



A MORTE EM TUCÍDIDES: CONSIDERAÇÕES SOBRE A *HISTÓRIA DA GUERRA DO PELOPONESO*

Doi: 10.4025/8cih.pphuem.4032

Caio Cesar Machado Gomes, UNIOESTE

Resumo

A morte é um dos mais, se não o mais antigo mistério da humanidade. As diversas sociedades humanas ao longo do tempo reagiram das mais diversas maneiras à constante incerteza que permeia o sentido da própria existência. Tendo em vista que o momento da morte se trata de uma circunstância na qual os sujeitos expressam de maneira profunda suas atitudes e perspectivas no tocante ao sentido da vida, esta problemática adquire grande importância social e histórica. Nesse sentido, este trabalho tem como objetivo investigar a temática fúnebre no interior da obra de Tucídides, historiador ateniense do século V a.C. Para tal, trabalharemos com três momentos da **História da Guerra do Peloponeso**, nos quais a morte se faz presente de maneira significativa: a já bastante estudada **Oração Fúnebre** de Péricles, a Peste de Atenas (ambos presentes no **Livro II**) e o massacre dos mítilenos pelos atenienses (narrativa relativa ao **Livro III**). A ideia central é pensar possíveis continuidades e rupturas no que diz respeito aos ideais e às políticas de morte levadas a cabo pelos atenienses durante o desenrolar da guerra *fratricida* entre os gregos, com destaque especial aos hábitos funerários, às concepções acerca do fenômeno fatal e sua intrínseca relação com as práticas convencionais de guerra.

Palavras Chave:

Tucídides; Guerra do Peloponeso;
Historiografia Antiga;
Morte.

Introdução

Principalmente a partir da leitura das **Histórias** de Heródoto, vários estudiosos da cultura grega do período Clássico acordam que a cosmovisão dos helenos tinha como base fundamental a relação dicotômica entre Gregos e Bárbaros. Apesar de, em grande medida, enxergarem estes como o polo oposto de sua definição de Humanidade e estabelecerem uma certa hierarquia, na qual seus próprios valores são sempre postos acima, a postura dos helenos não era necessariamente *xenofóbica*, como conclui C. I. L. Soares em sua obra **A Morte em Heródoto** (2003). O historiador, por exemplo, demonstrara grande tolerância com outras culturas em sua narrativa, não considerando *anomia* tudo aquilo que fosse diferente do modo de vida grego, mas indicando que se tratavam apenas de outros *nomoi*.

Nesta perspectiva, o povo persa era tido como o exemplo da cultura bárbara por excelência. Tal oposição teria como pressuposto fundamental a sobreposição da *sophrosyne* dos gregos à *hybris* dos persas¹, visando estabelecer uma coesão entre as diversas comunidades da Hélade a partir de um conjunto de valores éticos e étnicos compartilhados (SIERRA MARTÍN, 2012; SOARES, C.I.L., 2003). Mesmo que de modo implícito, esta perspectiva de construção de uma “helenidade” se mostra um princípio estruturador das obras historiográficas do século V², produções que em muito se caracterizavam pela expressão de resistência em relação ao Império Persa e de autonomia política e intelectual frente às Crônicas Reais, uma postura motivada principalmente pela vitória das *póleis*

gregas durante o grande confronto das Guerras Pérsicas (MOMIGLIANO, 2004, p. 21-51).

Nesta linha de raciocínio, a guerra parece configurar elemento aglutinador, servindo como fundamento da coesão dos povos denominados helenos na construção social de suas identidades. Justificando a escolha dos eventos a serem narrados, o historiador Tucídides defende em sua **História da Guerra do Peloponeso** que:

“Com efeito, tratava-se do maior movimento jamais realizado pelos helenos, estendendo-se também a alguns povos bárbaros - a bem dizer à maior parte da humanidade” [I, 1, 6-8].

Assim, é aceitável afirmar que as relações belicosas não eram concebidas apenas como expressão de Éris³, mas, de alguma forma, também de *philia*⁴.

De qualquer maneira, a Guerra do Peloponeso (431-404) parece se tratar de um momento crítico no que diz respeito à coesão dos povos helênicos. Desde o início do século V, desenvolveu-se uma grande rivalidade militar e ideológica entre espartanos e atenienses, opondo basicamente todo o mundo grego entre *póleis* de regime democrático àquelas de regime oligárquico. Além disso, o antagonismo aqui mencionado também estaria ligado à diferença entre o modelo militar da Liga de Delos e o dos peloponésios: enquanto estes detinham a maior força hoplítica em número e qualidade, os atenienses e seus aliados mantinham uma postura ofensiva pelo mar com sua *hegemônica* frota de trirremes (ANTUNES, 2011; KAGAN, 2006).

Havia, então, da parte das duas alianças, uma espécie de “liderança

¹ Enquanto a *sophrosyne* seria algo como o “equilíbrio”, *hybris* representava a “desmedida”.

² Exceto aquelas relativas à bibliografia, todas as datas do texto se referem aos períodos anteriores à Era Cristã.

³ Correspondente da romana personificação da Discórdia.

⁴ Geralmente traduzido por “amor”, o termo remete às diversas formas de relações humanas baseadas no critério da “reciprocidade”.

consentida” a Atenas e Esparta. Porém, principalmente em relação à primeira, o que se compreendia como hegemonia vai aos poucos se tornando *arkhé*: nos termos da época, a relação de reciprocidade entre as *pólis* envolvidas passa a ser percebida como uma subordinação perante Atenas, aquilo que muitos estudiosos denominaram (e denominam) Imperialismo Ateniense (ANTUNES, 2011).

Sendo assim, entre os diversos elementos que poderíamos ressaltar no tangente à questão da helenidade, visa-se neste trabalho refletir acerca da problemática fúnebre. Defendo que a relação entre a identificação étnica e os hábitos funerários se mostra metodologicamente viável, já que este critério se faz presente na própria narrativa tucídideana:

“[...] quando Delos foi purificada pelos atenienses nesta guerra e os túmulos de todos os que haviam morrido na ilha foram removidos, ter-se[-ia] verificado que mais da metade era de cários, o que foi reconhecido pelo tipo de armadura achada juntamente com os restos mortais, e pela maneira peculiar de sepultamento, ainda em uso entre eles” [I, 8, 3-8].

Com isto em mente, a proposta é compreender a maneira como Tucídides, em sua **História da Guerra do Peloponeso**, exprimira suas ideias em relação à temática da morte, analisando em que medida suas representações vinculavam-se ao contexto dos primeiros anos do conflito e investigando como essas *relações fratricidas* teriam influenciado possíveis transformações no imaginário⁵ fúnebre em Atenas.

⁵ Seguindo os apontamentos de Baczko (1985), devemos entender por imaginários sociais os diversos “sistemas simbólicos” que, estritamente vinculados às relações de poder e, portanto, às instituições políticas e sociais de uma época, seriam expressão de “coerência” e “identidade” coletivas.

A Oração Fúnebre de Péricles: notas sobre a *bela morte democrática* em Tucídides

Ao final do primeiro ano da guerra, o estrategista Péricles foi o convocado entre os cidadãos da cidade de Atenas para pronunciar um elogio público em honra da memória dos soldados que faleceram em campo de batalha, discurso que ficou conhecido por uma longa tradição intelectual como **Oração Fúnebre** [II, 35-46]. Entre os diversos temas que podem ser encontrados ao longo desta narrativa, é interessante notar que uma noção de memória gloriosa se faz presente, destacando-se o fato de que este é o mais antigo registro da expressão “bela morte” de que temos conhecimento.

Esta categoria, porém, tornou-se bastante conhecida a partir dos estudos de Jean-Pierre Vernant (1978; 2005) sobre as epopeias de Homero, nas quais o estudioso afirma que se pode encontrar uma espécie de “ideologia heróica”. Nesse sentido, o denominado período Homérico havia sido marcado por uma idealização da morte, na qual o modelo a ser seguido era o do jovem e belo guerreiro, bravo em combate, que, após a realização de feitos heróicos contra o inimigo, fenecia na guerra e garantia a si a glória eterna por meio de monumentos e, principalmente, do canto dos *aedos*.

Em primeira instância, podemos encontrar ecos desta forma de pensar no discurso de Péricles, tal qual relatado por Tucídides. Para tal, basta ressaltarmos o próprio objetivo central do elogio fúnebre: a glorificação dos soldados mortos. Todavia, na Atenas do século V, essa construção social da morte não mais se adequava aos moldes do *ethos* aristocrático, característico do universo homérico predecessor. No contexto em questão, o ideal é dar a vida pela *pólis*, morrer pela cidade como um cidadão em combate (MORRIS, 1989; ANDRADE, 2001). Sobre os falecidos do primeiro ano

de guerra, Tucídides diz o seguinte:

“Quando chegou a hora do combate, achando melhor defender-se e morrer que ceder e salvar-se, fugiram da desonra, jogaram na ação as suas vidas e, no brevíssimo instante marcado pelo destino, morreram num momento de glória e não de medo” [II, 42, 22-25].

Além disso, configurando o ideal máximo da vida de um soldado, lutar e morrer pela *pólis* seria uma maneira de quitar os males feitos em vida, de acordo com a narrativa tucidideana:

“Parece-me ainda que uma morte como a deste homens é prova total de máscula coragem, seja como seu primeiro indício, seja como sua confirmação final. Mesmo para alguns menos louváveis por outros motivos, a bravura comprovada na luta por sua pátria deve com justiça sobrepor-se ao resto; eles compensaram o mal com o bem e saldaram as falhas na vida privada com a dedicação ao bem comum” [II, 42, 8-14].

Seguindo esta lógica, voltar vivo da batalha acarretaria numa situação aparentemente problemática: a obtenção da vitória sobre o inimigo seria também o adiamento da possibilidade de se eternizar na memória dos vivos.

Levando em consideração a época da qual tratamos neste trabalho, é importante ressaltar as particularidades desta “política de morte”⁶. Partindo da obra J.-P. Vernant (2002), podemos observar um progressivo declínio da imagem do herói, num processo que teria se estendido do fim do século VIII ao início o V, de maneira simultânea ao desenvolvimento das cidades gregas: o advento do “soldado-cidadão”.

⁶ A proposta é pensar em termos de um projeto de controle social levado a cabo pela comunidade político-institucional que, em nosso caso, trata-se do grupo dos cidadãos de Atenas.

De maneira distinta da idealização da morte na épica, a orientação resultante da “ética hoplítica” não era o lançar-se destemido contra o inimigo, mostrando superioridade pessoal, mas a disciplina rígida de manter a própria posição no interior das falanges: a *sophrosyne* tomava, então, o lugar da *lyssa*⁷.

Todas estas transformações vinculadas ao universo bélico serviram como uma matriz na construção da “ideologia democrática”: um conjunto de valores que serviam como “operador cultural” na relação entre os diversos sujeitos da *pólis*, tendo sua base fundamental na forma escrita das leis e nas noções de *isegoria* e *isonomia*⁸ asseguradas ao grupo dos cidadãos (MOERBECK, 2013).

Se retomarmos o discurso de Péricles, pensando nessa transição do *ethos* aristocrático a uma noção de *areté* poliade, mostra-se bastante significativa a seguinte passagem, na qual o estrategista descreve os grandes feitos da cidade de Atenas:

“Não necessitamos de um Homero para cantar nossas glórias, nem de qualquer outro poeta cujos versos poderão talvez deleitar no momento, mas que verão a sua versão dos fatos desacreditada pela realidade. Compelimos todo o mar e toda a terra a dar passagem à nossa audácia, e em toda parte plantamos monumentos imorredouros dos males e dos bens que fizemos” [II, 41, 13-18].

Nesse caso, o orador ressalta não a lembrança de guerreiros específicos, mas se propõe a construir

⁷ Acreditava-se que a *lyssa* era um “furor belicoso” que tomava o guerreiro numa espécie de possessão divina, dando-o coragem e força para o ato heróico.

⁸ Os termos gregos, respectivamente, referem-se ao direito de falar perante a Assembleia e à própria igualdade de direitos e deveres.

uma memória da *pólis* e dos efeitos materiais de suas ações. É como se a própria cidade ganhasse vida e personalidade.

Uma outra passagem de Tucídides, na sequência do discurso de Péricles nos esclarece acerca dessa polissemia:

“Quanto a eles [os soldados mortos em batalha], muita coisa já foi dita, pois quando louvei a cidade estava de fato elogiando os feitos heróicos com que estes homens e outros iguais a eles a glorificaram” [II, 42, 5-7].

Nesse sentido, devemos pensar nos termos de uma “memória poliáde”, levando sempre em consideração essas aparentes contradições, de modo que o próprio vocabulário se mostra como um instrumento na disputa entre visões de mundo.

Ademais, cabe lembrar que o ambiente político não era pensado como algo separado do universo mítico-religioso, especialmente no tocante à problemática da morte. No mundo dos antigos gregos, a postura dos vivos perante seus mortos também era guiada através de sua concepção enquanto um dever cívico e, por conseguinte, sagrado.

Além de servir como base para a rememoração daqueles que morreram pela *pólis*, os ritos fúnebres marcavam também a importante “passagem” das almas aos domínios de Hades, procedimento sem o qual, acreditava-se, as “sombas” dos falecidos poderiam ficar vagando e mesmo perturbando o mundo dos vivos (FLORENZANO, 1996).

Segundo o próprio Tucídides, o pronunciamento da **Oração Fúnebre** aos habitantes de Atenas teria sido uma das etapas de um procedimento funerário financiado pela *pólis*, consoante a um antigo costume, que remetia a seus ancestrais. Antes do elogio público, realizava-se a exposição dos ossos dos

soldados mortos por três dias, para que todos pudessem lhes fazer oferendas. Seguia-se a deposição dos restos mortais em ataúdes, um representando cada tribo da cidade, além de um outro vazio, em honra dos homens cujos cadáveres estariam desaparecidos. O funeral, então, encerrava-se com uma procissão em direção a um “mausoléu oficial” no Cerâmico⁹, onde os caixões eram depositados [II, 34].

A explicação do historiador ateniense sobre os ritos fúnebres desenvolvidos em honra dos soldados é bastante representativa da já mencionada centralidade da *pólis* no processo de construção social da memória. A partir da leitura de Queiroz e Magalhães (2011, 159-167) sobre as tragédias antigas, percebemos que o tratamento que os gregos atribuíam aos seus cadáveres configurava, em primeiro lugar, uma obrigação parental. Entretanto, a **Oração Fúnebre** se refere a um evento cívico que, como mencionado, era financiado e organizado pela *pólis*, ou seja, por serviços prestados e dinheiro pago pelo grupo dos cidadãos.

Aqui conseguimos notar que, mesmo que tentemos separar os aspectos “religiosos” dos “políticos” para que possamos melhor esboçar as particularidades do processo histórico em questão, a análise de nossa fonte nos faz sempre voltar de um ponto ao outro: a religiosidade cívica era politicamente orientada, ao mesmo tempo em que as próprias leis tinham caráter sagrado.

De todo modo, ao longo do século V, o desenvolvimento da

⁹ Era neste local, do lado de fora dos muros da cidade, que se enterravam predominantemente os mortos - ainda que se encontrassem túmulos (principalmente de crianças) no interior da urbe (FLORENZANO, 1996, p. 66-67). De acordo com Tucídides, todos os mortos em batalha eram ali enterrados, com exceção daqueles que lutaram na Batalha de Maratona e que, por seu grande feito, foram enterrados no local mesmo em que tombaram [II, 34, 14-16].

democracia ateniense fora marcado por uma relativa “laicização” das instituições e convenções sociais (VERNANT & VIDAL-NAQUET, 2002), algo que, avalio, pode ser percebido a partir do trecho da **Oração Fúnebre** abaixo citado:

“De fato, [os soldados] deram-lhe suas vidas para o bem comum e, assim fazendo, ganharam o louvor imperecível e o túmulo mais insigne, não aquele em que estão sepultados, mas aquele no qual sua glória sobrevive lembrada para sempre, celebrada em toda ocasião propícia à manifestação das palavras e dos atos. Com efeito, a terra inteira é o túmulo dos homens valorosos, e não é somente o epitáfio nos mausoléus erigidos em suas cidades que lhes presta homenagem, mas há igualmente em terras além das suas, em cada pessoa, uma reminiscência não escrita, gravada no pensamento e não em coisas materiais” [II, 43, 12-20].

Além da própria menção à grande glória de morrer em defesa da cidade, há no discurso do estrategista uma sobreposição da memória humana imaterial à própria construção dos monumentos funerários que, como mencionado, faziam parte dos sagrados deveres de homens e mulheres para com os deuses ctônicos. Em suma, o fator humano se encontra acima do divino quando a questão é a rememoração dos que se foram: na narrativa de Tucídides se faz presente uma *bela morte democrática*.

Enfim, em se tratando dos hábitos funerários e seu caráter necessário no que tange a preservação da memória dos sujeitos e mesmo de sua passagem para o *mundo dos mortos*, é bastante relevante que sigamos um pouco mais adiante na **História da Guerra do Peloponeso**. Logo na sequência do relato de Tucídides sobre a **Oração Fúnebre** de Péricles encontramos a narrativa que trata da Peste de Atenas,

momento bastante crítico da relação dos atenienses com seus mortos, como veremos adiante.

A Peste e a “religião funerária”¹⁰ de Atenas

De 430 a 429 e novamente em 427, uma epidemia de origem obscura atingira Atenas com intensidade. Denominada apenas como Peste (*loimós*), a doença arrasara os atenienses, levando ao falecimento por volta de 4400 hoplitas, assim como 300 soldados da cavalaria, sem contar o restante dos habitantes que, somados, resultavam num número próximo a um terço de toda a população. O historiador Tucídides avalia pontualmente as mazelas causadas pela praga na cidade, incluindo mesmo a descrição minuciosa de seus sintomas, já que havia sido testemunha ocular de grande parte dos fatos que relatara, assim como um dos sobreviventes da Peste [II, 47-54; III, 87].

Conforme Kagan (2006), a situação se tornara ainda mais complexa devido à estratégia adotada pelos atenienses durante os primeiros anos da Guerra. Seguindo as indicações do estrategista Péricles, a maioria dos habitantes de Atenas abandonara seus campos de cultivo para se protegerem no interior das muralhas da cidade, evitando o confronto terrestre. Assim, a aglomeração *intra muros*, que deveria servir como base da defesa da cidade, fez com que a quantidade de mortos pela Peste aumentasse exponencialmente.

Como indica o próprio Tucídides, as condições para aqueles que abandonaram suas casas no campo eram bastante insalubres, devido à falta de habitações na cidade [II, 52, 1-5].

O contexto era tão complicado que, de acordo com Tucídides, o povo caíra na incredulidade em relação aos

¹⁰ Conforme a obra *A Religião Funerária na Grécia Antiga: Concepções a respeito da alma e da vida no além* de Ivan Vieira Neto (2010).

antigos costumes considerados sagrados, já que nenhuma prece ou apelo surtia efeito contra a Peste [II, 47, 13-15]. Para termos uma ideia do estado em que se encontrava a cidade, parece bastante significativo o relato a seguir:

“Os corpos dos moribundos se amontoavam e pessoas semimortas rolavam nas ruas e perto de todas as fontes em sua ânsia por água. Os templos nos quais se haviam alojado estavam repletos dos cadáveres daqueles que morriam dentro deles, pois a desgraça que os atingia era tão avassaladora que as pessoas, não sabendo o que as esperava, tornavam-se indiferentes a todas as leis, quer sagradas, quer profanas. Os costumes até então observados em relação aos funerais passaram a ser ignorados na confusão reinante, e cada um enterrava os seus mortos como podia. Muitos recorreram a modos escabrosos de sepultamento, porque já haviam morrido tantos membros de suas famílias que já não dispunham de material funerário adequado. Valendo-se das piras dos outros, algumas pessoas, antecipando-se às que as haviam preparado, jogavam nelas seus próprios mortos e lhes ateavam fogo; outros lançavam os cadáveres que carregavam em alguma já acesa e iam embora” [II, 52, 5-19].

Acredito que a alusão específica e detalhada à falta dos procedimentos fúnebres, dentre os vários costumes sagrados desrespeitados que se poderia citar, seja intencional da parte de Tucídides e, no limite, indica que este era de fato o conjunto de ritos “*mais solene da religião grega*” (KAGAN, 2006, p. 111). No mais, poderíamos afirmar que a grande importância atribuída a estes rituais mantinha grande relação com a concepção da morte enquanto “impuro” (ARIÈS, 2000, p. 40-41): o tratamento considerado adequado aos mortos era basilar para que se evitasse o contágio de possíveis doenças que afetam

os restos mortais, de modo que o descumprimento deste dever cívico-religioso acarretara a própria proliferação da Peste no interior da cidade.

Todavia, sem negar a autenticidade do relato histórico, o grande realce dado à Peste talvez ainda remeta a seu caráter metafórico. De acordo com Francisco (1989), esta narrativa teria nuances de uma digressão filosófica e moral, devido principalmente à descrição meticulosa dos efeitos do contágio sobre o corpo dos indivíduos [II, 49-51]. Esta avaliação é construída fundamentalmente com base na seguinte passagem:

“Aquele ano, na opinião de todos, havia sido excepcionalmente saudável quanto a outras doenças, mas se alguém já sofria de qualquer outro mal, todos se transformavam nela” [II, 49, 1-3].

Assim, além de seu provável cunho mítico-religioso, a Peste poderia se caracterizar por um traço de “imperialismo sintomático” (HERMOSA ANDÚJAR, 2016, p. 118). A praga, então, teria servido de base para que Tucídides expressasse seu posicionamento político acerca da relação imperialista dos atenienses para com a Liga de Delos? Julgo que isto seja bastante razoável, já que, como ressaltamos diversas vezes, política e religião no mundo antigo se tratam de aspectos inseparáveis do conjunto da realidade social.

Representativa dessa problemática relação que se estabelecera entre Atenas e seus supostos aliados é a narrativa do conflito com os mitilenos no ano de recessão da Peste (428). Aliás, este episódio serve de base para pensarmos o reverso da moeda da relação entre os seres humanos e a morte: os sentidos e significados que se atribuem ao ato de matar.

O massacre dos mitilenos: o assassinio posto em discussão

Receosos de serem submetidos aos domínios de Atenas como a maioria dos integrantes da Liga de Delos, os mitilenos revoltaram-se contra o Império, levando a rebelião a praticamente todas as cidades de Lesbos¹¹. Após um sangrento e dispendioso cerco à ilha, os cidadãos atenienses decidiram em Assembleia pela morte de todos os homens adultos de Mitilene e pela venda de suas esposas e filhos como escravos. Entretanto, com parcela dos cidadãos arrependidos de sua decisão precipitada, a Assembleia reuniu-se novamente no dia seguinte e, após longa discussão, decidiram que a morte deveria ser aplicada apenas aos considerados culpados do complô (mais de mil prisioneiros), além da apreensão da frota dos revoltosos, redistribuição de suas terras a um conjunto de “colonos” atenienses e cobrança de uma multa anual pela permissão para o uso de seus próprios campos de cultivo [III, 2-19; III, 25-50].

Em primeiro lugar, o relato de Tucídides sobre este conflito indica uma série de quebras ao tradicional código de conduta militar que regia as relações bélicas entre os gregos desde tempos remotos. Dentre os diversos descumprimentos para com esta “ética guerreira”, podemos indicar: a falta de declaração prévia de guerra, o ataque ao inimigo durante festividades cívico-religiosas, a investida noturna e a execução dos prisioneiros rendidos. Em suma, esses atos eram considerados como uma postura cercada dos perigos da *hybris* e, devido a isto, eram costumeiramente evitados (SOUZA, 1988).

Mas concentremo-nos especialmente na morte de prisioneiros rendidos e como a supracitada ruptura para com as convenções tradicionais de

guerra poderia gerar efeitos sobre outros âmbitos que não estritamente o campo de batalha. De acordo com a narrativa tucídideana, ao longo da segunda Assembleia, aquela a que se seguiu a decisão final acerca das medidas a serem tomadas em relação à Mitilene, as opiniões variaram entre mais ou menos duas posições: uns defendiam manter a proposta do dia anterior e decretar a morte de todos os homens da cidade enquanto outros queriam a morte apenas daqueles considerados mais próximos do complô¹². Assim sendo, Tucídides julgara que as respectivas posições poderiam ser representadas por dois discursos de líderes políticos opostos: Cléon, definido como “o mais violento dos cidadãos” [III, 36, 24], e Diódotos, “o principal orador contra a condenação dos mitilênios à morte” [III, 41, 2-3].

Para os fins deste texto, parecem bastante relevantes alguns raciocínios expostos por Diódotos, de maneira mais específica. Pouco após iniciar sua fala, o ateniense diz:

“Posso demonstrar que eles são plenamente culpados sem todavia reclamar a sua morte, se isso não nos traz vantagens; da mesma forma, só os perdoaria na medida em que o bem da cidade o exigisse. Considero nosso dever deliberar mais sobre o futuro que sobre o presente” [III, 44, 4-7]

Abrindo mão da própria posição, segundo a qual as camadas populares de Mitilene não queriam a sublevação, o orador indica que, em primeiro lugar, deve-se pensar nos benefícios e malefícios que uma deliberação poderia causar à própria cidade de Atenas.

Se voltarmos às palavras finais do discurso de Cléon, veremos que a

¹¹ Com exceção de Métimna.

¹² Os prisioneiros feitos pelo comandante ateniense Paques durante a expedição, sendo a maioria originária das famílias oligárquicas mais abastadas da cidade [III, 35, 1-5].

discussão acerca da pena de morte toma contornos paradigmáticos:

“Não sejais traidores de vossa própria causa; recordando tão nitidamente quanto possível os vossos sentimentos quando eles vos fizeram sofrer e como teríeis dado tudo para esmagá-los, vingai-vos hoje sem fraquejar. Não vos torneis compassivos diante de sua desgraça presente, nem esqueçais o perigo que até há tão pouco tempo esteve pendente sobre vossas cabeças, mas castigai-os como merecem; isto servirá de advertência clara aos outros aliados no sentido de que os rebelados serão punidos com a morte. Se eles se convencerem disto, não tereis de abandonar tão freqüentemente a luta contra o inimigo para combater os vossos próprios aliados” [III, 40, 32-40 – grifo meu].

O líder dos beligerantes defende, então, o decreto como forma de exemplo às demais *póleis* integrantes da Liga de Delos. Nesse sentido, é possível dizer que, entre os diversos temas debatidos, a discussão tinha como um de seus latentes fios condutores a noção de *paideia*.

Em réplica aos belicistas radicais, Diódotos expõe seu raciocínio:

“Cléon afirma que a pena máxima será útil no porvir, porque diminuirá as defecções, mas a consideração de nossos interesses futuros me conduz a uma conclusão inteiramente contrária [...] Na maior parte das cidades a pena de morte é cominada contra vários delitos, alguns dos quais estão longe de comparar-se em gravidade com o crime dos mitilênios [...] Todos os homens estão por natureza sujeitos a errar, seja na vida privada, seja na pública, e não há lei que os afaste disso, mesmo percorrendo sucessivamente toda a escala de penas, agravando-as

incessantemente para reforçar a proteção contra os delinquentes. Provavelmente elas eram outrora mais suaves para os crimes mais graves; como, porém, ainda eram afrontadas, com o tempo chegaram em sua maioria à pena de morte, mas mesmo esta é afrontada. É preciso, então, descobrir um sistema melhor de intimidação, ou ao menos devemos concluir que a pena de morte não previne coisa alguma” [III, 44, 7-10; III, 45, 1-3; III, 45, 7-15 – grifo meu].

Neste ponto, parece bastante frutífera a análise destes discursos tendo em vista que o século V representaria um momento fundamental de reconstrução social de um universo jurídico institucionalizado nos termos da democracia, conforme os diversos intelectuais que se aglutinaram em torno das obras de Louis Gernet (VERNANT & VIDAL-NAQUET, 2002).

Em tempos anteriores ao desenvolvimento das *póleis* gregas, as convenções relativas ao homicídio eram baseadas num princípio familiar, de acordo com o qual a retaliação ao assassino configurava uma obrigação dos parentes da vítima. O senso de justiça no domínio dos *gene*¹³ era, desta forma, fundamentado na vingança, algo semelhante à famosa “Lei de talião”, presente no **Código de Hamurabi**: “olho por olho, dente por dente”. Aos poucos, esse assunto passou a ser considerado de interesse da *pólis* como um todo, com vistas a evitar o sinistro paradoxo dos ciclos de vingança parental. A criminalização do homicídio na *pólis* mantinha relação com a antiga crença de que este gerava um *miasma*, tornando impuro seu autor e também o ambiente no qual o ato se sucedera, sendo necessária sua purificação (VERNANT, 2002, p. 79-80).

¹³ Plural do termo “*génos*”, significa algo como “raça”. Remete à categoria que definia grupos sociais semelhantes àquilo que denominamos “clã”.

Mas como evitar o ciclo vingativo e o contágio dessa “mancha” na relação entre as cidades? Talvez aqui façam pouco mais de sentido a ideia de que a narrativa sobre a Peste, mais que uma fatal epidemia, teria como finalidade a construção de uma alegoria, na qual esta representaria um sintoma da verdadeira “doença moral” que atingia os atenienses durante a Guerra do Peloponeso: o Imperialismo, como mencionado no tópico anterior.

Em suma, se não podemos deduzir exatamente o posicionamento de Tucídides acerca da pena de morte, ao menos é plausível pensar que essas duas tendências, representadas pelos discursos de Cléon e Diódotos, poderiam ser observadas nas diversas reuniões da Assembleia dos cidadãos. Da mesma forma, as várias posições contraditórias que poderiam se expressar em torno da questão do assassinio legalizado nos levam a vislumbrar nuances da formação de uma identidade *poliade*.

Considerações Finais

Com isto, observamos que, inserida num processo histórico de longa duração, as concepções funéreas de Tucídides podem nos mostrar uma série de continuidades em relação à antiga perspectiva aristocrática da “bela morte”, apontando, entretanto, a construção de um outro sentido. Durante a formação da *areté* *poliade*, a ideia central é que não há vida (nem memória) que não aquela da *pólis*. A idealização da morte servia de orientação política do sentido da vida.

Deste modo, destaca-se o caráter necessário do cumprimento dos tradicionais procedimentos fúnebres para o funcionamento deste mecanismo. Não obstante os aspectos imateriais inerentes à temática da memória, o cumprimento das diversas etapas rituais e a edificação de monumentos em honra dos falecidos eram concebidos como a base de toda glorificação (individual e coletiva). Isto resultava na construção de uma “religião

funerária”, o que, em nossa avaliação, evidencia os contornos cívicos da própria religiosidade, assim como a natureza política das crenças.

Em relação ao contexto da guerra, pode-se dizer que os anos iniciais do conflito com os peloponésios fora representado como um momento crítico da relação dos atenienses com seus mortos, no qual poderia se estabelecer uma significativa relação entre a Peste e o Imperialismo. Além da conjuntura material impropícia para o cumprimento das obrigações funéreas, o trato dos atenienses para com seus adversários, assim como para com seus aliados, indica um conjunto de rupturas relativas às práticas bélicas tradicionais. Não só o fim da própria vida, mas a necessidade de assassinar o outro se encontrava em plena discussão.

Assim, as relações *interpoliades* tomam a forma de um *imperialismo funesto* que representava algo como uma desestruturação moral dos cidadãos de Atenas. As matizes democráticas desta construção sinalizavam, então, uma oposição vital àquilo que se considerava oligárquico ou aristocrático e, por meio da repúdio à *hybris*, que aproximava a figura do lacedemônio à do bárbaro, ofereciam um contraexemplo nos termos de uma identificação étnica.

Por fim, se além dos hábitos funerários em comum, a ideia de morrer pela cidade era um elemento unificador dos povos helênicos em potencial, é evidente que, na narrativa tucidideana, cada qual morreria em prol de uma concepção distinta de *pólis*. Neste caso, teríamos ao menos dois modelos de cidade: a democrática e a oligárquica. Seriam, então, duas propostas de unificação em conflito? Dois modelos de Hélade? Se assim for, cabe concluir que a *philia* não se separava do *ágon*¹⁴ no imaginário fúnebre de Atenas.

¹⁴ O denominado “espírito agonístico”.

Referências

- ANDRADE, Marta Mega. **A “Cidade das Mulheres” - Cidadania e Alteridade Feminina na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.
- ANTUNES, Lucas Pereira. O Imperialismo Ateniense Durante a Guerra do Peloponeso: Uma Discussão Historiográfica. **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica**, v. 7, nº 1, 2011. p. 102-120.
- ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. Tradução de Ana Rahaça. Portugal: Europa-América, LDA., 2000.
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund (et al.). **Anthropos-Homem**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- FLORENZANO, M. B. B. **Nascer, viver e morrer na Grécia antiga**. São Paulo: Atual, 1996.
- FRANCISCO, M. F. S. Um esboço de análise da “patologia da guerra” de Tucídides. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 4, n. 7, p. 15-26, jul./dez. 1989.
- HERMOSA ANDÚJAR, A. ¿Civilización o barbarie?: La peste de Atenas o el retorno de la historia a la naturaleza (Ensayo sobre Tucídides). **BAJO PALABRA** - Revista de Filosofía, v. 2, n. 12, p. 113-126, 2016.
- KAGAN, Donald. **A Guerra do Peloponeso: Novas perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia Antiga**. Tradução de Gabriela Máximo. Rio de Janeiro - São Paulo: Editora Record, 2006.
- MOERBECK, G. G. **O pensamento de Eurípides e a política durante a Guerra do Peloponeso**. Tese de Doutorado em História Social - Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013.
- MOMIGLIANO, A. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- MORRIS, I. Attitudes toward death in Archaic Greece. **Classical Antiquity**, Berkeley, v. 8, n. 2, p. 296-320, 1989.
- QUEIROZ, J. T. F.; MAGALHÃES, L. O. Cadáveres em Cena: Teatro Trágico e Ritos Fúnebres na Grécia Antiga. **POLITEIA: História e Sociedade**. Vitória da Conquista, v. 11, n. 1, p. 149-185, jan-jun. 2011.
- SIERRA MARTÍN, C. **Fundamentos médico-filosóficos en los discursos histórico-políticos en la Grecia Antigua**. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia e Letras – Universidade Autônoma de Barcelona, 2012.
- SOARES, C. I. L. **A Morte em Heródoto: valores universais e particularismos étnicos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- SOUZA, Marcos Alvito P. **A Guerra na Grécia Antiga**. São Paulo: Editora Ática S.A., 1988.
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001
- VERNANT, Jean Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. **Revista Discurso**, São Paulo, n. 9, p. 31-62, 1978.
- _____. **As Origens do Pensamento Grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- _____; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. A morte heroica entre os gregos. IN: _____. FUNARI, P. P. A.; HINGLEY, R. **Repensando o mundo antigo**. 2. ed. rev. ampl. Campinas: IFCH/Unicamp, p. 73-86, 2005.
- VIEIRA NETO, Ivan. A Religião Funerária na Grécia Antiga: Concepções a respeito da alma e da vida no além. **Alethéia: Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medieval**. v. 1, jan.-jul. 2010.