias histórias que circulam entre os romanos. Plutarco revela em duas ocasiões que o nome de Roma está associado à *róme,* que ele traduz como força. Tal pensamento reafirma o poderio militar romano, enfatizando a conquista de territórios pela força bruta[503]. No que diz respeito a Atenas, como vimos, sua história está associada à beleza e aos cantos dos aedos, ou seja, relacionada ao mundo das artes literárias e cênicas, distante da conduta militarista dos romanos.

No prefácio da biografia de Teseu, Plutarco declara a metodologia empregada em sua exposição histórica: "alcançar com verossimilhança a narrativa de épocas longínquas, sustentada na investigação dos fatos"[504]. Dessa afirmação plutarquiana, depreendemos como o historiador deve ser cuidadoso ao compor sua obra, tendo sempre como referência as informações recolhidas, ou seja, comprometido com a verdade. A escrita da história para Plutarco, além de ser um traço distintivo da cultural grega, também exerce um sinal de virtude; por esse motivo, o romano Lúculo, depois da

---

[500] *Vida de Rômulo*, XV-XVI.
[501] *Idem*, XXIII, 5-6.
[502] *Vida de Teseu*, II, 1-2.
[503] *Vida de Rômulo*, I, 1.
[504] *Vida de Teseu*, I, 1.

velhice, quando se dedicou ao aprendizado da filosofia e da educação gregas, recuperou ensinamentos adquiridos na juventude e interessou-se por redigir uma história da guerra com os marsos[505].

A história é algo tão característico da identidade grega, no pensamento plutarquiano, que o rei Juba, ao aprender como se escrevia um texto histórico e, com isso, tendo se tornado um grande investigador dos fatos, recebeu de Plutarco o título de grego[506]. Em suma, como demonstramos, Plutarco associa a escrita da história a um hábito específico dos gregos. Sob essa perspectiva, o grau de desenvolvimento da literatura histórica entre os gregos possibilitou aos romanos tanto aprender com seus dominados como escrever a história como também preservar a sua memória, uma vez que os gregos registraram fatos concernentes à história romana, sem as quais parte de sua trajetória no mar Mediterrâneo seria desconhecida pelos seus cidadãos.

A força do Império se fazia não apenas pela potência de sua estrutura, mas pela fragilidade das demais, o que lhe possibilitava a absorção de sua mão-de-obra em construções e guerras imperiais, bem como a arrecadação de fundos por intermédio da cobrança de impostos. Em outras palavras, era preciso manter a sobrevivência mínima das províncias para que elas sustentassem o Império. Assim, mais do que assentar diferenças entre gregos e romanos, Plutarco mostra a contribuição grega na formação do Império, ressaltando o seu caráter híbrido, pois Roma contou com a incorporação de diversos povos na formação de seu Império. Como representante da cultura grega em Roma, Plutarco carrega nas tintas ao retratar as contribuições da tradição cultural grega na história romana[507].

---

[505] .*Vida de Lúculo*, I, 6-8.
[506] *Vida de César*, LV, 3.
[507] Lembramos o caso de Esparta, vista como uma sociedade ágrafa; no entanto, Plutarco faz referências aos Arquivos da Lacedemônia, local em que haveria documentos espartanos, como registros genealógicos (*Vida de Agesilau*, XIX, 6). Com essa citação, Plutarco aproxima a cultura espartana da ateniense, na qual a preservação da memória, ou seja, da escrita da história é algo intrínseco à sua cultura, justapondo os hábitos para transformá-los em um traço comum da cultura grega.

2. Filosofia e *Paidéia*: o pensamento grego na formação do Império romano

Como os outros biografados de Plutarco, Díon teve contato com a filosofia grega, em especial com a de Platão[508]. Conforme Plutarco, o filósofo ateniense influenciou não apenas as ações de Díon, mas também as de Bruto, o seu par romano. Sobre eles, Plutarco assim discorre:

> Não é de se surpreender que, praticando muitas ações semelhantes e fraternas, (Díon e Bruto) testemunham a virtude de seu mestre na qual prevalece o pensamento de que é necessário que a sabedoria e a justiça caminhem juntas com o poder e a fortuna para que as práticas políticas estejam providas de beleza e de grandeza (*Vida de Díon*, I, 3-4).

O curioso é que, antes dessa passagem, Plutarco afirma que tanto gregos como romanos são devedores da Academia, por isso não encontram motivos para criticá-la[509]. Outro ponto que merece atenção é que Plutarco principia seu relato evocando o nome de Sósio Senecião, o que evidencia o caráter diacrônico de sua biografia. Seu prefácio é uma conversa com seu leitor, despertando-o para o valor da filosofia platônica, atestada pela história de vida desses ilustres homens. Assim, notamos a intenção plutarquiana de apontar a filosofia de Platão como uma das grandes contribuições da cultura grega para o mundo romano.

Embora a expansão do Império romano tenha servido para disseminar sua cultura pelo mediterrâneo antigo e, com isso, incentivado políticas de romanização das províncias, Roma não desenvolveu um plano pedagógico para as províncias a fim de conferir unidade ao mundo romano. Vemos a educação romana como algo prático, pautada na repetição do *mos maiorum*, sem um modelo educacional capaz de ser implementado em todo o Império. Nesse sentido, a tradição literária grega responde a essa necessidade de instituição de um modelo educativo. Plutarco nos sugere uma

---

[508] Centrone discorre sobre o conteúdo filosófico da teoria política de Plutarco, na qual os preceitos filosóficos de Platão são fundamentais. Ver Bruno Centrone, "Platonism and Pythagoreanism in the Early Empire", *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 559-584.

[509] *Vida de Díon*, I, 1-3.

paidéia grega a partir dos ensinamentos de Homero, Hesíodo, Platão e Aristóteles, com visível ênfase ao conteúdo da filosofia platônica.

A filosofia de Platão ocupava-se, em especial, dos elementos morais e metafísicos, voltada para a busca da virtude ou do conhecimento. Platão, como Sócrates, via no desenvolvimento da virtude um elemento básico para a edificação de um regime político justo e de um corpo social coeso. Somente com o Império da virtude na cidade, ela poderia tornar-se mais equânime e justa com seus cidadãos. O conceito platônico de virtude encontra-se interligado ao processo educativo pelo qual todo cidadão deve ter ciência do funcionamento e da aplicação das leis. N'*A República* (427 E), Platão explicita as influências dos sofistas na disseminação de atos injustos, propondo uma educação virtuosa pautada em quatro pontos essenciais, a saber, coragem (*andreía*), sabedoria (s*ophía*), temperança (*symphrosýne*) e justiça (*díke*). A convicção platônica de que a educação constitui-se em um caminho para a formação dos indivíduos pode ser vista neste trecho de seu diálogo:

> – A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual se aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem. Ou não?
> – Chamamos.
> – A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correcta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso. (*A República*, 518 C-D)[510]

Conforme observamos nas palavras do filósofo ateniense, a educação de um indivíduo perpassa as finalidades retórica, matemática ou filosófica, pois o objetivo maior da pedagogia platônica concentra-se no desenvolvimento das potencialidades do Ser. A consistência de sua concepção de educação contribuiu para a conservação de

suas idéias, estimulando a reedição de seus pensamentos nos séculos posteriores por intermédio dos gramáticos alexandrinos, dos filósofos neoplatônicos do período romano, dos religiosos da Idade Média, alcançando os nossos dias. Não por acaso, em um estudo de fôlego realizado por Werner Jaeger, o autor dedicou quase metade de seu extenso livro à análise dos diálogos platônicos à luz de sua contribuição para a história da pedagogia no mundo ocidental[511].

A Academia de Platão sustentou-se durante muitos séculos como um dos grandes centros de discussão filosófica e científica das sociedades do mediterrâneo antigo. O prestígio da escola platônica ateniense manteve-se até o final do primeiro século de nossa era, época em que ainda se podiam notar uns poucos alunos romanos nas escolas de Atenas[512]. Nesse período, em 67 d.C., o jovem Plutarco[513] deixa sua cidade natal, Queronéia, localizada na região da Beócia, em direção à cidade de Atenas, onde estuda as lições do mestre Amônio. O mestre de Plutarco havia nascido no Egito e era reconhecido em Atenas como um discípulo ardoroso do pensamento filosófico de Platão[514]. As volumosas referências plutarquianas às idéias de Platão, ao longo de sua obra biográfica, demonstram a concordância de Plutarco com a sua filosofia.

Nos escritos plutarquianos, como notou Hammond,[515] o nome de Platão é citado seiscentas e cinqüenta e oito vezes. Nessas passagens, percebemos que o autor beócio revela suas impressões sobre a filosofia platônica em detrimento dos detalhes da vida particular de Platão. Tal fato revela que a vida privada de suas fontes somente interessa a Plutarco quando um acontecimento em particular interfere nas ações da personagem, de maneira que sua atuação em seu espaço público sofra a interferência de um fato ocorrido na esfera privada.

O principal ponto de contato entre a economia textual de Plutarco e a filosofia platônica está na preocupação de ambos com a vida pública da cidade e aparece como o fio condutor de suas referências ao filósofo ateniense. As idéias

---

[510] Platão. *A República.* Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
[511] Ver Werner Jaeger. *Paidéia: a formação do homem grego.* São Paulo, Martins Fontes, 1995, pp. 581-998.
[512] Elisabeth Rawson. *Intellectual life in the late Roman Republic*. London, Duckworth, 1985, p. 56.
[513] Plutarco, 45-120 d.C.
[514] Robert Flacelière, Jean Irigon. "Introduction générale". In: *Plutarque: Ouvres Morales*, tome I, 1re partie, Paris, Belles Letres, 1987, p.XIV.
[515] N. G. L. Hammond. *Sources for Alexander great: an Analysis of Plutarch's life and Arrian's Anabasis Alexandrou*. Cambridge, University Press, 1993, p. 49.

platônicas contidas na obra de Plutarco exercem uma relação diacrônica em que o leitor pode analisar o seu presente, séculos I e II d.C., e ainda remeter-se ao século IV a. C, no qual Aristóteles[516] e Platão[517] debateram sobre a questão do público e privado, centrados na discussão entre os objetivos do indivíduo e os da coletividade, ou seja, do cidadão e da *pólis*. Assim, como fizera Platão, o escritor beócio escolhe a defesa do interesse público em detrimento do privado, por isso a preferência de Plutarco pelo pensamento platônico.

Para compreender as relações estabelecidas entre Plutarco e Platão, lembramos o estudo de Gambi sobre as nuances da pedagogia na história da humanidade, no qual resume a discussão dos antigos sobre a *paidéia* com as palavras abaixo transcritas:

> a idéia de *paidéia*, da formação do homem através do contato orgânico com a cultura, organizada em curso de estudos, com o centro dedicado aos *studis humanitatis,* que amadurece por intermédio da reflexão estética e filosófica e encontra na pedagogia – na teorização da educação subtraída à influência única do costume – seu próprio guia. Todo o mundo grego e helenístico, de Platão a Plotino, até Juliano, o Apóstata, e, no âmbito cristão, até Orígenes, elaborará com constância e segundo diversos modelos este ideal de formação humana, que virá a constituir, como salientou Jaeger, o produto mais alto e complexo, mais típico da elaboração cultural grega e um dos legados mais ricos da cultura ocidental por parte do mundo antigo[518].

No primeiro século depois de Cristo, período conhecido como *felicitas temporum*[519], os domínios romanos gozavam de relativa tranqüilidade militar. O fomento à produção intelectual tornara-se hábito da realeza romana, principalmente a partir de Nerva[520]. A política pacifista do mediterrâneo antigo, adotada por Roma,

---

[516] Aristóteles (384-322 a.C.) nasceu em Estagira, na Calcídia, e era filho de Nicômaco, o médico de Amintas II, rei da Macedônia. Ele chegou a Atenas em 367 e foi discípulo de Platão até a morte deste em 347 a.C., ou seja, durante vinte anos.
[517] Sobre o debate entre Platão e Aristóteles a respeito do modelo citadino, ver *A República*, livro V, e *A Política*, livro I.
[518] F. Gambi. *História da Pedagogia.* São Paulo: Editora da UNESP, 1999, p. 49.
[519] D. A. Russel. "Introduction: Greek and Latin in Antonine Literature". In: *Antonine Literature.* Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 1
[520] Imperador romano, 96-98 d.C.

permitiu a Plutarco proferir palestras aos nobres romanos[521]. A notoriedade de suas conferências propiciou-lhe a aproximação com os romanos politicamente mais influentes, como Mestrio Floro[522]. Este fora o responsável pela concessão da cidadania romana a Plutarco, o qual, em homenagem a seu amigo, adotou o nome de Mestrio Plutarco[523].

Nesse sentido, nas próximas linhas, apresentaremos os aspectos pedagógicos das biografias e das obras morais escritas por Plutarco, ressaltando a contribuição, em particular de Platão, na construção da concepção plutarquiana de *paidéia*[524]. Assim, demonstraremos traços da filosofia platônica no retrato dos biografados de Plutarco, seguidos de uma exposição dos tratados morais escritos com a finalidade de educar seus leitores e ouvintes, pois Plutarco também proferia seus escritos filosófico-morais em público.

As contribuições da filosofia grega na política dos romanos são demonstradas por Plutarco por meio de uma pergunta retórica sobre a utilidade da filosofia e, em seguida, no primeiro capítulo da vida de Díon de Siracusa[525], Plutarco afirma que tanto gregos como romanos devem muito à Academia de Platão. As palavras de Plutarco nos levam a crer em uma oposição ao pensamento filosófico, em particular, o platônico. O estranhamento dos romanos frente à filosofia grega manifestado nessa passagem revela o caráter defensivo e ao mesmo tempo laudatório de Plutarco; enquanto argumenta pela validade das idéias de Platão, também exemplifica sua eficácia ao relatar a experiência de Bruto[526].

Na biografia de Sólon, Plutarco registrou que, à época do legislador ateniense, a maioria dos sábios direcionava seu conhecimento filosófico para a moral e a

---

[521] D. A. Russel. *Plutarch.* Great Britain, New York, Charles Scribner's, 1973, p. 7.
[522] M. A. Grube. *The Greek and Roman Critics.* Great Britain: Methuem, 1965, p. 314.
[523] Como Russell observa (na citada obra, página 8), não se pode afirmar qual imperador concedeu-lhe o título de cidadão romano, em virtude do desconhecimento dos estudiosos sobre o período exato em que Mestrius Florus foi cônsul.
[524] Rebecca Preston considera a concepção plutarquiana de *paidéia* crucial para o entendimento de sua construção da identidade grega no Império. Ver Rebecca Preston. "Roman Questions, Greek Answers: Plutarch and the Construction of Identity". In: Simon Goldhill. *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 89-92.
[525] *Díon,* I, 1-4.
[526] Ramsay Macmullen emprega o caso de Bruto para exemplificar a oposição da aristocracia romana aos filósofos aristocratas no Império, acusando-os de alienados. Ver Ramsay Macmullen. *Enemies of Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*. London/New York, 1992, pp. 46-94.

política[527]. Sólon também travou amizade com Epimênides de Festio, conhecido como um dos sete sábios, o qual aconselhou e orientou o legislador ateniense na escrita de suas leis[528]. O paralelo de Sólon é Publícola, o qual instaurou a democracia em Roma, não sem antes presenciar uma série de assassinatos e de traições[529]. Quando de sua eleição como cônsul único em Roma, Publícola instituiu leis, alterando as regras políticas, favorecendo a participação popular nas decisões citadinas[530]. Na comparação entre as personagens, Plutarco afirma que Sólon elevou a fama de Publícola e que Publícola elevou a fama de Sólon ao utilizá-lo como paradigma nos assuntos políticos em sua organização da democracia, isto é, da República[531].

A filosofia também foi objeto de estudo de Temístocles; segundo Plutarco, este teria sido discípulo de Mnesífilo, observador acurado das doutrinas de Sólon[532]. A sabedoria adquirida por Temístocles com o conhecimento da filosofia permitia ao ateniense antever os eventos políticos. A sua ciência de que a batalha de Maratona não representava o fim das intenções persas de invadir a Grécia levou Temístocles a discursar em favor do fortalecimento da frota ateniense, por isso incentivou a construção de naus com os recursos retirados das minas de Láurion[533]. O sucesso de Temístocles na assembléia encontra seu fundamento na passagem em que Plutarco registra o seu aprendizado de retórica judiciária, centrada na elaboração de discursos, com o filósofo Mnesífilo[534]. A previsão de Temístocles foi comprovada com a invasão de Xerxes, quando tanto o rei persa quanto o povo ateniense foram forçados a reconhecer o acerto de suas palavras[535].

Péricles teve como mestres o filósofo Zenão de Eléia[536] e Anaxágoras de Clazômenas[537], sendo este último o seu maior interlocutor. Plutarco ressalta a influência de Anaxágoras na vida pública de Péricles por intermédio da adoção de uma retórica científica[538]. O que Plutarco nos revela é um ambiente político cercado por filósofos que

---

[527] *Vida de Sólon,* III, 4.
[528] *Idem,* XII, 4-5.
[529] *Vida de Publícola,* IV-X.
[530] *Idem,* XI-XII.
[531] *Comparação de Sólon e Publícola,* II, 1.
[532] *Vida de Temístocles,* II, 6-7.
[533] *Idem,* III-IV.
[534] *Idem,* II, 6.
[535] *Idem*, IV, 6.
[536] *Vida de Péricles*, IV, 5.
[537] *Idem,* IV, 6.
[538] *Idem,* VIII, 1.

auxiliavam os seus governantes na administração citadina. Plutarco no remete a uma cultura política cujas bases estavam atreladas ao pensamento filosófico; ressaltamos uma certa idealização de Plutarco sobre o quadro político dos gregos. A procura pelos ensinamentos filosóficos explica-se pelo aprimoramento da retórica daquele que a domina. Até mesmo os governantes não virtuosos, mas ambiciosos, empregavam os preceitos filosóficos para alcançar o fim desejado, como é o caso de Alcibíades, o qual se destacava dentre os seus pares como o mais criativo e sensível ao discurso necessário a cada momento[539], uma vez que o conhecimento filosófico de Alcibíades advinha de seu contato com Sócrates[540].

A ausência de uma educação filosófica, voltada para o culto da razão, constitui-se na crítica elaborada por Plutarco a Coriolano, o qual descendia da família Márcia[541], o que pela etimologia da palavra o ligava ao mundo de Marte e aos afazeres marciais. Quando Timoleão de Corinto decide abandonar os afazeres políticos por causa de críticas de seus familiares e amigos, Plutarco conclui que o coríntio não aceita a proposta de sua família devido à firmeza de caráter desenvolvida com o estudo da filosofia[542]. Percebemos ainda a importância da Filosofia em Plutarco na vida de Filopêmen, na qual ressalta que a liderança alcançada pelo seu biografado está no seu conhecimento da filosofia[543]. A relação entre a filosofia e a prática, em especial a política, é a mensagem subliminar da narrativa plutarquiana[544]. A sabedoria e a liderança de Filopêmen foram reconhecidas até mesmo pelos romanos; por esse motivo, Plutarco relata que um romano chamou-lhe de o último dos gregos e que, depois dele, a Grécia não conheceu outro filho tão digno[545].

O desprezo dos romanos pela filosofia é algo presente na narrativa plutarquiana, ao mesmo tempo em que demonstra os benefícios obtidos por aqueles romanos que se dedicaram ao seu aprendizado. Em seu diálogo *Sobre o amor*, Plutarco atribui ao romano Flaviano, amigo de seu filho, Autóbulo, o seguinte expressar:

---

[539] *Vida de Alcibíades,* X, 4.
[540] *Idem*, IV, 4.
[541] *Vida de Coriolano,* I, 1.
[542] *Vida de Timoleão,* VI, 1-3.
[543] *Vida de Filopêmen,* I, 3-4.
[544] Em seu tratado moral *Sobre as contradições dos estóicos*, 1033A-B, Plutarco afirma que as ações dos filósofos devem estar em consonância com sua teoria filosófica. Ver Plutarch, *On Stoic Self-contradictions*, vol. XIII, part II, trad. Harold Cherniss, Cambridge/Massachusetts/London, 1993.
[545] *Idem,* I, 6-7.

> Pois, ouve: queríamos nós que tu nos faças beneficiar dos prados e de outras ramadas caras aos poetas; da hera e da campainha que se enlaçam! Em suma, que nos poupe todas essas descrições que em vão procuram imitar Platão, o seu Ilissos, o seu célebre *agnus-cactus*, com a erva que corre em declives agradáveis... (imitações muito péssimas na verdade!) (*Sobre o amor,* 749A).

Plutarco pertence a uma longa tradição de escritores que intentaram educar os romanos à moda grega; para isso, construíram em suas obras um ideal de *paidéia* capaz de gerar governantes virtuosos[546]. Dessa maneira, o conceito platônico de governante virtuoso despertou sobremaneira o interesse de Plutarco, o que pode ser percebido em sua seleção das idéias platônicas registradas em sua obra biográfica. Para Plutarco, a educação proposta pelo filósofo ateniense ao longo de sua obra é a melhor forma de instituição da harmonia entre governantes e governados.

Plutarco defende a relação entre a filosofia e a prática[547], aspecto que permeia toda a sua obra biográfica. A identificação das contradições entre o pensamento e as ações de seus biografados delimita as críticas plutarquianas às atitudes dos homens ilustres frente às vicissitudes dos acontecimentos históricos. A crítica feita por Plutarco procura incentivar o seu leitor, certamente um aristocrata, para que, quando estiver no governo de uma cidade, coloque em prática as lições de filosofia aprendidas em seus estudos. Salientamos a analogia plutarquiana entre o desempenho de um governante e a qualidade de sua educação, pois sua deficiência de conhecimento sobre os preceitos filosóficos complicaria seu raciocínio na tomada de decisões acertadas no âmbito político.

No vigésimo capítulo da vida de Nícias[548], Plutarco diviniza Platão, o qual, mesmo sem ter ocupado um cargo público, defendeu os interesses da cidade apenas com sua divina sabedoria. Nesse trecho, Plutarco relata a dificuldade inicial de meteorologistas e físicos em ter seus trabalhos aceitos e respeitados na Atenas dos

---

[546] Para Bettie Fortie, desde Lívio Andronico, os gregos almejavam educar os romanos, empregando os fundamentos da formação grega. Sobre o assunto, ver Bettie Fortie. *Rome and the Romans as the Greeks Saw them.* Rome, American Academy of Rome, vol. XXIV, 1972, pp. 11-12.

[547] Platão tentou por várias vezes ocupar cargos políticos, mas não foi bem sucedido em nenhuma de suas tentativas, o que revela o interesse do filósofo de colocar em práticas os seus pensamentos, procurando aliar a teoria à prática.

séculos VI e V a.C. Na interpretação de nosso autor, os atenienses acreditavam que os meteorologistas e os físicos ameaçavam o poder dos deuses, por isso Protágoras foi exilado, Anaxágoras[549] mandado ao cárcere e o filósofo ateniense, Sócrates, condenado à morte. Somente no século IV a.C., devido ao seu caráter irrefutável e por intermédio de suas demonstrações de conhecimento do mundo físico, Platão elimina o preconceito citadino contra os físicos e os meteorologistas, abrindo caminho para outros cientistas.

No episódio narrado por Plutarco, notamos a valorização do conhecimento e a exposição de como um indivíduo educado poderia contribuir para o progresso da ciência e, por conseguinte, da sociedade, mesmo sem exercer qualquer função política, apenas portando conhecimentos adquiridos em um processo educacional. Vejamos o trecho:

> Não, pois, eram considerados os nomeados físicos e meteorologistas, em virtude de sua necessidade de versarem sobre causas desconhecidas, sobre forças impensáveis e sobre o modo de vida dos divinos. Por isso Protágoras foi exilado e Anaxágoras aprisionado, e com muita dificuldade este foi libertado por Péricles[550]. Também Sócrates, em nada relacionado a essas questões, sofreu, sendo o primeiro a ser condenado à morte por causa da filosofia. Mais tarde, devido à sua conduta ilibada, Platão, que eclipsou as opiniões das divindades e dos primeiros chefes em favor das previsíveis causas naturais, ou melhor, da ciência, conferiu simplicidade ao discurso científico, retirando as desavenças, e tornando o caminho mais fácil para os que nela quisessem ser iniciados (*Nícias*, XXIII, 4-6).

Percebe-se, nesse relato de Plutarco, que a utilização do pensamento platônico em sua obra ocorre em virtude da grandeza de caráter e do espírito filosófico-científico de Platão, que em momento algum se distanciam da realidade e das necessidades da *pólis*. No pensamento plutarquiano, Platão foi um cientista e um filósofo voltado para discutir questões relacionadas aos problemas que cercavam a combalida Atenas de seu tempo. A sabedoria do filósofo ateniense conferiu-lhe

---

[548] Estadista ateniense, 413 a.C., foi o negociador da paz, que recebeu o seu nome, entre atenienses e espartanos, quando da Guerra do Peloponeso.
[549] Anaxágoras de Clazômenas, filósofo grego nascido em 500 a.C.
[550] Péricles, 500-429 a.C., grande estadista ateniense. Foi eleito chefe militar em 443, permanecendo eleito no cargo até a sua morte. Grande líder da Liga Ática na Guerra do Peloponeso.

habilidade para expor suas idéias de forma convincente, contribuindo para o desenvolvimento não apenas científico da cidade, mas atuando na mentalidade de seus habitantes. Daí a comprovação, por meio de fatos históricos, da eficiência da educação platônica na transformação dos indivíduos, materializada no avanço cultural e político dos atenienses, demonstrados nesse episódio por Plutarco.

Outro aspecto relevante no episódio narrado em *Nícias* XXIII, 5, é a relação estabelecida por Plutarco entre o saber e o divino. Platão, ao demonstrar a precisão de suas teorias físicas, trouxe à cena a discussão sobre o alcance do conhecimento dos reis e dos imortais e colocou a meteorologia e a astronomia como alternativas aos vaticínios dos adivinhos, muitas vezes manipulados pelos interesses de seus governantes[551]. Plutarco reconhece nesse episódio a proximidade de Platão com o divino por haver o filósofo vencido, com sua ciência, as determinações dos deuses e dos governantes. Essa passagem ilustra a correlação entre educação/ciência/filosofia e os avanços nas práticas políticas da cidade ateniense. Ora, o questionamento do absolutismo do poder dos deuses e, por analogia, o dos governantes, põem em dúvida a eficácia desses indivíduos na resolução de questões práticas do cotidiano.

A divinização de Platão no pensamento plutarquiano assemelha-se àquela obtida pelos heróis do período arcaico, em que eram sagrados protetores das cidades. Contudo, avesso à violência, Plutarco demonstra a proteção diferenciada que um filósofo pode oferecer a uma cidade ao relatar que Platão derrotou reis e deuses sem a necessidade de armas. A divinização do sábio e não mais daquele homem irracional dotado de força bruta espelha a visão de Plutarco sobre qual o melhor governante para uma cidade. A diferença entre a manutenção das fronteiras no século IV a.C. e no período arcaico exigia do herói arcaico a força física como garantia dos limites de um território fértil; o semideus dessa época deveria lutar contra os invasores e em troca receberia as honras da cidade, o poder de governar e o de estabelecer uma linhagem. Por outro lado, na época de Plutarco, os territórios romanos e gregos estavam praticamente definidos; a habilidade política, e não mais as qualidades guerreiras de um governante, seria a melhor garantia desses territórios.

É interessante notar que, apesar de Platão e Plutarco pertencerem a épocas distintas, ambos desejaram a formação de um governante iniciado na filosofia

[551] *Vida de Numa*, 4, 6.

para o estabelecimento da paz. Se, por um lado, o ateniense testemunhou os últimos momentos da grandiosidade de Atenas, por outro, o autor beócio presenciou a tranqüilidade militar e a prosperidade do Império romano. A aparente contradição dos momentos históricos não explica a semelhança entre os pensamentos; é preciso recorrer aos acontecimentos anteriores ao século II d.C. Tanto a Grécia como o Império Romano presenciaram as agruras de serem governados por homens violentos sedentos de guerras estanques. Era preciso manter a paz conquistada sob a pena de se retomarem as seculares guerras entre os gregos, e entre os romanos era preciso reestruturar-se após o conturbado primeiro século antes de Cristo em Roma, e, na compreensão de Plutarco, somente um governante-filósofo seria capaz de promover a harmonia citadina.

Nas biografias de Plutarco, assim como n'*A República* de Platão, o governante aparece como o responsável pelas seqüências de fatos históricos que envolvem todos os que estão sob o seu mando. Como relata Plutarco na biografia de Galba[552], o governante deve estar atento à construção de uma índole generosa e ainda dispor-se ao aprendizado da filosofia, reguladora das paixões:

> Platão, não vendo vantagem em ser um bom comandante sem haver soldados prudentes e concordes, postula que a obediência às leis é a virtude dos iguais. Para o reinado sobre eles é necessário ter uma natureza nobre que precisa ser nutrida pela filosofia. Também é imperativo que essa natureza nobre, após o aprendizado da filosofia, seja mesclada, sobretudo, com a suavidade, a filantropia, o ímpeto e a energia. Pois como demonstram os muitos exemplos de sofrimentos, narrados somente depois da morte de Nero[553], que foram testemunhados por inúmeros romanos, estes nas palavras de Platão encontram sua explicação. Com isso, Nero tornou-se um modelo de como é terrível alimentar os impulsos sem a educação, pois, sem ela, esses impulsos apenas resultam em ações irracionais e descabidas motivadas pelo comandante militar (*Galba,* I, 3-4).

[552] Sérvio Sulpício Galba, 3- a.C.-79 d.C., imperador romano cerca de seis meses (68-69d.C.) em sucessão a Nero, proclamado pelas suas tropas na Espanha.
[553] Imperador romano de 54 a 68 d.C., filho de Domício Aenobarbo e de Agripina. Seu nome era Lúcio Domício Aenobarbo; o nome Nero lhe foi dado ao entrar por adoção para a família Claudiana.

Nesse sentido, torna-se imperativo para a sustentação de qualquer governo a formação filosófica de seu condutor, pois, como afirma Plutarco, ao citar o amor reflexo apresentado no diálogo platônico *Fedro*, na biografia de Alcibíades[554]:

> Do mesmo modo que um sopro ou que um som refletido por um corpo sólido e polido, assim também as emanações da beleza, entrando pelos olhos, através dos quais – como é do seu natural – atinge a alma, volta ao belo e aí abre as asas e, molhando-as, as torna capazes de produzir novas asas, embebendo também de amor a alma do amado. Ele ama, mas sem saber o quê. Nem sabe, nem pode dizer o que aconteceu consigo: assim como um contaminado de oftalmia não conhece a causa da doença, assim também o amado, no espelho do amante, viu-se a si mesmo sem dar por isso. Quando o amado está presente termina a dor do amante, e o mesmo sucede com este na presença daquele. Quando o outro está longe, o amante sente tristeza, da mesma forma esta desperta no amado, porque ele abriga o reflexo do amor – acreditando, contudo, que se trata de amizade, e não de amor (*Fedro,* 255 c-d)[555].

Então, para Plutarco, o indivíduo moldado pela filosofia despertaria um "amor reflexo" *(eídōlon érōtos*), cuja vontade de espelhar-se em seu mestre ocorreria em virtude do amor e do respeito sentidos por ele. Assim Plutarco registrou:

> Contudo, pelo talento natural conhecido de Sócrates e pela proximidade com ele, Alcibíades introduziu em si os ricos e ilustres discursos do amante. Rapidamente fez-se íntimo, sem requerer prazer e nem nenhuma carícia, ouvindo do mestre a censura de quão ainda se portava como um animal selvagem, e de quão corrompida estava a sua alma com o vazio da vaidade. Então Alcibíades curvou-se como um galo escravo com as asas caídas. Assim, com o decorrer dos acontecimentos, percebeu que Sócrates estava submetido aos deuses e

[554] Alcibíades, um ateniense de família nobre, nascido pouco antes de 450 a.C., homem de beleza e talento notáveis mas arrogante, inescrupuloso e dissoluto; foi criado por Péricles e era amigo de Sócrates.

[555] Platão. *Fedro.* Trad. Jorge Paleikat. Porto Alegre: Globo, 1960. Embora Plutarco dissimule a existência de uma ligação afetiva entre suas personagens, com a leitura desse trecho, nota-se que Plutarco trata o amor reflexo no sentido da aprendizagem do belo havido entre o sábio e o político, reduzindo o amor homossexual nutrido por ambos, descrito por Platão, à amizade. Atentamos para o fato de Plutarco

> que sua faina era a salvação dos jovens. Então desprezando a si mesmo e admirando e amando aquele por sua benevolência, bem como respeitando sua virtude, tomou para si a imagem do amado, ocorrendo o amor reflexo como narrou Platão (*Alcibíades,* IV, 2-4).

Ao longo de seus escritos, Plutarco de Queronéia afirma que, para além da educação obtida nas escolas, há aquela adquirida por meio de exemplos dados pelos homens virtuosos. As práticas humanas também corporificam a educação necessária a um cidadão, pois é o desejo de emulação (*dzēlos*) que impele o homem a imitar o outro. Plutarco descreve uma situação na qual Alcibíades, reconhecido pelo seu mau-caráter, converte-se em homem virtuoso por intermédio de sua amizade com Sócrates. Assim, podemos afirmar que a educação de um indivíduo é considerada por Plutarco como um ato continuado, ou seja, determinada não apenas pela sua freqüência às lições ministradas nas escolas, mas ainda pelo seu contato com indivíduos sábios. Destacamos, nesse episódio, a crença de Plutarco na influência dos amigos no comportamento de um indivíduo, o que revela a amizade como uma possível fonte de aprendizado.

Na visão de Plutarco, são as ações políticas de seus personagens que tornam claro o caráter deles; somente a ação de seu biografado frente a um acontecimento histórico servirá de objeto de análise na composição plutarquiana de uma biografia. O governante, na condição de agente da história, ao atuar tanto no espaço público quanto no privado, deixa as marcas de sua formação educacional, portanto, moral. Plutarco desconsidera qualquer poder de interferência histórica do povo, como se a sociedade se dividisse em duas grandes camadas sobrepostas: a primeira, a dos aristocratas, condutores dos acontecimentos históricos, e a outra, a do restante da população não-aristocrata cuja história aparece vinculada às ações de seus governantes. Esse pensamento plutarquiano assemelha-se ao exposto por Platão em seu diálogo:

> Ora o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos. É com receio disso, me parece, que os bons ocupam as magistraturas, quando governam; e então vão para o poder, não como quem vai tomar conta de qualquer benefício, nem para com ele gozar, mas como quem vai para uma

---

se recusar a ver na relação entre Alcibíades e Sócrates a configuração de um amor homossexual; tal fato nos faz pensar na existência de uma intolerância aos amantes e amados do mesmo sexo em sua época.

> necessidade, sem ter pessoas melhores do que eles, nem mesmo iguais, para quem possam relegá-lo (*A República*, 347 c-d).

Como vimos, Platão afirma que a maior punição de uma cidade é ser governada por um homem pior do que os homens existentes na cidade, pois ela sofrerá grandes males dessa administração; portanto, tanto Platão como Plutarco acreditam que a condução dos acontecimentos históricos cabe à classe dos aristocratas esclarecidos pela filosofia. Ora, o aprendizado da filosofia era um dos elementos essenciais àqueles indivíduos freqüentadores das escolas, em especial, da Academia.

Na vida de Sólon[556], Plutarco de Queronéia critica os governantes que não empregam os preceitos filosóficos na administração dos assuntos citadinos; assim, julga inconveniente o político ateniense não ter desenvolvido um gosto pela educação filosófica:

> Em seu modo de vida, Sólon se mostrava dispendioso e libidinoso, o mais descabido foi pensado em seus poemas, nos quais discorre sobre os prazeres, isto se deve ao fato ter dedicado sua vida para os três, a saber, aos dispêndios, aos prazeres e ao comércio (*Sólon,* III, 1).

Plutarco atribui à origem comerciante de Sólon o motivo de seu distanciamento dos ensinamentos filosóficos. Mais adiante, o escritor beócio afirma que a personalidade de um indivíduo nasce propensa à prática do bem, que não é culpa dos deuses o homem ser torpe, mas é a forma como esse homem conduz a sua vontade que determina o seu destino. Daí a importância da filosofia na construção das críticas de Plutarco aos seus biografados. Um exemplo disso está na vida de Péricles, em que Plutarco associa o prestígio do líder ateniense ao seu contato com os filósofos, em especial, com Anaxágoras de Clazômenas, conforme vemos no seguinte trecho:

> Mas a maior parte da influência sobre Péricles adveio de Anaxágoras de Clazômenas, sobretudo, porque colocou na mente do demagogo a relevância da dignidade e do valor de um caráter. Seus coetâneos

[556] Sólon, 640-558 a.C., filho de Execestides, membro de uma família aristocrática de Atenas, famoso como estadista e como poeta. Na juventude, Sólon era pobre e viajou como mercador para enriquecer. De volta a Atenas em 612, ele instou os atenienses a reconquistarem Salamina, então em poder dos megáricos. O sucesso de sua iniciativa deu-lhe grande influência e, em torno de 594, Sólon foi nomeado arconte e apresentou sua célebre constituição, inspirada no sentimento de solidariedade das várias classes do Estado e na necessidade de tratamento justo a todos.

> chamavam o filósofo do "Espírito", devido à sua disposição natural ao discurso que tornava claro os assuntos mais difíceis aos seus admiradores (*Péricles,* IV, 6).

Apesar de vários estudiosos[557] contemporâneos visualizarem nas biografias de Plutarco somente as influências da filosofia moral de Platão, uma análise mais detalhada das citações das idéias platônicas contidas no interior da obra plutarquiana permite a identificação da preocupação de Plutarco com a filosofia política de Platão. O interesse de Plutarco pela moral de seus biografados justifica-se pelos efeitos que a deformidade de seu caráter causam em suas ações políticas.

Na comparação das biografias de Demóstenes e de Cícero, Plutarco reproduz o pensamento platônico sobre o imperativo de se construir um Estado forte e duradouro pautado na sabedoria de seu governante, assim descrito nesta passagem:

> Quando na própria Roma, com seu discurso, Cícero demonstrou o perigo de Catilina[558], e por isso aclamado ditador e plenipotenciário contra Catilina e seus companheiros, empregou as palavras proféticas de Platão: "O fim dos males das cidades somente será possível quando o grande poder e o pensamento prudente com a justiça caminharem sem a necessidade de um acaso benéfico" (*Comparação de Demóstenes e Cícero,* III, 4)[559].

Plutarco reforça a idéia do filósofo ateniense de que a aliança entre o governante e a filosofia (fonte de sabedoria e justiça) é a resposta exata para os males que afligem o Estado. Daí conclui-se que a influência da filosofia platônica na composição das biografias escritas por Plutarco encontra representatividade em relação ao pensamento político do filósofo, em especial por sua concepção de bom governante.

---

[557] Ver J. Crozals. *Plutarque.* Paris, Lecène et Oudin, 1889, p. 16; B. Latzarus. *Les idées religieuses de Plutarque*. Paris, Erneste Leroux, 1920, p. 09 ; e C. Froidefond. "Plutarque et platonisme", *ANRW*, 36.1, 1987, p. 189.

[558] Catilina, um patrício arruinado, pretor em 68 d.C., foi derrotado por duas vezes em suas tentativas de insurreição contra o Império em 64 e 62 d.C., o que culminou em sua morte.

[559] A obra citada por Plutarco é *A República*, no trecho 473 c-d, o qual recebeu de Maria Helena da Rocha Pereira a seguinte tradução: "– Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos".

O governante, por ser ideal, desperta em Plutarco a vontade de buscar na História alguém que se aproxime desse modelo com a esperança de formar os futuros governantes. Aqui recordamos a tradição do conceito histórico de *exempla,* apresentado por Cícero, para elucidar o quanto esse conceito também influenciou a escrita plutarquiana.

A contribuição da filosofia platônica na composição da obra plutarquiana foi estudada por Froidefond, professor de Filosofia junto à Universidade de Aix-en-Provence. Em sua pesquisa, Froidefond enumera as principais influências do pensamento de Platão na escrita de Plutarco, mas a principal seria a preferência plutarquiana pela filosofia moral de Platão[560]. Acrescemos aos comentários do ilustre professor a deferência plutarquiana pela *paidéia* platônica, já que uma das finalidades da filosofia moral platônica é a formação de cidadãos por intermédio da educação. Daí a relevância dos preceitos contidos nas biografias de Plutarco para o desenvolvimento de uma concepção Plutarco-platônica de educação no mundo antigo.

O título *Moralia*, como é conhecido o conjunto dos tratados morais plutarquianos, foi estabelecido somente nos primeiros anos do século XIII por Máximo Planudes, quando o monge bizantino divisou os escritos filosóficos, religiosos e de costumes das biografias dos homens ilustres[561]. Máximo Planudes pautou-se no Catálogo de Lâmprias, que consiste em uma listagem das obras plutarquianas, com numeração de 1 a 227. No entanto, a primeira tradução ocidental de *Moralia* ocorreu somente no século XIV – a saber, nos anos de 1381 e 1382 –, tendo sido vertida para o latim pelo Cardeal Pietro Corsini[562].

Se seguíssemos a classificação de Flacelière sobre as obras pedagógicas de Plutarco, analisaríamos somente as seguintes obras: *Sobre como se deve ler os poetas*, *Como ouvir*, *Sobre a educação das crianças*, *Sobre a virtude* e, por último, *Sobre a música*[563]. Contudo, se observarmos as obras classificadas por Flacelière como morais, veremos que *Preceitos conjugais*, *Como tirar proveito de seus inimigos*, *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, *Como perceber seus progressos na*

---

[560] C. Froidefond. "Plutarque et platonisme", *ANRW*, 36.1, 1987, p. 185.
[561] A. G. Guerra. "Introducción". In: Plutarco. *Sobre el amor.* Madrid, Espasa-Calpe, 2000, p. 13.
[562] R. Flacelière; J. Irigon. "Introdution générale". In: *Plutarque: Ouvres Morales.* I, Paris, Belles Lettres, 1987, p. CCLXXXIV.
[563] *Idem*, p. IX. Este tratado, em especial, tem a sua autenticidade contestada pelos filólogos, sendo atribuído a Pseudo-Plutarco.

virtude, *Preceitos sobre a defesa da saúde*, *O banquete dos sete sábios* e *Sobre a superstição* contêm os elementos que compõem a *paidéia* de Plutarco, além de apresentarem mais informações sobre o conceito platônico de educação. Diante do exposto, nas próximas páginas, argumentaremos sobre a pertinência da inclusão desses tratados na categoria de pedagógicos, dando continuidade à metodologia empregada na leitura das biografias, apontando para as contribuições de Platão na elaboração dos pensamentos pedagógicos de Plutarco.

Segundo o Catálogo de Lâmprias[564], *Preceitos Conjugais* é o tratado de número 115. No início de sua obra, escrita em forma de epístola, Plutarco recomenda que o casamento deve ser afinado como uma lira ou cítara por intermédio do discurso (*lógos*), da harmonia (*kálon enōnton*) e da filosofia (*philosophía*)[565]. O tom prescritivo do tratado evidencia sua finalidade pedagógica, pois Plutarco registrou, nesse breve tratado, pensamentos próprios e de homens ilustres como Sólon, Platão, Catão[566] e outros, para ensinar como um homem deve tratar a sua esposa desde os primeiros dias de seu enlace matrimonial.

É interessante destacar que Plutarco cita Sócrates, Platão e nomes de sofistas que figuram nos diálogos platônicos. Das referências plutarquianas empregadas nesse tratado, há a primazia dos pensamentos de Platão na edificação de seus argumentos. Em todas elas, Plutarco indica como o marido deve ensinar sua esposa a se comportar em casa, de forma a mantê-la reclusa e casta. Assim o homem desempenharia a função de mestre de sua esposa, mostrando-lhe ainda como ela deveria se portar em público. Do mesmo modo, indica como o marido deveria atuar no sentido de desempenhar a função de formador da conduta dela, ensinando-a até como pensar. Tal visão pode ser depreendida da seguinte afirmação de Plutarco:

> Se elas não receberem as sementes das boas palavras ou compartilharem a educação de seus maridos, elas considerarão as

---

[564] Lâmprias, neto de Plutarco, organizou os escritos avoengos em um catálogo cuja classificação utilizamos em nossos dias. Há controvérsias sobre o grau de parentesco de Lâmprias. Conforme observou Flacelière, no *Suda*, Lâmprias é apresentado como filho de Plutarco, no entanto, ao longo de sua obra, Plutarco nomeia todos seus filhos sem citar o nome de Lâmprias. Ver: R. Flacelière e J. Irigon. In: *op. cit*., p. CCCVI. O único parente com esse nome é seu avô paterno; assim, conforme vemos no verbete sobre o catálogo em Paul-Wissowa, é certo que se trate de seu neto, pois havia o costume de se nomear o primeiro neto com o mesmo nome do avô.

[565] *Preceitos Conjugais,* 138B.

[566] Catão, o Censor, 234-149 a.C., filho de um fazendeiro de Túsculo, combateu na Segunda Guerra Púnica.

> opiniões estranhas aos interesses de seus maridos, pensarão em ações malignas e alimentarão desejos próprios (145A).

Dada a pouca idade das noivas, as mulheres casavam-se sem qualquer experiência, principalmente no campo sexual; segundo Pomeroy, ao homem cabia ensinar à mulher como viver a sua sexualidade[567]. A intenção plutarquiana de regular o desejo feminino espelha o contexto histórico e social de sua época, durante o principado romano, como afirmou Grimal: "os homens podem fazer amor levianamente, porém o mesmo ato é para as mulheres uma iniciação perturbadora que transforma todo o seu ser – e em Roma toda a moral e a prática do amor se explicam por meio dessa dupla convicção"[568]. Infelizmente, as práticas normativas da sexualidade feminina continuaram na Idade Média, na qual os tratados sobre a castidade centravam-se no universo feminino, revelando a permanência de um pensamento voltado para a regulação do prazer da mulher[569].

No tratado de n° 72, *Sobre a virtude*, Plutarco retoma sua preocupação com o estabelecimento de regras no âmbito familiar, a fim de garantir que a linhagem de um indivíduo não fosse maculada com a existência de um filho fruto de um adultério. Pode-se notar que o diálogo platônico *Fedro* constitui uma referência para as recomendações de Plutarco, em particular, as passagens 254 a 255 do diálogo platônico. Dessa maneira, o tratado pode ser considerado uma continuação dos preceitos descritos no tratado anterior, uma vez que alerta o homem sobre a necessidade de exercer a função de educador de sua companheira. No entanto, para que a sua faina seja bem sucedida, o homem deve todos os dias cultivar o amor pela virtude e pelo bem, com simplicidade no coração, doutrinando o seu sentimento, com perfeita sinceridade, o que guiaria a razão de sua esposa e a convenceria a cumprir qualquer vontade do marido.

Outro tratado relacionado com a temática doméstica e familiar, mas que não figura no Catálogo de Lâmprias[570], é *Sobre a educação das crianças.* Este é o tratado de Plutarco mais reproduzido em toda a Europa desde a sua primeira tradução

---

[567]Sarah B. Pomeroy (ed.). Plutarch's *Advice to the Bride and Groom* and *A Consolation to his Wife.* New York/Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 35.
[568] P. Grimal. *O amor em Roma.* São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 319.
[569] R. Vainfas. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão.* São Paulo, Ática, 1992, pp. 14-15.
[570] No século XIV, foram encontrados novos escritos de Plutarco, desconhecidos e não arrolados no Catálogo de Lâmprias; por esse motivo, Máximo Planudes refez a numeração dos tratados, atribuindo uma nova numeração a eles.

para o latim em 1410, concebida por Guarinus Veronesis, que foi publicada somente em 1471[571]. *Sobre a educação das crianças* versa, nas primeiras linhas de seu tratado, sobre como conduzir a educação desde o nascimento de uma criança até a chegada de sua primeira infância, ou seja, aos sete anos de idade. Plutarco orienta também o leitor a respeito dos preceitos a serem seguidos pelos pais quanto aos métodos educativos empregados na formação dos filhos após a conclusão dos sete anos de idade, com o intuito de guiá-la ao caminho da perfeição moral.

Para Plutarco, o dever dos pais está em selecionar um bom mestre para que seus filhos aprendam corretamente a retórica, a filosofia e a prática de exercícios físicos, pois é preciso cuidar do físico (*phýsis*), do raciocínio (*lógos*) e do costume ou do hábito (*éthos*)[572]. Os ensinamentos de Plutarco remetem ao diálogo platônico *Protágoras,* 325d-326d, no qual o filósofo ressalta a importância desses elementos na educação de uma criança. A seguinte passagem define bem a intenção plutarquiana ao escrever seu tratado e explicita ao leitor a fonte de inspiração para seus escritos pedagógicos:

> Quando perguntei a ele o que ele achava do Grande Rei[573], Górgias respondeu que ele nada sabia, pois para ser um grande rei e se nomear feliz é preciso "ter virtude e da educação", com a felicidade em nós, não nos bons acontecimentos do acaso se fiar (6A)[574].

Já discorremos anteriormente sobre o paralelo de Cícero e de Demóstenes, no qual Plutarco desenvolveu um pensamento semelhante ao contido n'*A República*, de Platão. É interessante ressaltar que, com outras palavras, Plutarco retomou a relação feita entre virtude e educação e uma certa previsibilidade dos fatos ocorridos em um governo.

Igualmente notou Philippon, em sua introdução ao tratado de n° 103, *Como se deve ler os poetas*, que muitas das citações plutarquianas presentes em sua

---

[571] J. Sirinelli. "Notice". In: *Plutarque: Ouvres Morales – De l'Education des Enfants.* Tome I, Paris, Belles Lettres, 1987, p. 3.
[572] 2A.
[573] Dario, séc. VI-V a.C., rei da Pérsia.
[574] Já chamamos a atenção do leitor para o fato de que Plutarco, no paralelo de Cícero e de Demóstenes, desenvolve o mesmo pensamento contido n'*A República*, de Platão.

narrativa são encontradas em outros de seus escritos[575]. As recorrentes citações e alusões aos diálogos platônicos despertaram a atenção de Philippon, porém, dada a dificuldade de enumerá-las, conteve-se em descrever apenas as ocorrências que denominou secundárias. Segundo o autor, Plutarco alinha-se ao filósofo ateniense nas discussões sobre como distinguir os poetas detratores, a importância das cores em um quadro, princípios sobre a concessão divina, as realidades divinas e cósmicas, e sobre a moral[576]. As principais obras platônicas condutoras do tratado, de acordo com o autor, seriam *A República* e *As Leis*; contudo, as preocupações de Platão com os aspectos cívicos e políticos da poesia foram colocados em segundo plano[577]. Vejamos a seguinte passagem do tratado:

> Nós não devemos nos deixar levar e sucumbir pela doce prisão das Musas, a saber, a poesia; porém quando a libertamos do prazer, que é a sua reconhecida natureza, a poesia nos desembaraça dos elementos ficcionais do teatro possuidor de luxúrias desmedidas; e percebemos o contrário, que a poesia desempenha uma função educadora (15E-F).

Portanto, é possível concluir que Plutarco priorizou a natureza pedagógica dos diálogos platônicos em detrimento de outros aspectos, como pode ser compreendido do trecho citado.

No tratado de n° 87, *Como perceber seus progressos na virtude*, Plutarco critica a doutrina filosófica dos estóicos em dois pontos: a defesa do sábio asceta e o postulado de que a virtude pode ser adquirida sem o aprendizado metódico de teorias. Assim Plutarco expõe sua visão:

> O que comumente ocorre com alguém que conhece os preceitos da filosofia por inteiro até que seus julgamentos adquiram uma valiosa estabilidade, este se porta de acordo com princípios construtores do caráter e da virtude (79A).

Os contra-argumentos plutarquianos estão centralizados na educação como formadora da virtude de um homem, sem a demanda de isolamento, proposta pelos estóicos. Como podemos ver no próprio título do tratado, Plutarco assinala sua

---

[575] A. Phillipon. "Notice". In: *Plutarque: Ouvres Morales – Comment Lire les Poètes.* Tome I, Paris, Belles Lettres, 1987, p. 68.
[576] *Idem*, p. 73.
[577] *Idem*, p. 78.

concepção de aprendizado da *areté*, ou virtude, e o aperfeiçoamento do *ēthos*, ou caráter, como algo adquirido com o passar do tempo. Tais conclusões, como vimos nas páginas anteriores, revelam sua concordância com a concepção platônica de educação, centrada no aprendizado da filosofia para a construção de um caráter virtuoso. Ressaltamos aqui a visão plutarquiana, que é corrente em nossos dias, de que um homem educado é um homem sábio, portanto, conhecedor não apenas de vários assuntos, mas também de si mesmo, para avaliar os seus progressos na virtude.

Por não constar no Catálogo de Lâmprias, a autenticidade do tratado *O banquete dos sete sábios*[578] tem sido questionada desde o século XVIII, porém a linguagem e o estilo empregados na narrativa condizem com os utilizados nas demais obras de Plutarco[579]. Os ensinamentos de Plutarco se voltam para questões sobre a finalidade de um banquete, como ele deve ser organizado e quem participa desse evento. Em primeiro lugar, um banquete deve ser considerado menos por suas iguarias e bebidas do que por ser uma ocasião para diversões filosóficas; em segundo, para se participar de um banquete seria preciso uma rigorosa preparação do espírito[580]. Após a apresentação dos fins de um banquete, Plutarco retrata uma discussão entre os sábios sobre a melhor forma de governo, mas será na discussão seguinte sobre o governo doméstico, ou seja, a administração do lar, que Plutarco prescreverá os elementos de sua educação. Pois, como relatou nesta passagem:

> Sólon nos diz que, a seu ver, a melhor casa é aquela em que a riqueza adquirida não advém da injustiça, também é feliz aquela onde não há desconfiança e gastos impensados (155C).

Para tanto, o chefe da casa deveria contemplar a sabedoria contratando um professor (*didáskalos*) para ensiná-lo como ser virtuoso e, portanto, capaz de comandar o seu lar. Conforme já assinalamos, semelhante pensamento foi descrito por Plutarco em *Preceitos Conjugais*, embasado nas didáticas palavras de Platão.

A comparação entre o ofício do médico, salvador do corpo (*soma*), e do filósofo, guardador de alma (*psique*), demonstra a tônica do tratado de n° 94, *Preceitos*

---

[578] Apesar de o título anunciar sete sábios, ao longo de sua narrativa Plutarco nos apresenta dezessete personagens, dentre eles, os sete sábios: Sólon, Bias, Tales, Anarcásis, Cleóbulos, Pitaco, Quiron.

[579] J. Defraldas, J. Hani e R. Klaerr. "Notice", In: *Plutarque: Ouvres Morales – Le Banquet des Sept Sages,* tome II, Paris: Belles Lettres, 1985, p. 171.

sobre a defesa da saúde. A analogia plutarquiana não consiste em um marco na literatura, pois, em sua época, era comum tal paralelo; já em Sêneca esse tipo de paralelo se faz notar[581]. Plutarco atenta para o fato de que:

> É exatamente como Platão[582] nos fala que é recomendável que não se pode mover o corpo sem a alma e nem a alma sem o corpo (137E).

E, como grande parte da medicina deve seu nascimento e desenvolvimento à filosofia, Platão recomenda o cuidado com o corpo nos remetendo à necessidade da ginástica para seu desenvolvimento ao mesmo tempo em que estimula o aprendizado intelectual.[0] Tendo como paradigma as palavras platônicas, Plutarco relaciona o aprendizado da filosofia à virtude, que por sua vez é o alimento da alma, cujo reflexo se manifesta no corpo do indivíduo. A intenção de Plutarco é prescrever uma dieta austera indicada não apenas pela tradição médica grega, mas um regime moral sustentado por uma vida equilibrada com exercícios físicos e atividades intelectuais. Assim como Platão em seu diálogo *A República,* Plutarco mostra que seus preceitos são destinados aos homens públicos responsáveis pela política citadina[583].

No tratado de n° 155, *Sobre a Superstição*, Plutarco continua o debate sobre a necessidade de se fortalecer o espírito, no entanto, sua proposta difere do tratado anterior, pois o caminho escolhido por nossa fonte foi o da religiosidade. O abandono do culto aos deuses e a perda do respeito pelo sagrado, no entender de Plutarco, encarcera o indivíduo no ateísmo e na superstição, o que resultaria em julgamentos errôneos sobre o bem e o mal, e, ao não discernir as coisas justas das injustas, o homem se aproximaria da bestialidade e da selvageria[584]. Lembramos que este pensamento de Plutarco nos remete ao livro I de *A Política*, no qual Aristóteles nos alerta sobre a ferocidade de um homem desconhecedor das leis e da vida em comunidade.

A despeito da alusão ao pensamento aristotélico, a nota predominante é a de Platão, visto que inúmeras são as referências plutarquianas ao filósofo ateniense no desenrolar de seu tratado. No entanto, apesar das citações e alusões à filosofia platônica,

---

[580] 147 E-F.
[581] J. Defraldas, J. Hani e R. Klaerr. "Notice", In: *Plutarque: Ouvres Morales – Préceptes de Santé,* tome II, Paris: Belles Lettres, 1985, p. 94.
[582] Plutarco refere-se ao trecho 88d do diálogo platônico *Timeu*.
[583] 137C.
[584] 167D.

Plutarco demonstra sua influência advinda da doutrina de Epicuro[585], o qual proferia contra as crenças e as superstições, além de se aliar à doutrina racionalista dos estóicos[586]. Nesse sentido, as proposições plutarquianas contidas neste tratado não rompem com a tradição filosófica de sua época[587], mas se tornam interessantes pela amálgama filosófica construída por ele. Selecionamos este tratado pelo seu conteúdo filosófico-didático, uma vez que Plutarco inquieta-se com a falta de educação religiosa e, por analogia, da consciência filosófica dos homens de seu tempo, já que a filosofia conduz à sabedoria e esta, na qualidade de divina, encontra-se também na religião. O vínculo entre religião e filosofia apresenta-se como uma questão natural em Plutarco, pois ele se dedicou por vinte anos ao sacerdócio em Delfos[588].

Então, o conceito de educação em Plutarco estende-se ao campo religioso, perpassando pelo físico, pelo intelecto e pela alma. Como podemos ver neste trecho, a superstição desestabiliza a razão do indivíduo:

> O mais assustador na superstição é sua capacidade de conduzir-nos às trevas, causando turbulências e cegueiras na razão do homem, sucumbindo-o nas situações em que a razão se faz mais necessária (169A).

Mais uma vez, Plutarco versa, como Platão já o fizera, sobre a primazia da razão sobre o imponderável. Por mais que a religião estabeleça um elo com o mundo abstrato, em Plutarco, notamos que a religiosidade, se for regrada pela filosofia, resultará na aquisição de ensinamentos controladores dos instintos, posicionando seus pensamentos no sentido do equilíbrio emocional.

A música também se mostra um elemento importante na *paidéia* de Plutarco; por esse motivo, nosso autor coloca-se no mesmo compasso que o de Platão e de Aristóteles. Das obras selecionadas para nossa análise, somente *Sobre a música* tem a autoria atribuída a Pseudo-Plutarco e também não aparece no Catálogo de Lâmprias. Como nos esclarece Cerqueira: "Platão e Aristóteles se dedicaram a fundamentar a

---

[585] Epicuro, 321-270 a.C., o fundador da escola epicurista de filosofia, nasceu em Samos, de pais atenienses, e instalou-se em Atenas em 306. Sua escola ficou conhecida como os "Jardins", por causa do local onde ele ensinava. Em relação à ética, Epicuro sustentou que o prazer ou a ausência de sofrimento é o único bem, obtido a partir de uma vida simples e sábia.
[586] J. Defraldas, J. Hani e R. Klaerr. "Notice", In *op. cit.*, p. 244.
[587] *Idem*, p. 246.
[588] Flacelière & Irigon, *op. cit.*, p. CLXIV.

valorização filosófica do ensino musical[•]. Essa elaboração filosófica constituía um reflexo da aceitação entre camadas cultas de idéias semelhantes àquelas empregadas pelos pitagóricos, que viam na harmonia musical uma estrutura homóloga à harmonia cósmica e defendiam, por conseguinte, que o aprendizado da música educava o espírito"[589]. Não por acaso, Plutarco emite a seguinte opinião:

> Penso que, por causa da música, os homens se transformam em pios e são conduzidos favoravelmente para a única articulação da voz dos deuses (1131D).

O aprendizado da música como aperfeiçoamento moral, aproximação do divino e aprimoramento moral são os pontos que norteiam a narrativa plutarquiana sobre o papel da música na formação de um indivíduo virtuoso. Como Platão, Plutarco vê no ensino das notas musicais um estímulo ao raciocínio e à espiritualidade, o que conferia ao aprendiz desenvolvimento nos planos mental, físico e religioso, obtido através da música, da dança e dos ritos.

O tratado de n° 130, *Como tirar proveito de seus inimigos*, e o tratado de n° 89, *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, compõem uma seqüência de linhas em que, como bem notou Maréchaux, o intento de Plutarco é o de "unificar a virtude (receita da felicidade pessoal) e a moral dos deveres para com outrem"[590]. O discurso didático de Plutarco registrado na escrita desses tratados, mais uma vez, caracteriza a intenção plutarquiana de ensinar o leitor como se comportar diante dessas situações.

Em seu diálogo *Como tirar proveito de seus inimigos*, Plutarco aconselha:

> aquele que não fica cego diante de um inimigo execrável, mas submete a um exame eqüitativo sua vida, seus costumes, suas palavras, seus atos, reconhecerá quase sempre que essa superioridade, invejada por ele próprio, provém da rapidez, da previdência e da

---

[•] Evanghelos Moutsopoulos. *La musique dans l'ouvre de Platon.* Paris, Presses Universitaires de France, 1989 (1959). Fábio Vergara Cerqueira. "Argumentos aristotélicos em favor do ensino musical: *A Política*, VIII". *Dissertatio*. Revista de Filosofia da UFPEL, Pelotas, n° 3, p. 79-88, 1996 (notas do autor).

[589] Fábio V. Cerqueira. "A educação musical nas 'biografias' dos grandes homens públicos: evidências dos discursos sociais favoráveis e contrários ao ensino musical na formação do cidadão". *Métis: história e cultura.* Caxias do Sul, Educs, 2003, p. 36.

> sabedoria da conduta de seu adversário. Então, para ser igual a este em amor da glória e do belo, ele redobrará os esforços e lançará para longe a indolência e a moleza (92C-D)[591].

Com essas frases de precaução àquele que possui um amigo invejoso, Plutarco ensina ao leitor o cultivo de um pensamento racional, despido de paixões e fortalecido pela filosofia, com o qual se pode reverter uma situação reconhecidamente incômoda para transformá-la em um momento favorável. Por intermédio de sua argumentação, Plutarco mostra ao leitor como as circunstâncias podem ser controladas por um homem virtuoso, cuja virtude fora moldada ao longo dos anos pela filosofia. No caso do amigo invejoso, o homem virtuoso deve utilizar as manifestações contrárias do invejoso para reforçar o seu valor, trabalhar mais para atingir seus objetivos com altivez, bem como solucionar eventuais problemas.

No tratado *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, Plutarco ensina ao leitor como se precaver dos falsos amigos, recomendando:

> Um exame das disposições do bajulador com respeito a nossas relações de amizade será um meio infalível de reconhecer o que o separa do amigo. Aos olhos deste último, com efeito, nada é mais doce que partilhar com muitas pessoas os sentimentos de uma benevolência recíproca; além disso, ele não trabalha sem cessar para que tenhamos muitos amigos e sejamos estimados por todos que nos conhecem? Persuadido de que entre amigos tudo é comum, julga que nada deve ser tão comum como os próprios amigos. Mas o falso amigo, o amigo bastardo e pérfido, que só pode ocultar o agravo que faz à amizade alterando-a como se faria com a falsa moeda, pratica contra seus semelhantes a inveja que lhe é natural, e procura ultrapassá-lo em pilhérias e tagarelice (65A-B)[592].

Diante do exposto por Plutarco, podemos inferir sobre o cuidado requerido com os amigos na tradição greco-romana, pois já no *Timeu,* de Platão, identificamos tal debate. Trata-se de uma atenção especial para com aqueles que nos

---

[590] Pierre Maréchaux. "Prefácio". In: Plutarco: *Como tirar proveito de seus inimigos*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca, São Paulo, Martins Fontes, 1997, p. XXIX.
[591] Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. In: *op. cit*.

cercam, o que revela uma preocupação dos antigos, em especial de Plutarco, com os reveses incitados pelos amigos, ou melhor, pelos falsos amigos. Sabemos que as relações de parentesco e de amizade eram mais estreitas na Antigüidade do que em nossa época, dada a fusão desses relacionamentos com os assuntos políticos e econômicos, pois é preciso ressaltar que Plutarco não escrevia para os populares, mas para a classe mais abastada e culta de seu período, portanto, partícipe dos assuntos governamentais.

De todos os preceitos pedagógicos emitidos por Plutarco, somente a arte retórica ou o bem falar ultrapassa o valor dado à audição. No tratado *Como ouvir*, que não figura no Catálogo de Lâmprias, Plutarco se dirige ao jovem Nicandro[593] no dia do recebimento de sua toga viril, aconselhando-o a aprender a ouvir, a fim de se proteger de discursos enganosos[594]. Plutarco exalta os estudos filosóficos de Nicandro, acentuando a necessidade de o jovem aplicar esses preceitos em sua vida quotidiana, já que se tornara independente, complementando sua formação com o aprendizado da audição. Os benefícios adquiridos com a educação do ouvido são assim descritos por Plutarco:

> Mas ela é também mais relacionada com a razão do que com as paixões. Com efeito, muitos lugares e partes do corpo proporcionam ao vício a possibilidade de apoderar-se da alma, atingida por eles. Mas, para a virtude, os ouvidos dos jovens• são o único meio de conquistar a sua alma, se esta for pura, e se conservar, desde o princípio, inflexível à adulação e inacessível às palavras licenciosas (38A-B)[595].

Dos conselhos de Plutarco a Nicandro, depreendemos a visão de um educador voltado para a formação de jovens aristocratas, pois eles eram passíveis de adulações e de falsidades, uma vez que, recém entrados no mundo dos adultos, poderiam ser presas fáceis dos velhacos. Ao elogiar a formação filosófica de Nicandro, Plutarco ainda destaca a educação do raciocínio aprendida pelo jovem, o que lhe serviria

---

[592] *Idem.*
[593] Não temos nenhuma informação sobre quem foi Nicandro.
[594] 37B.
• Plutarco talvez tenha em mente uma frase de Zenão. Ver Diógenes Laércio, VII, 24. (N. T.)
[595] Plutarco. *Como ouvir.* Trad. João Carlos Cabral Mendonça, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

de instrumento no discernimento do ouvido[596]. Portanto, o ouvir é algo possível somente após um processo educativo em que o conhecimento oriundo da filosofia prepare o indivíduo para escutar e julgar os discursos proferidos. Em suma, para Plutarco, o contato com as doutrinas filosóficas e a inserção nos debates por elas alimentados fortalecem o caráter do aprendiz. Igualmente, incentiva-o a práticas salutares em seu cotidiano: o culto aos deuses, o cuidado com a saúde física e mental, o zelo com a mulher e os filhos, o bom comportamento em público. Virtudes estas que podem ser ensinadas e disseminadas no Império, contribuindo para a formação de grandes homens, qualificados para governar Roma e suas províncias.

[596] *Como ouvir*, 37B.

Conclusões

A notada permanência da cultura grega no Império romano é costumeiramente analisada dentro da lógica historiográfica da longa duração. Assim, a cultura grega, nascida na Grécia clássica, modelada essencialmente com as práticas e os costumes das cidades de Atenas e Esparta, mantém-se viva e independente, sem tomar conhecimento dos Impérios que dominaram seu povo. O destino dessa cultura é o de ser difundida em todo o Império de Alexandre, atravessar continentes e séculos até encontrar abrigo em outro Império, o romano. À luz dessa interpretação, a cultura grega parte de um núcleo sólido, que, em contato com culturas menos consistentes – leia-se, bárbaras –, esfacela seus hábitos e costumes e sobrepõe-se a elas. Assim, em um processo lógico, os gregos alimentam a cultura dos macedônios, que nutrem os bárbaros do Ocidente e do Oriente, que por sua vez sustentam culturalmente o Império romano.

Porém, essa aparente unidade, descrita por um grupo de estudiosos do Império, revela-se frágil diante da diversidade cultural do Império demonstrada pelos historiadores centrados nas questões culturais do mundo antigo. Nas últimas duas décadas, novos estudos apontam para a sobrevivência de culturas locais coexistindo com a cultura romana imposta por sua política de dominação dos territórios. Nesse processo dialético, o contato entre a elite local e o poder central romano estreita a relação e aumenta o grau de co-dependência entre ambos, o que abre uma porta para o diálogo, para a negociação. Não por acaso, o Império romano concede cidadania aos seus provinciais, pois, com esse ato, os romanos reforçam a necessidade de os locais exibirem uma certa romanidade, que simboliza a união política desses povos, não cultural.

É sob a égide desse pensamento que Plutarco aconselhará seus amigos gregos em seu tratado *Preceitos Políticos* a não se rebelarem contra o poder central romano, a compreenderem a subordinação grega à política romana como algo inevitável diante da impotência de suas armas contra o Império. Igualmente, Plutarco lembra que a Grécia deteriorou-se com guerras infrutíferas, somente para alimentar a ambição e a cobiça de seus comandantes militares. Dessa maneira, os gregos de sua época devem contentar-se com sua liberdade individual, em outras palavras, com o espaço existente para sua manifestação cultural. A nosso ver, Plutarco exorta o homem grego de sua

época a conservar sua identidade, como forma de manter viva a Grécia e sua tradição, que tal como um vírus incubado em um corpo robusto pode se manifestar em seus primeiros momentos de fraqueza.

Plutarco não está preocupado em unir gregos e romanos em uma *koiné* cultural, pelo contrário, quer delimitar o espaço da cultura grega nele, a fim de apontar a contribuição que os gregos oferecem ao mundo político de Roma. Com essa demonstração de utilidade da cultura grega no Império, Plutarco divisa os gregos dos demais, indicando que seu tempo é constituído por três culturas principais: a grega, a romana e a bárbara, sendo esta última um contra-exemplo cultural. A recorrente argumentação de que Plutarco funde a cultura grega à romana, sugerindo a formação do povo greco-romano, mostra-se inconsistente em vista do discurso plutarquiano do grande valor de hábitos gregos, como a religião, a filosofia, a literatura, e de outros elementos que constituem o homem grego de Plutarco.

A visão plutarquiana da história grega apresenta reflexões sobre o passado e o presente dos gregos no Império. Plutarco mune-se dos fatos e de seu sentimento de pertença a uma cultura dominada e idealiza a história grega ao retratar uma Grécia poderosa que promove ao longo dos séculos a sua própria destruição. Notamos aqui o sentimento de superioridade racial em Plutarco, uma vez que não foram os macedônios ou os romanos que derrotaram a Grécia; na visão plutarquiana, os gregos enfraqueceram suas defesas com intermináveis guerras fraternas e deixaram as fronteiras abertas para as forças militares estrangeiras.

A identidade grega construída por Plutarco completa seu quadro idealizado da Grécia e dos gregos. Convém esclarecer que o homem grego de Plutarco não é o cidadão comum, mas aquele que ocupa uma função de comando na sociedade. Em linhas gerais, esse homem freqüenta as lições de filosofia, pratica exercícios físicos nos ginásios, domina os meandros de um discurso retórico, possui habilidades em estratégias militares, expressa-se em língua grega, tanto na fala como na escrita, e conhece os clássicos literários. Essas características apresentadas por Plutarco nos remetem aos preceitos pedagógicos encontrados em autores do período clássico grego, assim essa identidade grega representa o substrato daqueles que, mesmo oriundos de diferentes regiões do Império, nomeiam-se gregos.

Com essa identidade grega embasada no período clássico da Grécia, despontam algumas questões interessantes à reflexão sobre o feitio desse mundo grego em Roma. A primeira delas nos leva a pensar que a homogeneização das práticas, dos

hábitos e dos costumes permite aos que se declaram gregos a defesa de sua identidade mediante a formação de uma comunidade, um grupo diferenciado e por isso visível dentro do Império. Para tanto, esses indivíduos subtraem suas diferenças raciais, pois, como partícipes dessa comunidade, temos gregos do sul da Itália, de seu continente original, das ilhas do mediterrâneo, do norte da África e das terras orientais. E, se não bastasse isso, desconsideram a geografia e a política; a Grécia agora não é um Estado soberano com território, língua e leis próprias, mas uma comunidade cultural, composta por indivíduos que partilham o mesmo ideal de ser grego no Império.

Então, o que muitos autores vêem como um movimento de apatia, de afastamento dessa comunidade da realidade política romana, dada a sua condição de dominada, é, na verdade, um sentimento de pertença, que retrata a resistência cultural e, no caso de Plutarco, também intelectual ao Império. [0]O estabelecer de fronteiras entre as culturas reflete, pelo contrário, a necessidade de visibilidade de indivíduos que não se acomodam completamente ao poder romano. Se as relações com os romanos ocorrem no plano político em virtude da flagrante dependência grega da política romana, no plano cultural os gregos edificam uma barreira imaginária, porém, sedimentada por uma tradição cultural notória no Império, o que não significa que tenha sido absorvida pelos romanos.

Em nosso entendimento, diferentemente das assertivas sobre o comprometimento político dos intelectuais gregos no Império, a partir do século II d.C., a chamada Segunda Sofística é um indicativo desse movimento cultural iniciado no século I d.C., cujos integrantes, embora apresentem finalidades distintas em seus escritos, participam de estilos e temáticas narrativas semelhantes. No caso de Plutarco, e essa é a nossa tese central, ele não compôs sua obra para exaltar ou glorificar o Império romano ou ainda a sua cultura. O objetivo principal de Plutarco está em construir uma identidade grega no Império, pautada na história de seu povo e em sua tradição cultural, como testemunho da importância dos gregos no Império e como demonstração da singularidade e da utilidade de sua cultura para o fortalecimento cultural e político do Império.

Em resumo, o grande desafio de Plutarco é o de relacionar-se com o poder político romano sem que sua identidade grega seja comprometida pela sua dependência política e econômica do Império. Nada mais significativo do que sua declaração, na biografia de Demóstenes, de que não conhece profundamente a língua latina; a nosso ver, assertiva na qual exibe a força de sua língua no Império. Plutarco

exibe sua fórmula para a resistência grega no Império: ainda que os romanos e seu invencível exército cerceassem os territórios e a política interna dos gregos, revelam-se incapazes de controlar e até mesmo de destruir a tradicional cultura grega. Assim, para Plutarco, a contrapartida da dominação romana na Grécia é sua convivência com uma comunidade que não renuncia a seu modo de ser grego e que, paradoxalmente, ainda se beneficia das armas inimigas para a preservação de suas práticas, hábitos e costumes. Ao afirmar que os romanos concederam liberdade individual aos gregos e que salvaram a Grécia ao trazer a paz para seu solo, Plutarco mostra ao grego de seu tempo que a dominação romana pode ser atenuada com a preservação de sua cultura por intermédio da constituição de uma comunidade grega no Império.

Obras de referência

BESNIER, Maurice. *Léxique de Géographie Ancienne*. Paris, C. Klincksieck, 1914.

BOISACQ, E. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque.* Heidelberg, C. Klinksieck, 1938.

BURGUIÈRE, A. *Dicionário das Ciências Históricas.* Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993.

GRIMAL, P. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993.

HAMMOMD, N. G. L. & SCULLARD, H. H. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1992.

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.

HOWATSON, M. C. *Dizionario delle letterature classiche*. Torino, Einaudi, 1993.

LALOUP, J. *Dictionnaire de littérature grecque et latine*. Paris, Editions Universitaires, 1968.

LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement.* Oxford, Clarendon Press, 1996.

MORKOT, R. *Historical Atlas of Ancient Greece.* London, Penguin, 1996.

NEILS, J. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae.* Zürich/ München, Artemis Verlag, 1994.

PARIS, P. *Lexique des antiquités grecques: ouvrage illustrée de planches et de nombreaux dessins inédits.* Paris, Fontemoing, 1909.

PAULY-WISSOWA. *Realencyclopaëdie der classichen Altertumswissenchaft.* Stuttgart, 1951.

PRIETO, M. H. T. C. U. et al. *Índices de nomes próprios*. Lisboa, Calouste Gulbenkian/ Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995.

Fontes

ARISTOTE. *Organon.* Trad. Jean Tricot. Paris, Librairie J. Vrin, 1997.

ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. Tradução e notas de Francisco Murari Pires. São Paulo, Hucitec, 1995.

_____. *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

_____. *Ética a Nicômaco.* Trad. Cássio M. Fonseca. São Paulo, Atena, 1944.

_____. *Poética.* Trad. Eudoro de Souza. São Paulo, Ars Poética, 1993.

_____. *Retórica*. Tradução de Manoel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa, Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1998.

CORNÉLIO NEPOS. *Vida de Epaminondas.* Trad. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão. http://br.geocities.com/bibliotecaclassica/textos/epaminondas.htm, 2003.

CORNELIUS NEPOS. Trad. John C. Rolf. London/ Massachusetts/ Cambridge, William Heinemann/ Harvard University Press, 1984.

DIODORUS SICULUS. Trad. C. H. Oldfather. Cambridge/ Massachusetts/London, Harvard University Press/W. Heinemann, 1976.

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa. Rio de Janeiro, Difel, 2002.

HERÓDOTO. *História*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, UnB, 1988.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, introdução e comentários de Mary Macedo de Camargo Neves Lafer. São Paulo, Iluminuras, 1991.

ORAZIO. *Le lettere*. Introduzione, traduzione e note di Enzo Mandruzzato. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1983.

PHILOSTRATUS. *Lives of Sophists*. Transl. Wilmer Cave Wright. London/ Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1952.

PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *As Leis, ou da legislação e epinomis*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo, Edipro, 1999.

_____. *Crátilo.* Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, EDUFPA, 2001.

_____. "Defesa de Sócrates". Trad. Jaime Bruna. In: *Os Pensadores: Sócrates.* São Paulo, Nova Cultural, 1987.

_____. *Diálogos. Mênon. Banquete. Fedro.* Trad. Jorge Palekait. Porto Alegre, Globo, 1960.

_____. *Górgias.* Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. Rio de Janeiro, Bertrand, 1989.

PLUTARCH. *Lives*. Trad. Bernadotte Perrin. London/ Massachusets/ Cambridge, William Heinemann e Harvard University Press, 1988.

_____. *On Stoic Self-contradictions*. vol. XIII, part II. Transl. Harold Cherniss. Cambridge/Massachusetts/London, 1993.

_____. *Plutarchi moralia*. "De fraterno amore", vol. 2.3, W. Sieveking (ed.), Teubner, Leipzig, 1935.

_____. "Sayings of Kings and Commanders". *Moralia*. vol. III. Transl. Frank Cole Babbit. Cambridge/ Massachusetts/ London, Harvard University Press, 1961.

_____. "The Cleverness of Animals". *Moralia.* vol. XII. Transl. Harold Cherniss e William C. Helmbold. London/Cambridge/Massachusetts, William Heinemann/Harvard University Press, 1958.

_____ "To An Uneducated Ruler". "On Monarchy, Democracy, and Oligarchy". *Moralia*. vol. X. Transl. Harold North Fowler. Cambridge/ Massachusetts/ London, Harvard University Press, 1991.

PLUTARCO. *Como ouvir.* Trad. João Carlos Cabral Mendonça. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

_____ *Como tirar proveito de seus inimigos. Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

_____ *Ísis e Osíris: os mistérios da iniciação*. Trad. Jorge Fallorca. Lisboa, Fim de Século, 2001.

_____ *Vida de Sólon*. Introdução, tradução e notas de Delfim Ferreira Leão. Lisboa, Relógio d'Água, 1999.

PLUTARQUE. *Oeuvres Morales. La fortune des romains. La fortune ou la vertu d'Alexandre. La gloire des athéniens.* Tome V. Texto estabelecido e traduzido por Françoise Frazier e Christian Froidefond. Paris, Les Belles Lettres, 1990.

_____ *Oeuvres Morales. Préceptes Politiques. Sur la Monarchie, la Démocratie et l'Oligarchie.* Tome XI. Texto estabelecido e traduzido por Jean-Claude Carrière e Marcel Cuvigny. Paris, Les Belles Lettres, 1984.

POLÍBIO. *História*. Seleção, tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, UnB, 1985.

SÓCRATES. "Vida e obra". Consultoria de José Américo Motta Pessanha. In: *Os Pensadores: Sócrates.* São Paulo, Nova Cultural, 1987, pp. V-XXII.

SUETÔNIO. *A vida dos doze césares*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo, Martin Claret, 2005.

TITO LÍVIO. História de Roma (*Ab urbe condita libri*). 6 volumes. Introdução, tradução e notas de Paulo Matos Peixoto. São Paulo, Paumape, 1990.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso.* Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, UnB, 1982.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução, notas, argumento analítico e excurso biográfico de Tassilo Orpheu Spalding. São Paulo, Cultrix, 2001.

XENOFONTE. *Econômico*. Tradução e introdução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

XENOPHON. *Helléniques*. Texto estabelecido e traduzido por J. Hatzfeld. Paris, Belles Lettres, 1936-39.

Bibliografia

AALDERS, G. J. D. *Plutarch's Political Thought.* Amsterdam/ Oxford/ New York, North-Holland, 1982.

_____. "Political Thought in Plutarch's *Convivium Septum Sapientium*". *Mnemosyne*, vol. XXX, 1977, pp. 28-39.

ALCOCK, Susan. *Graecia Capta: the Landscapes of Roman Greece*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

_____. "Greece: a Landscape of Resistance?". In: D. J. Mattingly (ed.). "Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire". *Journal of the Roman Archaeology*, Supplementary Series, n° 23, 1997, pp. 103-115.

ALSTON, Richard. *Aspects of Roman History (Ad 14-117).* London/ New York, Routledge, 1998.

ANDERSON, Graham. "Lucian: a sophist's as sophist". *Yale Classical Studies*, vol. XXVII, 1982, pp. 61-92.

_____. "The *pepaideumenos* in Action: Sophists and their Outlook in the Early Empire". *ANRW,* 33.1, 1989, pp. 79-208.

_____. *The Second Sophistic: a Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London/New York, Routledge, 1993.

ANDERSON, J. K. "Philopoemen's Reform of the Achaen Army". *Classical Philology*, vol. 62, n° 2, 1967, pp. 104-106.

ANDREWS, A. "The Opposition to Perikles". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. XCVIII, 1978, pp. 1-8.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1972.

ASHERI, David. "Identitá greche, identità greca". In: SETTIS, Salvatore (org.). *I Greci: storia, cultura, arte e società.* Torino, Einaudi, 1996, pp. 5-25.

ASIRVATHAM, Sulochana R. "Classicism and *Romanitas* in Plutarch's *De Alexandri Fortuna aut Virtute*". *American Journal of Philology*, vol. 126, n° 1, 2005, p. 107-123.

AUBERGER, J. "Parole e silence dans *Les Préceptes de Marriage* de Plutarque". *Les Études Classiques*, vol. 4, 1993, pp. 297-308.

AUSTIN, N. J. E.; RANKOV, N. B. *Exploratio: Military and Political Intelligence in the Roman World from the Second Punic War to the Battle of Adrianople.* London/New York, Routledge, 1998.

AVOTINS, Ivars. "A reinterpretation of Aelius Aristides 33. 30-31 K". *Transactions of the American Philological Association*, vol. 112, 1982, pp. 1-6.

_____. "Prosopographical and Cronological Notes on Some Greek Sophists of the Empire". *Classical Antiquity*, vol. 4, 1971, pp. 67-80.

AZOULAY, Vincent. *Xénophon et les Grâces du pouvoir: de la* charis *au charisme*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1986.

BALSDON, John Percy Vyvian Dacre. *Romans and Aliens*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1979.

BARBOTIN, D'Edmond. "Avertissement". In: BARBOTIN, D'Edmond. *Qu'est-ce qu'un text?: elements pour une herméneutique.* Paris, José Corti, 1975, pp. 8-12.

BARRET, J. C. "Romanization: a critical comment". *JRS,* Supplementary, 23, 1997, pp. 51-64.

BARROS, Gilda Naécia Maciel. *Sólon de Atenas: a cidadania antiga (com texto original dos poemas e a tradução).* São Paulo, Humanitas, 1999.

BARROW, R. H. *Plutarch and his Times*. Bloomington/ London, Indiana University Press, 1965.

BASCH, Lucien. “Trois modeles de navires em marbre au musée de Sparte”. *L’Antiquité Classique*, XXXVIII, 2, 1969, pp.430-452.

BÉDARIDA, François. “L’historien régisseur du temps? Savoir e responsabilité”. *Revue Historique*, Paris, v. 1, n° CCXCVIII, 1998, pp. 3-24.

BERTRAND, Jean-Marie. *Inscriptions historiques grecques.* Paris, Les Belles Lettres, 1992.

_____. *L’Hellénisme 323-31 av. J.-C., rois, cités et peuples*. Paris, Armand Colin, 1992.

BIEBER, Margarete. “The Portraits of Alexander”. *Greece & Rome*, vol. 12, n° 2, 1965, pp. 183-188.

BLIKSTEIN, Isidoro. *Kaspar Hauser ou A fabricação da realidade*. São Paulo, Cultrix, 1990.

BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste. *Histoire de la divination dans l’Antiquité*. 4 tomes, Paris, Leroux, 1879-1882.

_____. *Leçons D’Histoire Grecque*. Paris, Leroux, 1900.

BOULOGNE, Jacques. “Les ‘Questiones Romaines’ de Plutarque”. *ANRW*, Band 33.6, 1992, pp. 4682-4708.

_____. *Plutarque: um aristocrate grec sous l’occupation romaine.* Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas.* São Paulo. Perspectiva, 1974.

BOWERSOCK, Glen Warren. *Greek Sophists in the Roman Empire.* Oxford, Clarendon Press, 1969.

_____. *Hellenism in Late Antiquity: Thomas Spencer Jerome Lectures*. Cambridge/Melbourne, Cambridge University Press, 1990.

_____. “Philostratus” “Elio Aristides”. *The Cambridge History of Literature*, vol. I, 1985, pp. 655-661.

_____. “The Barbarism of Greeks”. *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 97, 1995, pp. 3-14.

_____. “Plutarch”. *The Cambridge History of Literature*, vol. I, 1985, pp. 665-669.

BOWIE, E. L. “Appolonius of Tyana: Tradition and Reality”, *ANRW*, 16.2, 1978, pp. 1652-1699.

_____. “Greeks and their Past in the Second Sophistic”. *Past & Present*, nº 46, 1970, pp. 3-41.

_____. “The Importance of Sophists”, *Yale Classical Studies*, vol. XXVII, 1982, pp. 29-60.

BREEBAART, A. B. “Plutarch and the Political Development of Pericles”. *Mnemosyne*, vol. XXIV, n° 3, 1971, pp. 262-272.

BREMER, Jan Maarten. “Plutarch and the ‘Liberation of Greece’”. In: DE BLOIS, Lukas; BONS, Jeroen; KESSELS, Ton *et al.* (eds.). “The Statesman in Plutarch’s Works. Volume II: The Statesman in Plutarch’s Greek and Roman Lives. Proceedings of the Sixth International Conferences of International Plutarch Society”. *Mnemosyne*, Supplementum 250, 2005, pp. 245-256.

BRUNA, Jaime. “Apresentação”. In: PLATÃO. *Górgias.* Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. Rio de Janeiro, Bertrand, 1989, pp. 7-46.

BRUNT, P. A. “The Bubble of the Second Sophistic”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 39, 1994, pp. 25-52.

CAMBI, F. *História da Pedagogia.* São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

CAMPANILE, Maria Domitilia. “Il mondo greco verso l’integrazione politica nell’impero”. In: SETTIS, Salvatore (org.). *I Greci: storia, cultura, arte e società*. Torino, Einaudi, 1996, pp. 839-856.

_____. “Nouvi contributi dell’epigrafia per lo studio delle *élites* locali nelle provincie orientali in età romana: l’esempio dell’Asia”. In: DEZMULLIEZ, Janine; HÖET-VAN CAUWENBERGUE, Christine (eds.). *Le monde romain à travers l’épigrafie: méthodes et pratiques. Actes du XXIVe Colloque de Lille (8-9 novembre 2001)*, Lille, Presses de l’Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2005, pp. 15-30.

CARTLEDGE, Paul. *The Spartans: The World of the Warrior-Heroes of Ancient Greece, from Utopia to Crisis and Collapse*. Woodstock/ New York, The Overlook Press, 2003.

CASSIN, Barbara. “‘Barbarizar’ e ‘Cidadanizar’ ou não se escapa de Antifonte (*Sobre a Verdade*, tradução e comentário)”. In: CASSIN, Bárbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, bárbaros e estrangeiros*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993, pp. 98-123.

CENTRONE, Bruno. “Platonism and Pythagoreanism in the Early Empire”. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 559-584.

CERQUEIRA, Fábio Vergara. “A educação musical nas ‘biografias’ dos grandes homens públicos: evidências dos discursos sociais favoráveis e contrários ao

ensino musical na formação do cidadão". *Métis: história e cultura.* Caxias do Sul, Educs, pp. 35-56, 2003.

CHAMOUX, François. *La Civilisation Hellénistique*. Paris, Arthaud, 1985.

CHASTAGNOL, André. *Le senat romain a l'epoque imperiale: recherches sur la composition de l'Assemblée et le statut de ses membres.* Paris, Les Belles Lettres, 1992.

CHEVITARESE, André L. "A questão fundiária e a conjuntura atenienses do governo oligárquico de 4111 a.C.". *Clássica*, Suplemento 2, 1993, pp. 191-197.

CHRISTOPHER, Johnson. *Derrida: a cena da escritura*. São Paulo, Editora UNESP, 2001.

CIZEK, Eugen. "La littérature et les cercles culturels et politiques à l'époque de Trajan". *ANRW*, 33.1, 1989, pp. 3-35.

_____. *L'époque de Trajan: circonstances politiques et problèmes idéologiques.* Bucaresti/ Paris, Editura Stiinfica si Enciclopedica, Les Belles Lettres, 1982.

COHEN, Robert. *La Grèce et l'hellénisation du Monde Antique.* Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

COLLIN, G. "L'Hellénisme en Occident et les romaines. La culture latine en face de la culture hellénique". In: *L'Hellénisation du Monde Antique. Leçons faites à L'École de Hautes Études Sociales*. Paris, Félix Alcan, 1914, pp. 353-387.

CONFINO, Alon. "Collective Memory and Cultural History: Problems of Method". *The American Historical Review*, v. 102, n° 5, 1997, pp. 1386-1403.

CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

CROISET, A. "La transformation morale del'hellénisme d'Alexandre a Auguste". In: *L'Hellénisation du Monde Antique. Leçons faites à L'École de Hautes Études Sociales*. Paris, Félix Alcan, 1914, pp. 263-275.

CROZALS, J. *Plutarque.* Paris, Lecène et Oudin, 1889.

CURTIUS, Ernest. *Histoire Grecque*. V tomes. Paris, Ernest Leroux, 1880.

DE BLOIS, Lukas. "Political Concepts in Plutarch's Dion and Timoleon". *Ancient Society*, vol. 28, 1997, pp. 209-224.

_____. "Emperor and Empire in the Works of Greek-speaking Authors of Third Century A.D." *ANRW*, II, 34.4, pp. 3391-3343.

DE CERTAU, Michel. *A escrita da História.* São Paulo, Forense Universitária, 2002.

DEFRALDAS, J.; HANI, J.; KLAERR, R. "Notice". In: *Plutarque: Ouvres Morales – De la Superstition*. Tome II, Paris, Belles Lettres, 1985, pp. 241-246.

_____. "Notice". In: *Plutarque: Ouvres Morales – Le Banquet des Sept Sages.* Tome II, Paris, Belles Lettres, 1985, pp.169-195.

_____. "Notice". In: *Plutarque: Ouvres Morales – Préceptes de Santé.* Tome II, Paris, Belles Lettres, 1985, pp. 93-98.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo, Perspectiva, 2002.

_____. *Gramatologia.* São Paulo, Perspectiva, 2004.

_____. *Positions.* Paris, Minuit, 1972.

_____. *La dissémination*. Paris, Seul, 1972.

DESIDERI, Paolo. "La formazione delle copie nelle 'Vite' plutarchee". *ANRW*, Band 33.6, 1992, pp. 4470-4486.

_____. "Questione di identità greca nell'impero romano". *Mediterraneo Antico: economie, società, culture*, vol. I, n° 1, 1998, pp. 15-21.

_____. "The Meaning of Greek Historiography of the Roman Imperial Age". In: OSTENFELD, Erik (ed.). *Greek Romans and Roman Greeks: Studies in Cultural Interaction.* Gylling, Aarhus University Press, 2002, pp. 216-224.

DIHLE, Albrecht. *Greek and Latin Literature of the Roman Empire from Augustus to Justinian.* London/ New York, Routledge, 1994.

DILLER, Hans. "Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Persekriege". In: *Grecs et barbares. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, tome VIII, 1961, pp. 37-68.

DILLERY, John. "Cambises and the Egyptian *chaosbeschreibung* Tradition". *The Classical Quarterly*, vol. 55, pp. 387-406.

DOBEL, J. P. "The Corruption of State". *The American Political Science Review*, vol. 72, n° 3, 1978, pp. 958-973.

DROYSEN, J. G. *Histoire de l'Hellénisme*. III tomes. Paris, Ernest Leroux, 1883.

DUBUISSON, Michel. "Problèmes du bilinguisme romain". *Les Études Classiques*. Tome XLIX, n° 1, 1981, pp. 27-45.

DUCREY, Pierre. *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*. Friburg, Office du Livre, 1985.

DUARTE JR., João. *O que é realidade.* São Paulo, Editora Brasiliense, 2004.

DUGAS, Charles. "L'evolution de la légende de Thésée". In: *Recueil Charles Dugas*. Paris, De Boccard, 1960, pp. 93-107.

ECK, Werner. “Beförderungskriterien innerhalb der senatorischen Laufbahn, dargestellt an der Zeit von 69 bis 138 n. Chr”. *ANRW*, II, 1974, pp. 158-228.

EDEN, Kath. *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition: Chapters in the Ancient Legacy & Its Humanist Reception.* New Haven, London, Yale Press, 1997.

FERA, Maria Cannatà Fera. “Note al *de audiendis poetis* di Plutarco”. *Rivista di Cultura Clássica e Medioevale*, n° 1, 1999, pp. 29-38.

FERGUNSON, A. S. “On a Fragment of Gorgias”. *Classical Philology*, vol. 16, n°3, 1921, pp. 284-287.

FERGUSON, W. S. “Historical Value oh the Twelfth Chapter of Plutarch’s Life of Pericles”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. XXXV, 1904, pp. 5-20.

FERREIRA, José Ribeiro. *Actas do Congresso Plutarco Educador da Europa.* Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2002.

FERRO, Mark. *Como se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

FINLEY, Moses I. “La censure dans l’Antiquité”. *Revue Historique,* CCLXIII, pp. 3-20.

_____. *Politics in the Ancient World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

FLACELIÈRE, Robert. *A vida quotidiana dos gregos no Século de Péricles*. Lisboa, Livros do Brasil, s.d.

_____. “Rome et ses empereurs vus par Plutarque”. *L’Antiquité Classique*, XXXII, 1963, pp. 28-47.

_____. & IRIGON, J. “Introduction générale”. In: *Plutarque: Ouvres Morales*. Tome I, 1re partie, Paris, Belles Letres, 1987, pp. VII-CCCXIX.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. “A reciprocidade e a Grécia antiga”. In: GALVÃO, Alexandre (org.). *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo.* Vitória da Conquista, Edições UESB, 2004, pp. 43-66.

FLOWER, Derek Adie. *Biblioteca de Alexandria: as histórias da maior biblioteca da Antigüidade*. São Paulo, Nova Alexandria, 2002.

FORNARA, Charles. “Plutarch and the Megarian decree”. *Yale Classical Studies*, vol. XXIV, 1975, pp. 213-228.

FORREST, W. G. *A History of Sparta 950-192 B.C.* New York/London, W. W. Norton & Company, 1969.

FORTE, Bettie. *Rome and the Romans as the Greeks Saw them.* Rome, American Academy of Rome, vol. XXIV, 1972.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo, Loyola, 2000.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 2000.

FOWLER, H. N. "The Origin of the Statements Contained in Plutarch's Life of Pericles, Chapter XIII". *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 12, Goodwin Volume, 1901, pp. 211-220.

FOWLER, Robert L. "Genealogical Thinking Hesiod's Catalogue and the Creation of the Hellenes". *Cambridge Philological Society*, 44, pp. 1-19, 1998.

FRANCIS, James A. "Truthful Fiction: New Questions to Old Answers on Philostratus' 'Life of Apollonius". *The American Journal of Philology*, vol. 119, n° 3, 1998, pp. 419-441.

FRAZIER, Françoise. *Histoire et morale dans le* Vies parallèles *de Plutarque*. Paris, Les Belles Lettres, 1996.

_____. "Remarques autour du vocabulaire du pouvoir personnel dans les *Vies Parallèles* de Plutarque". *Ktèma*, n° 18, 1993, pp. 49-66.

FREEMAN, P. W. M. "Mommsen through to Harverfiel: the origins of Romanization studies in late 19th-c. Britain". In: D. J. Mattingly (ed.). "Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire". *Journal of the Roman Archaeology*, Supplementary Series, n° 23, 1997, pp. 27-50.

FROIDEFOND, C. "Plutarque et le platonisme". *ANRW*, II, 36.1, 1987, pp. 185-233.

FUCKS, Alexander. "Agis, Cleomenes, and Equality". *Classical Philology*, vol. 57, n° 3, 1962, pp. 161-166.

GABBERT, Janice. *Antigonus II Gonatas: a Political Biography*. London/New York, Routledge, 1997.

GALLO, Italo. "L'idea di Roma in Plutarco". In: GIORDANO, Fausto (a cura di). *Atti del Convegno di studi "L'idea di Roma nella cultura antica", Salerno, 14-16 ottobre 1996*, Napoli, Edizione Scientifique Italiane, 2001, pp. 297-304.

GARDNER, Jane F. *Being a Roman Citizen.* London/New York, Routledge, 1993.

GARNSEY, Peter. *The Roman Empire: Economy, Society and Culture.* London, Duckworth, 1987.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro/Petrópolis, Vozes, 1997.

GENTILI, Bruno & CERRI, Giovanni. *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcai*ca. Roma, Edizione dell'Ateneo, 1975.

_____. *History and Biography in Ancient Thougth.* Amsterdam, J. C. Gieben, 1988.

GESCHNITZER, Fritz. "Ein neuer spartanischer Staatsvertrag und die Verfassung des Peloponnesischen Bundes". *Beiträgen zur Klassischen Bundes*, Heft 93, 1978.

GIANAKARIS, C. J. *Plutarch.* New York, Twayne, 1970.

GIBBON, Edward. *Histoire du déclin et de la chute de l'empire romain. Rome (de 96 à 582)*. Paris, Robert Laffont, 1983.

GOLDEN, Mark & TOOHEY, Peter. *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization, and the Ancient World.* London/ New York, Routledge, 1997.

GOZZOLI, Sandra. "Fondamenti ideali e pratica política del processo di romanizzazione nelle provincie". *Athenaeum*, vol. 75, fasc. 1-2, 1987, pp. 81-108.

GRAFTON, Anthony. "O leitor humanista". In: CAVALLO, Guglielmo & CHARTIER, Roger. *História da leitura no mundo ocidental.* São Paulo, Ática, vol. 2, 1999, p. 5-46.

GRIFFIN, Miriam T. *Nero: the End of a Dinasty.* London, B. T. Batsford, 1984.

_____. "Nero to Hadrian". *The Cambridge Ancient History*. Vol. XI, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 84-131.

GRIMAL, P. *O amor em Roma.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GROTE, G. *Histoire de la Grèce: depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin de la génération contemporaine d'Alexandre le Grand*. XIX tomes. Paris, A. Lacroix/Verboeckhoven, 1867.

GRUBE, G. M. A. *The Greek and Roman Critics.* Great Britain: Methuem, 1965.

HADAS, Moses. "Aspects of Nationalist Survival under Hellenistic and Roman Imperialism". *Journal of the History of Ideas*, vol. 11, n° 2, 1950, pp. 131-139.

_____. "From Nationalism to Cosmopolitanism in the Greco-Roman World". *Journal of the History of Ideas*, vol. 4, n° 1, 1943, pp. 105-111.

HALFMANN, Helmut. "Die Selbstverwaltung der kaizerzeitlichen Polis in Plutarchs Schrift Praecepta gerendae rei publicae". *Chiron*, Band 32, 2002, pp. 83-95.

HALL, Jonathan M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity.* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

HAMMOND, N. G. L. *Sources for Alexander Great: An Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*. Cambridge, University Press, 1993.

HARTOG, François. "A História entre o presente e o passado". In: HARTOG, François. *A História de Homero a Santo Agostinho.* Belo Horizonte, UFMG, 2001, pp. 55-104.

_____. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la representation de l'autre.* Paris, Gallimard, 1980.

_____. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga.* Belo Horizonte, UFMG, 2004.

HARVEY, F. D. "Dona ferentes: some aspects of bribery in Greek politics". In: CARTLEDGE, P. & HARVEY, P. (orgs.). *CRUX: essay in Greek history*. London, Duckworth, 1985, pp.76-117.

HEFTNER, Herbert. *Plutarch und der Aufstig des Pompeius: Ein historischer Kommentar zu Plutarchs Pompeiusvita*. Teil I, Frankfurt, M. u. a., 1995, pp. 1-45.

HENRICHS, Albert. "*Graecia Capta*: Roman Views of Greek Culture". In: "Greece and Rome: Influence, Integration, Resistance". *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge/London, Harvard University Press, vol. 97, 1995, pp. 243-261.

HIDALGO DE LA VEGA, Maria José. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1995.

_____. "Identidad griega y poder romano em Alto Império: frontera em los espacios culturales e dieológicos". In: *Fronteras e Identidad en el Mundo Griego Antiguo. III Reunión de Historiadores (Santiago-Trasalba, 25-27 de septiembre de 2000)*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela e Universidad de Vigo, 2001, pp. 139-156.

HINGLEY, Richard. "Resistance and Domination: Social Change in Roman Britain". *Journal of Roman Studies*, Supplementary, vol. 23, 1997, pp. 81-100.

_____. "The 'Legacy' of Rome: the Rise, Decline, and Fall of the Theory of Romanization". In: *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives. Proceedings of a Symposium held at Leicester University in November 1994*. Leicester, School of Archaeological Studies of the University of Leicester, 1996, pp. 35-48.

HODKINSON, S. *Property and Wealth in Classical Sparta.* London, Durckworth/ The Classical Press of Wale, 2000.

HOMO, León. *Périclès: une expérience de démocratie dirigée.* Paris, Robert Laffont, 1954.

HOPKINS, Keith. "La romanización: assimiliación, cambio y resistencia". In: BLÁZQUEZ, José María & ALVAR, Jaime (eds.). *La Romanization en Occidente*. Madrid, Actas Editorial, 1996, pp. 15-44.

HUNT, Lynn. "Apresentação". In: HUNT, Lynn (ed.). *A Nova História Cultural*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, pp. 1-29.

JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge/Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1961.

_____. *Paidéia: a formação do homem grego.* São Paulo, Martins Fontes, 1995.

JIMÉNEZ, Aurélio Pérez. "Introducción". In: *Vidas Paralelas – Teseo-Romulo, Licurgo-Numa.* Trad. Aurélio Pérez Jiménez. Madrid, Gredos, 1985, pp. 139-147.

JOHNSTON, David. *Roman Law in Context.* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

JOLY, Fábio Duarte. *Tácito e a metáfora da escravidão*. São Paulo, Edusp, 2004.

JONES, A. H. M. *The Greek City from Alexander to Justinian*. Oxford, Clarendon Press, 1940.

JONES, Christopher Prestige. *Culture and Society in Lucian*. Harvard/ Cambridge/ London, Cambridge University Press, 1986.

_____. *Plutarch and Rome*. Oxford, Clarendon Press, 1971.

_____. *The Roman World of Dio Chrysostom.* Cambridge, London: Harvard University Press, 1978, p.95.

_____. "Two Enemies of Lucian". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 13, 1972, nº 4, pp. 475-487.

JONES, Sîan. *The Archaelogy of Ethnicity: Constructing Identities in the past and Present*. London/ New York, Routledge, 1997.

JOUGUET, P. "L'Hellénisme en Egypte – La civilization alexandrine". In: *L'Hellénisation du Monde Antique. Leçons faites à L'École de Hautes Études Sociales*. Paris, Félix Alcan, 1914, pp. 309-333.

KERFERD, G. B. "Plato's Noble Art of Sophistry". *Classical Quartely*, New Series, vol. 4, n° 1/2, 1954, pp. 84-90.

KESEL, Humbert. *Capri: biografia di un'isola*. Capri, La Conchiglia, 2005.

KRAAY, Colin M. *Archaic and Classical Greek Coins*. London, Methuen, 1976.

LATZARUS, B. *Les idées religieuses de Plutarque*. Paris, Erneste Leroux, 1920.

LAURENCE, Ray & BERRY, Joanne (eds.). *Culture Identity in the Roman Empire.* London/New York, Routledge, 2001.

LE GOFF, Jacques. "História e Memória". In: *Enciclopédia Einaudi.* Porto, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984, pp.11-50.

LENDON, J. E. *Empire of Honour.* New York, Oxford University Press, 2001.

LOMAS, Kathryn E. "Hellenism, Romanization and Cultural Identity in Massalia". In: LOMAS, Kathryn. "Greek Identity in the Western Mediterranean: Papers in Honour of Brian Shefton". *Mmenosyne*, Supplementum, 246, 2004, pp. 475-498.

_____. *Rome and the Western Greeks 350 BC – AD 200: Conquest and Acculturation in Southern Italy*. London/New York, Routledge, 1993.

LONGHURST, John E. *The Spartan Rhetra*. Lawrence, Coronado Press, 1970.

LÓPEZ, María de los Ángles Duran. "Plutarco, ciudadano griego y súbdito romano". In: DE BLOIS, Lukas; BONS, Jeroen; KESSELS, Ton and SCHENKEVELD, Dirk M. (eds.). "Volume I: Plutarch's Stateman and his Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects. Proceedings of the Sixth Internacional Conference of the International Plutarch Society. Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002". *Mnemosyne*, Suplementum 250, 2004, pp. 33-41.

LUZZATTO, Maria Tanja. "Lo scandalo dei 'retiri latini'. Contributo alla storia dei rapporti culturali fra Grecia e Roma". *Studi Storici*, n° 2, 2002, pp. 301-346.

MACMULLEN, Ramsay. *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire.* London/New York, Routledge, 1992.

_____. *La Romanisation à l'époque d'Auguste*. Paris, Les Belles Lettres, 2003.

_____ *Le declin de Rome et la corruption du pouvoir.* Paris, Les Belles Lettres, 1991.

_____. "Provincial languages in the Roman Empire". *American Journal of Philology*, vol. LXXXVII, n° 1, 1966, pp. 1-16.

MAGALHÃES, Luiz Otávio. "A cidade grega e os modos urbanos da política". In: CARVALHO, Margarida Maria; LOPES, Maria Aparecida de S.; FRANÇA, Susani Silveira Lemos (orgs.). *As cidades no tempo*. São Paulo, Olho d'Água, 2005, pp. 37-59.

MAHAFFY, J. P. *The Greek World under Roman Sway: from Polybius to Plutarch.* London/New York, Macmillan, 1890.

MALEK Chebel. *La formation de l'identité poltique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

MARÉCHAUX, P. "Prefácio". In: PLUTARCO. *Como tirar proveito de seus inimigos*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo, Martins Fontes, 1997, pp.IX-XXXII.

MARROU, Henri-Irénée. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, tome II, Le monde romain*. Paris, Éditions du Seuil, 1948.

_____ *História da educação na Antigüidade.* São Paulo: E.P.U., 1990.

MARTIN, Jean-Pierre. *Société et religions dans les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale 31 avant J.-C. – 235 après J.-C.* Paris, Sedes, 1991.

MARTIN JR, H. "Plutarch and His Times". *American Journal of Philology*, XC, 3, 1969, pp. 368-371.

MASARACHIA, Agostino. "Sul Plutarco político". *Rivista di Cultura Clássica e Medioevale*, n° 1-2, 1994, pp. 5-40.

MAURIAC, Henry M. "Alexander the Great and the politics of 'homonoia'". *Journal of History of Ideas*, vol. 10, n° 1, 1949, pp. 104-114.

MAZZARINO, Santo. *Fra Oriente e Occidente: ricerche di storia greca*. Firenze, La Nuova Italia, 1947.

MEIGGS, Russel. "The Crisis of Athenian Imperialism". *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 67, pp. 1-36, 1963.

MILES, Richard. "Communicating Culture, Identity and Power". In: HUSKINSON, Janet (ed.). *Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. New York/ London, Routledge/ Open University, 2000, pp. 29-62.

_____ *The Roman Empire and its Neighbours*. London, Duckworth, 1967.

MILLAR, Fergus. *A Study of Cassius Dio*. Oxford, Clarendon Press, 1964.

_____. *The Roman Near East 31 BC-AD 337.* Cambridge/ London, Harvard University Press, 1993.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien Wisdom: the Limits of Hellenization*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

_____. *Lo sviluppo della biografia greca*. Torino, Einaudi, 1974.

_____. "Nero". *Cambridge Ancient History*, vol. X, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 702-742.

MOMMSEN, Theodor. *A History of Rome under the Emperors.* London/New York, Routledge, 1999.

MORFORD, Mark. "The Neronian Literary Revolution". *Classical Journal,* vol. 68, n° 3, 1973, pp. 210-215.

MORON, J. M. C. “Plutarch’s Lysander and Sulla: Integrated Characters in Roman Historical”. *AJPh*, vol. 121, n° 4, pp. 453-478, 2000.

MORRIS, Ian. “Periodization and the Heroes: Inventing a Dark Age”. In: GOLDEN, Mark & TOOHEY, Peter de Ian Morris (eds.). *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization, and the Ancient World.* London, New York, Routledge, 1997, pp. 96-131.

MOSSÉ, Claude. *As instituições gregas*. Lisboa, Edições 70, 1985.

_____. “Due miti politici: Licurgo e Solone”. In: SETTIS, Salvatore (org.). *I Greci: storia, cultura, arte e società*. Torino, Einaudi, 1996, pp. 1325-1335.

_____. “O homem e a economia”. In: VERNANT, Jean-Pierre. *O homem grego.* Lisboa, Presença, 1993, pp. 23-45.

MOULTON, Carroll. “Antiphon the Sophist, on Truth”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 103, 1972, pp. 329-366.

MUNTEANU, R. “Biographie, ouevre, societé et la critique sociologique”. *Cahiers Roumains d’Etudes Littéraires*, 1, pp. 29-43, 1973.

MURARI PIRES, Francisco. “Memória histórica e dominação social”. In*:* FÉLIX, Loiva Otero & GOETTEMS, Miriam Barcellos (orgs.). *Cultura Grega Clássica.* Porto Alegre, Editora da UFRGS, 1995, p. 44-53.

NIPPEL, Wilfried. “La costruzzione dell’‘altro’”. In: SETTIS, Salvatore (org.). *I Greci: storia, cultura, arte e società.* Torino, Einaudi, 1996, pp. 165-196.

NORA, Pierre. “Between Memory and History: les lieux de memoire”. *Representations*, California, n° 26, 1989, pp. 7-26.

O’BRIEN, Patrícia. “A história da cultura de Michel Foucault”. In: Lynn Hunt (ed.). *A Nova História Cultural*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, pp. 33-62.

OLIVIER, Laurent. “A arqueologia do 3° Reich e a França: notas para servir ao estudo da “banalidade do mal” em arqueologia”, In: FUNARI, Pedro Paulo A., ORSER JR, Charles E. e SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira (orgs.). *Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo, Annablume, 2005, pp. 167-195.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos.* Campinas, Editora da Unicamp, 1997.

OWENS, David. “A Lockean Theory of Memory Experience”. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 56, 1996, pp. 319-332.

PALM, Jonas. *Rom, Römertum und Imperium in der Griechischen Literatur der Kaiserzeit.* Lund, C. W. K. Gleerup, 1959.

PARKER, Robert. "Spartan Religion". In: POWELL, Anton (ed.). *Classical Sparta: Techniques Behind Her Success*. Norman/ London, University of Oklahoma Press, 1989, pp. 142-172.

PARRONDO, Maricruz Salcedo. "Un león en la ciudad: el perfil del Alcibíades de Plutarco". In: BOULOGNE, Jacques (ed.). *Les grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*. Lille, Travaux & Recherches, 2005, pp. 135-141.

PARKINS, Helen M. "The 'Consumer City' Domesticated? The Roman City in Élite Economic Strategies". In: PARKINS, H. M. *Roman Urbanism: Beyond the Consumer City.* London/New York, Routledge, 1997, pp. 83-111.

PELLING, C. B .R. "Plutarch and Roman Politics". In: MOXON, I. S; SMART, J. D. & WOODMAN, A. J. *Past Perspectives: Studies in Greek and Roman Historical Writings.* Cambridge, University Press, 1986, pp. 159-187.

PEREIRA, M. H. R. "Introdução Geral". In: PLUTARCO. *Vida de Sólon*. Introdução, tradução e notas de Delfim Ferreira Leão. Lisboa, Relógio d'Água, 1999, pp. 7-26.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. "Pós-estruturalismo e Desconstrução nas Américas". In: *Do Positivismo à Desconstrução: idéias francesas na América*. PERRONE-MOISÉS, Leyla (Org.). São Paulo, Edusp, 2004, pp. 213-236.

PHILIPPON, A. "Notice". In: *Plutarque: Ouvres Morales – Comment Lire les Poètes.* Tome I, Paris, Belles Lettres, 1987, pp.67-89.

PICARD, O. "Monnaie et démocratie a Athènes". *Colloque Internationale. Org. par l'Ac. D'Athènes en Coop. Avec l'Unesco*. 23, 24 e 25, nov., 1991, pp. 239-256.

PIPER, Linda J. *Spartan Twilight*. New Rochelle, Aristide D. Caratzas, 1986.

PIRES, Francisco Murari. "História e Poesia (comentários ao Proêmio tucidideano)". *Revista de História*, n° 121, 1989, pp. 27-44.

POMEROY, S. B. (ed.) Plutarch's *Advice to the Bride and Groom* and *A Consolation to His Wife.* New York/ Oxford, Oxford University Press, 1999.

PRANDI, Luisa. "Gli esami del passato greco nei *Precetti politici* di Plutarco". *Rivista Storica dell'Antichità*, Anno XXX, 2000, pp. 91-107.

PRESTON, Rebecca. "Roman Questions, Greek Answers: Plutarch and the Construction of Identity." In: GOLDHILL, Simon (ed.). *Being Greek under*

Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 86-89.

RAEPSAET-CHARLIER, Marie-Thérèse. "Onomastique et romanisation: éléments d'une comparasion entre les provinces de Gaule belgique et de Germanie inferièure". In: DONDIN-PAYRE, Monique & RAEPSAET-CHARLIER, Marie-Thérèse (eds.). *Noms, identités culturelles et romanisations sous le Haut-Empire*. Bruxelles, Le Livre Timperman, 2001, pp. 399-470.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. "O conceito de interpretação na lingüística: seus alicerces e seus desafios". In: ARROJO, R. (org.). *O signo desconstruído*. Campinas, Pontes, 1992, pp. 63-66.

RAMOS, M. S. "Reencontrar Plutarco". In: *EROTIKA: diálogo sobre o amor*. Lisboa, Fim de Século, 2000, pp.7-10.

RAWSON, Elisabeth. *The Spartan Tradition in European Thought.* Oxford, Clarendon Press, 1991.

REARDON, B. P. *Courant Littéraires Grecs de IIe et IIIe siècles après J.-C.* Paris, Les Belles Lettres, 1971.

REINACH, Théodore. "L'Hellénisme en Syrie. La culture grecque en face du Judaisme". In: *L'Hellénisation du Monde Antique. Leçons faites à L'École de Hautes Études Sociales*. Paris, Félix Alcan, 1914, pp. 335-351.

RICOUER, Paul. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1977.

ROMANO, Francesco. "Il *Conventus* come formadi partecipazione alle attività giudizziarie nella città del mondo provinciale romano". In: AMARELLI, Francesco (ed.). *Politica e partecipazione nelle città dell'impero romano*. Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005, pp. 1-12.

ROSENMEYER, Thomas G. "Begginings in Plutarch's *Lives*. *Yale Classical Studies*, vol. XXIX, 1992, pp. 205-230.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. "Sob as botas do Império Persa". *Dimensões*, vol. 17, 2005, pp. 105-116.

ROSTOVTZEFF, M. *História da Grécia*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1986.

ROULAND, Norbert. *Roma, democracia impossível? Os agentes do poder na Urbe romana.* Brasília, UnB, 1997.

ROUX, Michel. "Recherches sur les aspects militaires de la conqête du monde gréco-hellénistique par Rome au Iie siècle avant Jésus-Christ". *Revue des Études Anciennes*, tome 95, n°s 3-4, 1993, pp. 443-458.

ROY, J. "'Polis' and 'Oikos' in Classical Athens". *Greece & Rome*, vol. 46, n° 1, 1999, pp. 1-18.

RUSSELL, D. A. "Introduction: Greek and Latin in Antonine Literature". In: *Antonine Literature.* Oxford, Clarendon Press, 1990.

_____. *Plutarch.* Great Britain, New York, Charles Scribner's, 1973, p. 7.

_____. *Intellectual life in the late Roman Republic.* London, Duckworth, 1985.

ROLLER, Matthew B. *Constructing Autocracy: Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome.* Princenton/Oxford, Princenton University Press, 2001.

ROMILLY, Jacqueline. *Histoire et raison chez Thucydide.* Paris, Belles Lettres, 1956.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.* São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Lingüística Geral.* São Paulo, Cultrix, 1973.

SCARDIGLI, Barbara. *Die Römerbiographien Plutarchs: ein forschungsbericht.* München, Verlag C. H. Beck, 1979.

SCHIMIDT, Thomas S. "Barbarians in Plutarch's Political Thought". In: DE BLOIS, Lukas; BONS, Jeroen; KESSELS, Ton and SCHENKEVELD, Dirk M. (eds.). "Volume I: Plutarch's Stateman and his Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects. Proceedings of the Sixth Internacional Conference of the International Plutarch Society. Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002". *Mnemosyne*, Suplementum 250, 2004, pp. 227-235.

SCHUBERT, P. "Philostrate et les sophistes d'Alexandrie". *Mnemosyne*, vol. XLVIII, fasc. 2, 1995, pp. 178-188.

SCHWABL, Hans. "Das Bild der Fremden Welt bei den Frühen Griechen". In: *Grecs et barbares. Entretiens sur l'Antiquité Classique.* Tome VIII, 1961, pp. 1-23.

SELTMAN, Charles. *Greek Coins: a History of Metallic Currency and Coinage Down to the Fall of Hellenistic Kingdoms.* London, Methuem, 1955.

SHERVIN-WHITE, Adrian. *The Roman Citizenship.* Oxford, Clarendon Press, 1987.

SHIMROM, Benjamin. *Late Sparta: The Spartan Revolution 243-146B.C.* Buffalo, Arethusa, 1972.

SHOEMAKER, Sydney S. "Personal Identity and Memory". *The Journal of Philosophy*, vol. 56, 1959, pp. 868-882.

SILVA, José Carlos Gomes. *A identidade roubada: ensaios de Antropologia Social.* Lisboa, Gradiva, 1994.

SILVA, M. A. O. *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas*. São Paulo, Edusp, 2006.

SIRAGO, Vito A. "La Seconda Sofistica come espresione culturale della classe dirigente del II sec.". *ANRW*, 33.1, 1989, pp. 36-37.

SIRINELLI, J. "Notice". In *Plutarque: Ouvres Morales – De l'Education des Enfants.* Tome I, Paris, Belles Lettres, 1987, pp. 3-33.

SMITH, Gertrude. "The City Teaches the Man". *The Classical Journal*, XXXVIII, 1942/1943, pp. 260-269.

STADTER, Philip A. "Plutarch's *Lives* and their Roman Readers". In: OSTENFELD, Erik (ed.). *Greek Romans and Roman Greeks: Studies in Cultural Interaction.* Gylling, Aarhus University Press, 2002, pp. 123-135.

STIRPE, Paola. "Concomitanze di feste ellenistico-romane con grandi feste panelleniche tra III secolo a.C. e I secolo d.C.". *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, vol. 130, fasc. 2, 2002, pp. 170-190.

STRAUSS, Barry S. "The Problem of Periodization: The Case of the Peloponesian War". In: GOLDEN, Mark & TOOHEY, Peter (eds). *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization, and the Ancient World.* London, New York, Routledge, 1997, pp. 165-175.

SWAIN, Simon. "Hellenic Culture and the Romans Heroes of Plutarch". *Journal of Helenistic Studies*, vol. CX, pp. 126-145, 1990.

_____. *Hellenism and Empire*. Oxford, Clarendon Press, 1996.

_____. "The Reability of Philostratu's *Lives of Sophists*". *Classical Antiquity*, 10, 1991, pp. 148-163.

TATUM, W. J. "The Regal Image in Plutarch´s *Lives*". *JHS,* CXVI, pp. 135-151, 1996.

TICHENER, Frances B. "Plutarch and Roman(ized) Athens". In: OSTENFELD, Erik (ed.). *Greek Romans and Roman Greeks: Studies in Cultural Interaction.* Gylling, Aarhus University Press, 2002, pp. 139-140.

TODOROV, Theodore. *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*. Vol. I, Paris, Seuil, 1989.

TOYNBEE, Arnold. *A herança dos gregos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1984.

_____. *Le monde et l'occident*. Éditions Gonthier, Lausanne/Genève, 1964.

VAINFAS, R. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão.* São Paulo, Ática, 1992.

VERGER, Antonio Ramirez de. "Frontón e la Segunda Sofistica". *Habis*, nº 4, 1973, pp. 115-126.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro, Bertrand, 1992.

VEYNE, Paul. "Introdução". In: ARIÈS, Philippe & DUBY, Georges (eds.). *História da Vida Privada: Do Império ao ano mil.* VEYNE, Paul (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 13- 15.

_____. *L'Empire Gréco-romain*. Paris, Éditions du Seuil, 2005.

VICKERS, M. "Fifth Century Chronology and the Coinage Decree". *Journal of Hellenic Studies*, vol. 116, 1996, pp. 171-174.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

VIZENTIN, Marilena. *Imagens do Poder em Sêneca: estudo sobre o "De Clementia"*. Cotia, Ateliê Editorial, 2005.

VON KURT, Fritz. *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: a Critical Analysis of Polybius Political Ideas*. New York, Columbia University Press, 1954.

WALLACE-HADRILL, Andrew. "Elites and Trade in the Roman Town" In: RICH, John & WALLACE-HADRILL, Andrew. *City and Country in the Ancient World*. London/New York, Routledge, 1991, pp. 241-273.

_____. "*Mutatio morum*: the Idea of a Cultural Revolution". In: HABINEK, Thomas. SCHIESARO, Alessandro (eds.). *The Roman Cultural Revolution.* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 3-22.

WARDMAN, A. E. "Description of Personal Appearance in Plutarch and Suetonius: the Use of Statues as Evidence". *Classical Quarterly*, XVII, 2, 1967, pp. 414-420.

WATERS, Kenneth Hugh. "The Reing of Trajan, and its Place in Contemporary Scholarship (1960-72). *ANRW,* Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975, pp. 381-431.

WEBSTER, Jane Webster. "Roman Imperialism and the 'Post Imperial Age'". In: *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives. Proceedings of a Symposium held at Leicester University in November 1994*. Leicester, School of Archaeological Studies of the University of Leicester, 1996, pp. 1-17.

WENDLAND, Paul. *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*. Brescia, Paideia, 1986.

WHITMARSH, Tim. "'Greece is the World': Exile and Identity in the Second Sophistic". In: GOLDHILL, Simon (ed.). *Being Greek under Rome: Cultural*

Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 269-305.

WHITTAKER, John. "Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire". *ANRW*, II, 36.1, 1987, pp. 81-123.

WILAMOVITZ-MÖELLENDORF, V. "Asianismus und Atticismus Lesefrüchte". *Hermes*, 35, 1900, pp. 533-566.

WILLIAMS, Craig A. "Greek Love at Rome". *CQ,* vol. 45, n° 2, 1995, pp. 517-539.

WITTAKER, R. "Africa". *Cambridge Ancient History*, vol. XI, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 514-546.

WOOLF, Greg. *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.