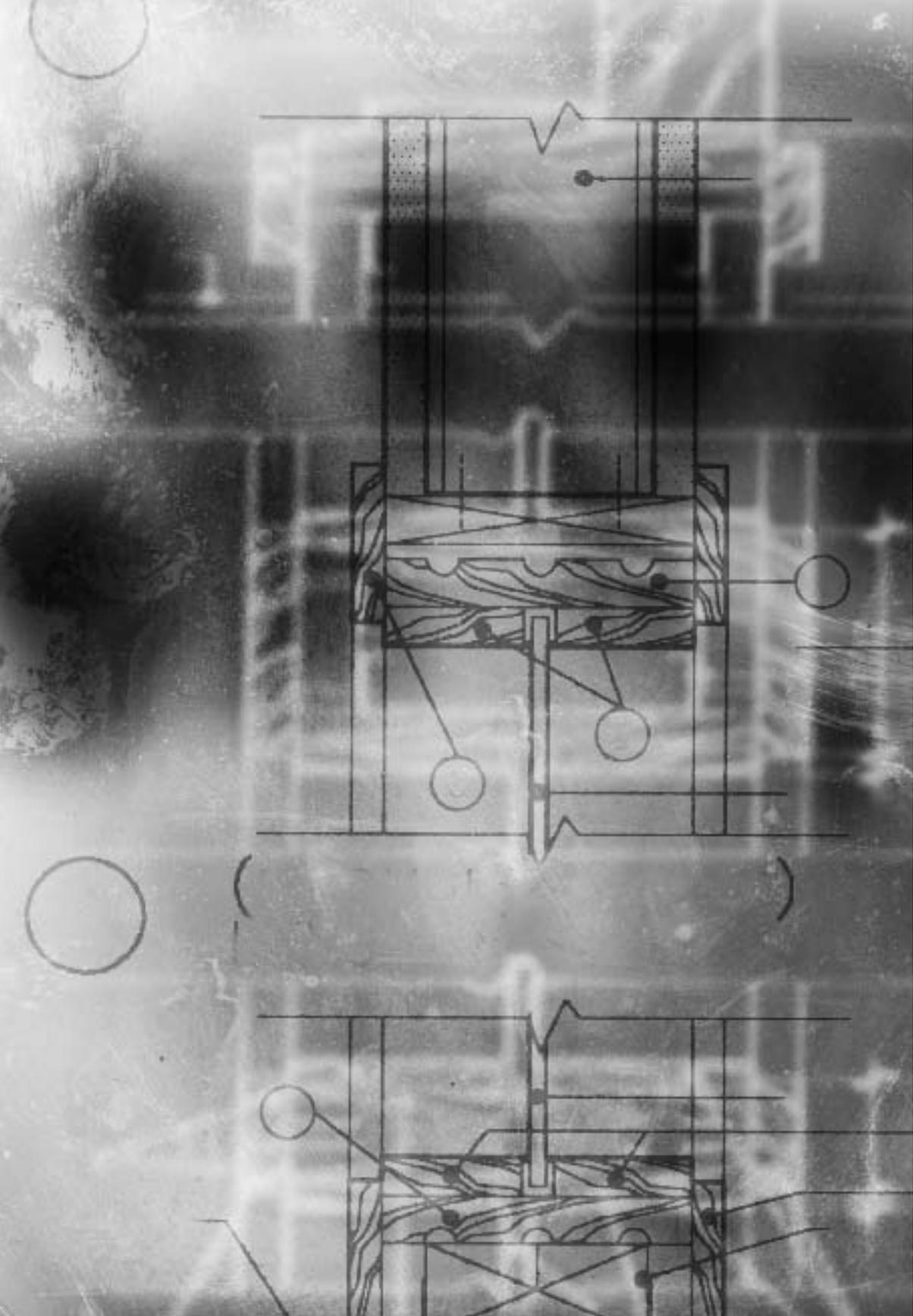


A technical drawing of a mechanical assembly, possibly a pump or motor, shown in a cross-sectional view. The drawing is centered on a vertical shaft. At the top, there are two horizontal lines with a zigzag break symbol between them. Below this, a cylindrical component with a textured surface is shown. The main body of the assembly consists of several concentric layers and components, including a central shaft with a keyway, a rotor or impeller with curved blades, and a housing or stator. Various parts are indicated by circles and leader lines. The drawing is overlaid on a background of a grid and some faint, larger-scale technical drawings.

(artigos)



Cultura e conflito: lições da cidade de Atenas na guerra do Peloponeso

EDUARDO NEIVA

Resumo O artigo analisa e contextualiza os três discursos de Péricles nos primeiros anos da Guerra do Peloponeso, situando sua ênfase no papel da cultura durante a guerra. Além disso, o texto refere-se a outros aspectos da narrativa do historiador grego Tucídides que privilegiam fatores da cultura durante o curso do conflito no mundo helênico. Os episódios do início da guerra do Peloponeso servem como um argumento contraposto às suposições recentes de autores como Huntington, em *The Clash of Civilizations*, que acreditam haver uma causa cultural para os conflitos entre nações e que as diferenças culturais serão aplainadas pelo exercício inevitável da influência cultural, da diplomacia e da força militar propriamente dita. Além de ser uma análise histórica, o artigo postula uma crítica à idéia de que as culturas são causas de guerras, além de uma refutação à presunção de socialização excessiva presente nas teorias convencionalistas da cultura. O trabalho argumenta em favor da seleção natural darwiniana como um estágio primordial no entendimento das relações entre conflito e cultura.

Palavras-chave conflito, cultura, estratégias de guerra, semiótica da guerra, discursos cívicos.

Abstract The article analyzes and contextualizes the three speeches of Pericles during the early days of the Peloponnesian War, emphasizing not only Pericles' contentions as well as the ones formulated by the Greek historian Thucydides about the role that Athenian culture plays during the conflict. The events at the beginning of the Peloponnesian War serve as an argument contrary to recent assumptions, such as the ones of authors like Huntington in *The Clash of Civilizations*, which presume that there is a cultural cause for the conflict between nations, and that cultural differences will be leveled out through the inevitable exercise of diplomacy, cultural influence or military force per se.

The paper is more than a historical interpretation: it presents a critique to the idea that cultures are the cause of wars; it also refutes the notion of oversocialization claimed by conventionalist theories of culture. The work claims that the Darwinian theory of sexual selection is a primordial stage in the understanding of the relations between cultures and conflict.

Key words conflict, culture, strategies of war, Semiotics of war, civic speeches

No inverno de 431–430 a.C., um ano após o início da guerra do Peloponeso, os atenienses reúnem-se na *ágora* para assistir ao enterro público daqueles que caíram no conflito com Esparta e seus aliados. Ainda que aberto a todos os que vivem na cidade, sem que se discrimine a presença de qualquer pessoa, sejam cidadãos ou estrangeiros, o ritual de enterrar coletivamente as baixas de guerra na própria Atenas, e não nos campos de batalha, é uma característica da cultura ateniense. Por meio da justaposição de blocos na narrativa de Tucídides, forja-se, de maneira definitiva na literatura clássica, a sugestão de um nexos causal entre culturas e conflitos. A explicação é sedutora, e tem soado, desde então e freqüentemente, como adequada ou verdadeira¹.

1. A atribuição de causas culturais a conflitos entre grupos tem uma longa história que foge aos limites deste artigo. Além de passagens em Tucídides, a idéia remonta também a Agostinho de Hipo e estende-se, mais recentemente, às teses de Samuel P. Huntington sobre o choque de civilizações. Em *Civitas Dei*, Agostinho contrasta a cidade de Deus com a cidade mundana dos pagãos, sendo cada uma regida por uma cultura diferente com regras próprias de comportamento que se excluem. Huntington (1993 e 1996) pensa de modo semelhante sobre um mundo distinto, caracterizado por políticas globais bem mais amplas e intrincadas do que aquelas que interessavam a Agostinho. Querendo entender a nova ordem globalizante, Huntington examina o passado para fazer uma previsão. Segundo ele, até o presente momento, as guerras ocidentais passaram por vários estágios: foram, a princípio, entre príncipes ou monarcas; depois entre nações, e mais adiante entre ideologias. Com o fim da Guerra Fria, o cenário dos conflitos globais mudou. O que veremos agora, e com mais freqüência, serão choques entre civilizações. As civilizações seriam o nível de agrupamento cultural mais alto, que confere identidade aos seres humanos. Huntington é claro na sua formulação: elementos culturais definem um bloco civilizatório, caracterizado por idéias próprias de socialização, de trocas econômicas, de religiosidade e de práticas políticas. A interpretação de Huntington me parece simplista, ainda que aparentemente confirmada pelo ataque recente às torres gêmeas de Nova Iorque por grupos muçulmanos, quatro anos após a publicação de sua tese em livro. Nesse momento parecia que as observações de Huntington tinham o valor inquestionável de um oráculo que se confirmava. Mas há sutilezas maiores em ação nas guerras do que as diferenças culturais. A consideração da história da guerra do Peloponeso, que se espalhou por tanto tempo e de maneira tão devastadora, falsifica pelo menos uma das idéias de Huntington a respeito da violência dos conflitos no interior de um bloco civilizatório. Numa mesma civilização, os choques seriam menos intensos e menos sujeitos à expansão do que os que aconteceriam em civilizações diferentes (Huntington 1993:

Segundo *A história da guerra do Peloponeso*, os ossos dos mortos chegaram a Atenas dois dias antes da cerimônia e foram agrupados sob uma só tenda onde se depositam oferendas. Cada tribo reunira os restos mortais de seus membros num mesmo caixão de cipreste, sublinhando, na dor da morte, a pertinência ao grupo. A procissão segue do coração cívico de Atenas na direção do Cerameicôs, em cuja vizinhança está o cemitério dos mortos da guerra (*démotion séma*), passando pelo caminho que vai de Dipilon, a porta principal da cidade, até a Academia (Gomme 1956: 102). Após a consagração dos mortos, um ateniense subirá num estrado alto o suficiente para que a maioria da audiência o ouça, de onde fará o elogio fúnebre (*epitaphios*) aos heróis da cidade. O orador fora escolhido pelo conselho de Atenas (*boulé*), com base no seu talento intelectual e reputação pública. A oração a ser pronunciada aclarará a consciência geral dos atenienses. As palavras, mesmo que indiretamente, exprimirão o grupo e o estado que promovem o ritual. Ao término do discurso de Péricles e após as manifestações de pena e de luto por parte das esposas dos que morreram, a cerimônia estará encerrada. Apesar do clima difuso, mas crescente, de insatisfação e de mau presságio, os atenienses continuarão lá suas vidas sem ainda atinarem, por completo, com as conseqüências devastadoras de uma guerra que durará por mais 26 anos.

A HISTÓRIA, OS DISCURSOS E A ORAÇÃO FÚNEBRE

O discurso que Tucídides atribui a Péricles é memorável no seu relativo desvio da forma convencional que presidia os elogios fúnebres aos mortos de guerra. Diante da interminável discussão se o *epitaphios* de Péricles, e todos os outros discursos na *História* de Tucídides, foram efetivamente pronunciados na composição de que hoje dispomos, portanto registrados literalmente pelo historiador, o melhor a fazer é reconhecer que, se as palavras foram escritas após os acontecimentos, elas não podem ser representações absolutamente fiéis de cada detalhe retórico. De fato, no prefácio a seu livro (1.22), Tucídides admite que escrevera os discursos sem essa pretensão. Seria realmente impossível lembrar-se das palavras precisas usadas nos discursos que assistira *in loco*, o mesmo acontecendo com seus informantes. O

38). Nada disso se verificou nos anos do conflito entre os gregos de Esparta e de Atenas. O exame histórico da guerra do Peloponeso oferece uma alternativa a conclusões extremamente generalizadas que acabam criando uma ligação direta entre conflitos e culturas, quando as situações de guerra são sempre bem mais complexas e matizadas do que as interpretações culturalistas supõem.

problema do registro histórico fidedigno é idêntico tanto num como noutro caso, pois a memória dissolve até o presenciado, invariavelmente reinventando o que fora acontecimento do passado.

Se isso é verdade, como ter fidelidade histórica absoluta, ainda mais no tempo de Tucídides, quando a maioria avassaladora dos testemunhos é oral, portanto sistematicamente refeita a cada recordação? Afinal, vivia-se um período em que o registro escrito era a exceção e não a regra. Entretanto, nada disso invalida por completo aquilo que Tucídides relata. Para Gomme (1956a: 147), esse é um falso problema. Por mais que o historiador moderno disponha de inumeráveis registros escritos e centenas de outros documentos, sua tarefa é sempre apresentar uma análise pessoal, combinando interpretação, narrativa e documentos de época. Nem por isso um historiador de nossos dias pode ser considerado mais fiel aos acontecimentos que interpreta do que Tucídides. O método em si não seria a questão.

No outro extremo do espectro, Simon Hornblower (1987) vê, no método de composição de *A História da guerra do Peloponeso*, uma contradição intransponível. Seria impossível conciliar o compromisso de objetividade histórica, proclamado por Tucídides, com o produto final de sua narrativa, que se vale de discursos para representar fatos, caindo portanto numa fabricação de cunho estritamente pessoal e subjetivo. Preso entre o padrão de objetividade histórica e a escolha personalista de detalhes, Tucídides declara que escrevera nos discursos aquilo que lhe parecia apropriado (*ta deonta*), expressão cuja ambigüidade é lembrada por Hornblower quando observa que os termos literalmente indicariam "o que é necessário". Talvez o que se possa fazer é ter sempre em mente uma separação clara entre narrativa e discurso, a rigor sugerida por Tucídides e assim tirar bom proveito dos discursos como evidência dos veios contemporâneos de raciocínio que interagem durante a guerra (Rood 2002: 241). Tanto num como noutro caso, o texto de Tucídides fornece documentos, sem que o leitor moderno caia no anacronismo de querer encontrar num autor clássico as preocupações e os objetivos de um historiador moderno. O propósito de Tucídides pode ter sido outro: o de escrever uma crônica histórica dos acontecimentos de sua época. No que concerne aos discursos, a atitude mais sensata é não generalizar apressadamente e considerá-los em separado, examinando-se a propriedade de cada um deles, exatamente como o autor sugere. Ainda assim, na discussão sobre a autenticidade da oração fúnebre, Bosworth (2000: 2) afirma que, dos discursos de Tucídides, a oração fúnebre de Péricles é o registro histórico mais fiel de toda *A história da guerra do Peloponeso*. O *epitaphios* está firmemente ancorado no contexto histórico da guerra. Não haveria porque duvidar de que o discurso não só aconteceu, mas de maneira bem próxima ao que Tucídides registra.

O desvio da tradição nas orações fúnebres indica que a reconstrução ou recomposição de Tucídides é um texto não muito distante do que Péricles pronunciara diante dos atenienses. Na memória de um cronista, o impacto de uma novidade, por menor que fosse, diante do que se esperava de uma oração fúnebre, teria bem mais força do que o acompanhamento rotineiro da convenção, a qual certamente se apresenta no discurso. A fórmula dominante, ou seja, aquela em que, de outra maneira, inspiraria o registro de um historiador distante do acontecimento, fora modificada. A ortodoxia das convenções está transfigurada, mas ainda assim manifesta no recurso maciço aos lugares comuns (*topoi koinoi*) que assaltam a oração fúnebre de Péricles em *A história da guerra do Peloponeso*. Zolkowski (1981: 133) nota que dos 39 lugares comuns identificados em outras orações fúnebres que sobreviveram da antigüidade, 31 vêem-se em Tucídides. Como acontecia com tantos discursos proferidos na antigüidade clássica, e mesmo que as fontes-modelo dos elogios fúnebres tenham desaparecido, a ponto de não podermos usá-las como referência, o orador que pronunciasse um elogio fúnebre tenderia a seguir as regras extraídas e imitadas de orações do passado. As convenções dos *epitaphioi* estavam inscritas na memória dos atenienses. Segundo Loreaux (1986) é por desconsiderar a força das regras sobre os discursos proferidos que intérpretes modernos acham que as orações de Lísias e de Demóstenes não sejam autênticas, por não terem a elegância habitual de um e o espírito mordaz de outro. "*O modelo era suficientemente poderoso para tornar extremamente difícil a diferenciação entre falsos epitaphioi e a generalidade dos discursos proferidos no Cerameicôs*" (Loreaux 1986: 10). Portanto, Loreaux sugere que a tendência era de que a personalidade do orador cedesse à impessoalidade das convenções.

A convenção dos elogios fúnebres na era de Péricles determinava que se fizesse um tributo às virtudes cívicas dos mortos, com ênfase no sacrifício sublime e heróico da juventude. Esperava-se ouvir referências à história dos feitos militares do passado. A audiência ouviria elogios ao destemor daqueles que, mesmo em menor número, destruíram o exército persa em Maratona; e também aos que, sob o comando de Temístocles, eliminaram a armada de Xerxes no estreito de Salamina. Não ficaria sem lembrança o sacrifício dos que abandonaram suas casas à mercê do inimigo para que a estratégia de Salamina fosse bem sucedida. Além disso, a convenção estabelecia que haveria uma seção no discurso, chamada de *paramithia*, cujo propósito seria consolar os parentes dos mortos. A audiência ouviria o discurso controlando as emoções, freando a dor do luto e da perda. Todos deveriam mostrar-se resignados. O orador também enfatizaria que os mortos de guerra seriam exemplos para os vivos.

O elogio fúnebre de Péricles segue um outro caminho. O discurso manobra, com destreza, em torno dos temas do heroísmo cívico e das glórias históricas, sem tocá-los diretamente. Péricles tinha motivos de sobra para evitar referências às vitórias do passado. Falar nos triunfos passados seria um risco político desnecessário. A comparação desbotaria o presente, já que na mente de muitos que assistiam ao discurso as mazelas atuais eram culpa direta de Péricles.

OS PROBLEMAS DE PÉRICLES

Um ano antes da oração fúnebre, na assembléia (*ekklésia*) que rejeitou o ultimato de Esparta, Péricles tinha argumentado que a mais sensata estratégia para a derrota do inimigo seria evitar os confrontos por terra. Os *hoplitas* espartanos eram, de fato, mais numerosos e melhores soldados do que os atenienses, mas Atenas tinha a seu favor a superioridade naval. Para garantir a derrota de Esparta, os cidadãos de Atenas deveriam isolar-se no interior de suas muralhas, fazendo da cidade uma ilha. Em termos de estratégia, o que Péricles propunha era mais do que aceitável, pois até a guerra do Peloponeso, os que se entrincheiravam levavam, na maioria das vezes, vantagem no conflito: as técnicas de sitiamento eram notoriamente primárias e ineficazes. Não havia, então, nenhum saber sistemático sobre como tomar de assalto uma cidade. Os gregos tradicionalmente enfrentavam-se em espaços abertos. O objetivo de uma batalha de infantaria era fazer com que o inimigo cedesse espaço e se desorganizasse por ser incapaz de resistir ao avanço da falange vencedora. No caso do sítio de cidades, o que se queria era uma rendição da pólis por falta de suprimentos. Era uma estratégia longa e dispendiosa, o oposto das guerras tradicionais gregas que duravam muito pouco: *"uma guerra típica era decidida numa só batalha e num só dia"* (Kagan 2003: 1). Sem catapultas ou outras técnicas de cerco, pouco se podia fazer de eficaz para assaltar uma cidade bem protegida como Atenas. Os espartanos haveriam de se frustrar na espera de uma decisão rápida e imediata. Não é, portanto, surpreendente a idéia de Péricles, já que os generais gregos preferiam outras maneiras de vencer batalhas sem o recurso ao cerco (Ober 1985a: 45).

O preço do plano de Péricles era certamente penoso: os atenienses abandonariam os campos e as propriedades às margens das muralhas. Mas abandonar a cidade em tempo de guerra não era algo de novo. Fora a tática de Temístocles que evacuara os atenienses, forçando os persas a enfrentá-los na batalha naval de Salamina. Dera certo antes, tinha tudo para dar certo agora. Mesmo distante do mar, nem o

abastecimento da cidade, nem o deslocamento de tropas seriam problemas, pois as muralhas, robustas e resistentes ao assalto espartano, se prolongavam de Atenas até o porto de Peiraieus, de onde os atenienses poderiam se deslocar. O poder comercial, econômico e marítimo ateniense, que se seguira após a vitória de Salamina, permitiria que Atenas não mais dependesse da colheita de seus distritos agrícolas. Era um novo tipo de poder no mundo helênico (Finley Jr. 1963: 131). Por isso mesmo, na oração fúnebre (Tucídides 2. 38), Péricles lembrará aos moradores da cidade que a grandeza de Atenas atrai produtos de todas as partes que se somam ao que é feito localmente: trata-se de uma experiência corriqueira e natural para todos. A contribuição dos distritos agrícolas para o bem-estar da cidade era temporariamente dispensável. Atenas tinha os recursos econômicos que faltavam a Esparta para uma guerra prolongada. A estratégia exigia paciência e autocontrole: mais cedo ou mais tarde, sem as reservas equivalentes de dinheiro, o inimigo capitularia.

Mas o tempo passou e o equilíbrio de forças trouxe um impasse que desgastava os atenienses. Os espartanos chegaram a acampar a 10 quilômetros ao norte de Atenas, nos limites do distrito mais populoso da Ática, a Acarnea. Raiva e frustração cresciam nos que se refugiaram nas muralhas, principalmente entre os jovens acarneos que, tendo, segundo Tucídides, uma força de três mil hoplitas, ou seja *"um sétimo de todas as tropas da Ática"* (Meier 1998: 469), exigiam providências. Tucídides (2.20) afirma que o rei espartano, Arquídamos, ali instalara suas tropas a propósito, na esperança de que os arcaneos pressionassem a assembléia, aceitando o enfrentamento por terra, em condições favoráveis a Esparta. No discurso que avalia o ultimato dos espartanos, Péricles procura preparar os ânimos daqueles que se revoltariam diante da visão dos campos destruídos ou ocupados por inimigos, lembrando-lhes que as árvores cortadas crescem rapidamente, mas seres humanos não são facilmente substituídos (Plutarco, *Per* 33). Talvez a adoção de sua política, até então com base no carisma e no prestígio como *"o líder de Atenas e o mais poderoso tanto na ação como no debate"* (Tucídides 1. 39), exigisse mais.

A fúria dos atenienses dirigia-se tanto aos espartanos, como a Péricles que era apontado o causador da destruição dos campos (Kagan 1971: 53). Provavelmente para acalmá-los, e também evitar a reunião da assembléia que poderia derrubar sua proposta, Péricles matiza a estratégia de isolamento radical, ordenando que tropas atenienses enfrentem as tropas do Peloponeso. Ou, como sugere Josiah Ober (1985: 181), talvez tenha sido um dos argumentos usados para convencer os acarneos a abandonarem seus campos, a promessa de proteção das propriedades graças à ação sistemática da cavalaria ateniense. O uso da cavalaria, como defesa dos campos, era um plano viável, pois para que um batalhão de infantaria pudesse destruir as

propriedades agrícolas do inimigo era preciso que seus soldados se dispersassem, desobedecendo às regras de alinhamento das falanges. Fora da formação em bloco, cada um dos hoplitas era vulnerável ao ataque repentino que caracterizava a ação da cavalaria grega (Spence 1990: 102). A estratégia de Péricles, baseada na carga dos cavalos atenienses, tinha sua razão de ser. Dessa maneira, os campos ao redor de Atenas seriam protegidos da destruição inimiga. Tucídides (7.27) afirma que a ação da cavalaria cresce no curso da guerra; até chega a dizer que, em 413 a. C., os cavalos saíam diariamente para patrulhar os campos, a ponto de exauri-los.

Se a promessa de defender os distritos agrícolas foi feita, ela não se saiu todas as vezes a contento. Tucídides (2. 22) narra uma batalha de cavalaria com os peloponesianos vizinhos, os beócios, em que uma aparente vitória dos atenienses transforma-se em repentina derrota. Os inimigos depositam um troféu não muito longe de Atenas. É razoável supor que, alinhado à eficácia mínima da estratégia de defesa dos campos e à recusa em responder aos desafios inimigos, o acontecimento fosse visto como um mau sinal. A cidade estava dividida. E tudo parecia efeito do plano de Péricles. Para os atenienses, da época e até mesmo muito tempo depois, conforme se vê na *Vida de Péricles* que Plutarco (29. 4) escreve, havia um responsável por tudo o que passava na cidade. O culpado era Péricles porque, no juízo de muitos atenienses, ao rejeitar as propostas dos espartanos, fora ele quem trouxera a guerra. Todos tinham motivos para rancor e ansiedade. A população urbana via as ruas inchadas de camponeses. Os camponeses comparavam o luxo da cidade com a dura rotina do campo. Para os que se mudaram do campo para a cidade, havia mais queixa do que o mero abandono e a destruição de suas propriedades. A eles coubera morar, de favor, com parentes, ou se instalar em condições precárias, atulhando-se ao longo das muralhas, muitas vezes em abrigos insalubres, arranjados às pressas (Tucídides, 2. 56).

Só restava a Péricles adocicar as políticas amargas que propusera para a cidade, agora à beira de uma ruptura. Péricles sabia que era um alvo constante de adversários políticos oligarcas, à frente dos quais estava o aristocrata Tucídides, filho de Melas, provavelmente da mesma família que o autor de *A história da guerra do Peloponeso*. O quadro político era bem mais complexo e não se resumia apenas a uma oscilação entre extremos democratas e oligarcas. A estratégia de isolamento nas muralhas, que o próprio Péricles propusera, trouxe consigo uma mutação no processo de definição das políticas públicas. Outros interesses surgiram com força considerável e inconstante, efeito direto da tempestade demográfica que varreu o panorama decisório de Atenas naquele primeiro ano do conflito. Um político hábil, que sobrevivera por tanto tempo na instabilidade de uma democracia direta

e não representativa como a ateniense, precisava de um senso aguçado para tudo aquilo que pudesse transformar-se em onda crítica. Não podia ser diferente com Péricles. Ele evitava mostrar-se em público, a não ser quando necessário, porque sabia que tinha traços semelhantes ao tirano Peisístratos, cuja dinastia trouxera violência e revolta em Atenas. Péricles era consciente de que seria fácil acusá-lo de ser um déspota posando de democrata. Afinal, era rico e nobre. Talvez por isso mesmo, Platão o ironizasse tanto, acusando-o de inautêntico, como no diálogo *Menexêno* (236 b), quando Sócrates afirma que fora Aspásia, sua concubina e uma estrangeira de Mileto, quem de fato compusera uma indefinida oração fúnebre que Péricles proferira. É também nesse diálogo que Platão insinua, com desdém, que o governo de Atenas repousa sobre uma falsidade fundamental: tem a aparência de democracia, quando sempre fora um regime aristocrático, um governo dos melhores, apoiado por muitos (*Menexêno* 238 d). Em *Górgias* (515 c), a investida de Sócrates é ainda mais contundente: a reputação pública de Péricles é pouco lisonjeira; por causa dele, os atenienses tornaram-se preguiçosos e covardes, fa-lastrões e invejosos.

Para muitos atenienses, Péricles tinha outras deficiências. Cauteloso na guerra, não era um general (*strategos*) que pudesse exibir uma espetacular vitória militar. Não era uma pessoa afável e associara-se com indivíduos suspeitos, intelectuais polêmicos, agnósticos como Protágoras de Abdera, a quem encarregara de co-redigir a constituição de Túrios, uma das colônias atenienses na região da Lucárnia, e o filósofo natural Anáxagoras de Clazomênes (Kagan 1969:142). Acusados de impiedade, tanto Protágoras como Anaxágoras acabaram expulsos de Atenas. Péricles vivia sob ataques constantes; seu plano de restauração da Acrópole fora duramente criticado: diziam que queria vestir a cidade no estilo espalhafatoso das prostitutas (Plutarco 12. 4). Acusaram-no de peculato.

Péricles sempre movera-se rápida e habilmente, prevendo muitas vezes de onde e como as críticas surgiriam. Assim, antes mesmo de os peloponesianos invadirem a Ática, Péricles previra que o rei de Esparta, seu amigo Arquídamos, talvez poupasse suas propriedades da devastação, em nome da amizade ou para jogar os atenienses contra ele. Num gesto grandiloqüente com óbvio propósito persuasivo, e registrado por Tucídides (2.13), Péricles transforma suas terras e casas em propriedades públicas. Como seria possível refutar sua sugestão, já que fizera ele mesmo o que propunha para os outros atenienses? Não pedia sacrifícios impossíveis. A doação de suas terras era uma resposta aos que eventualmente o fustigassem.

O QUE ELOGIAR

Diante de uma situação perigosamente instável, e tendo de atender às expectativas daqueles que se reuniam no cemitério onde se enterravam os cidadãos-soldados, Péricles profere um discurso que foi erroneamente caracterizado como uma abstração, ou mera descrição da democracia ideal que Atenas deveria corporificar. Para os que se dedicaram a demonstrar que o elogio fúnebre teria sido uma fabricação posterior, composta com o propósito de elevar os espíritos de uma nova geração ateniense imersa em cinismo e desilusão, ficam algumas perguntas: Como conciliar esse juízo com o propósito confesso de objetividade factual que inspiraria Tucídides (1.21)? Poderia Tucídides distorcer ou falsificar um evento tão público quanto a oração de Péricles se alguns sobreviventes de 431 ainda estavam vivos para refutar o que ele relatava em 401 a.C. (Zolkowski 1985: 192)?

É inconcebível que um político tão sagaz como Péricles fizesse um pronunciamento de tal maneira público sem outro motivo ou propósito. Ainda mais se considerarmos que os *epitaphioi* evita, com cuidado, o que for polêmico e conflituoso. Persuasão é o que caracteriza as ações públicas de Péricles. Quando perguntaram ao rei espartano Arquídamos quem era melhor em luta-livre, ele responde: "*toda vez que derrubo Péricles, ele contesta a queda, persuadindo os que assistem de que eu caí*" (Plutarco, *Per* 8).

A escolha do conteúdo da oração fúnebre levava em conta a expectativa das convenções que determinavam os *epitaphioi*, mas o que Péricles faz é dar uma resposta específica àquele momento da vida ateniense. Uma pergunta inquietava-o: como representar a transformação da dor individual num sentimento de glória cívica que os *epitaphioi* exigiam, sem pessoalizar o sofrimento e evocar na audiência o período difícil pelo qual passavam? Na reconstrução de Tucídides, cada passo da oração fúnebre parece fazer o que se espera de todas as orações fúnebres: minimizar e preferencialmente negar as divisões no interior da cidade (Leroux 1986: 331). De uma maneira geral, o discurso de Péricles restabelece a ordem sem recorrer a hierarquias, reunindo os atenienses na exaltação da igualdade.

Péricles talvez proferira o elogio fúnebre lembrando-se dos encontros que tivera com Protágoras. Através do rumor maledicente de Xântipo, filho de Péricles, Plutarco (*Per*. 36) relata as discussões intermináveis que o político teria tido com o sofista. Péricles e Protágoras examinavam exaustivamente, e até o absurdo, os lados contraditórios de uma questão. Não viera, portanto, do sofista Górgias a inspiração do estilo oratório antilógico do principal líder ateniense. Isso não poderia ser mesmo o caso, pois Górgias só visitara Atenas em 429 a. C., dois anos depois da morte

de Péricles. Ainda que não tivesse ouvido os discursos de Górgias, Péricles estava muito bem familiarizado com as concepções antilógicas de Protágoras. Não apenas Péricles, mas os seus contemporâneos admiravam soluções retóricas onde proliferassem sentenças com construções contrastivas e preferencialmente adornadas de antíteses. A análise definitiva de John H. Finley Jr. (1967: 55-117) do estilo retórico de Tucídides estabeleceu que as formas da antilogia e da antítese eram marcas do estilo literário dominante em Atenas, identificável em sofistas e oradores como Trasímaco e Antífon, ou dramaturgos como Sófocles e Eurípedes. Sobre o cenário da época, portanto sobre Péricles, projetava-se a sombra de Protágoras e a sua valorização das antilogias.

Antíteses corporificam uma concepção mais geral a respeito da estrutura lógica do discurso, precisamente a postura cognitiva amplamente disseminada por Protágoras. Sabe-se que ele ensinava seus discípulos a defender e atacar, acusar e inocentar, celebrar e condenar um mesmo ponto de vista (de Romilly 1991: 76). O ensino sofisticado de Protágoras professara que cada discurso bifurca-se num outro que o opõe, e propusera também uma saída para o impasse entre opções antilógicas, ao afirmar que sempre prevalecerá o argumento que expressar o consenso mais amplo. Incapaz de aceitar a existência de uma verdade absoluta e irrefutável, Protágoras recusava a possibilidade de um caminho que transcendesse o humano, pondo portanto entre parênteses qualquer saber sobre o divino, e via-se assim restrito a um universo de opiniões igualmente válidas, no qual é impossível decidir o que é certo ou errado, verdadeiro ou falso. Só lhe restava, então, concluir que a verdade depende exclusivamente de um consenso majoritário que legitimaria e atribuiria força aos discursos. É assim que Platão (*Teeteto* 172 b-c) descreve o que Protágoras pensa sobre o verdadeiro. O consenso conferiria valor de verdade ao que é dito. Antes de subir ao estrado no cemitério, Péricles certamente procurara um ponto argumentativo capaz de negar os que o criticavam através de uma força consensual e convencionalizada que silenciase suas objeções.

Já fora notado não só por autores de manuais retóricos da antiguidade, como Pseudo-Dionísio e Menandro, bem como por intérpretes modernos (Zolkowski 1985), que a oração de Péricles descarta uma parte dos *epitaphioi* que é o lamento (*threnos*) pelos mortos. Excluindo-se o proêmio (Tucídides 2. 35) e o epílogo (2. 46) que estariam em todo e qualquer discurso, o arcabouço da oração de Péricles divide-se em dois segmentos, significativamente de tamanhos desproporcionais. O maior (Tucídides 2. 36-42) apresenta o elogio dos mortos em combate (*epainos*) e o outro (Tucídides 2. 43-45), apenas um quarto do segmento maior, sob a forma de conselho, dirige uma exortação (*prorepticus*) aos vivos, sejam as crianças de

Atenas, portanto o futuro da cidade, sejam os irmãos dos que partiram e que talvez em breve confrontem-se com a morte. O elogio também emite frias palavras de consolo, explicitamente sem comiseração, para os pais e parentes dos heróis. Zolkowski (1985: 57) mostra, num quadro comparativo das orações fúnebres que restaram da antigüidade, sejam elas cívicas ou individuais, que o lamento (*threnos*) está ausente de quase todos os exemplos, a não ser na oração de Lísias. Se os exemplos não mostram unanimemente o lamento, os manuais o recomendam. O motivo da discrepância entre receituário e ilustração talvez se deva ao fato de que o lamento fosse uma opção convencional, e não uma presença obrigatória nos elogios fúnebres. A rigor, o discurso de Péricles não quebra nenhuma regra de construção retórica, simplesmente opta por suprimir o lamento devido ao interesse político e pessoal do orador, que teme efeitos negativos na audiência. Somente algumas frases que salpicam o fim dos *epitaphioi* poderiam ser qualificadas de ecos tênues de um lamento: "para aqueles que são irmãos dos mortos, posso ver que há uma luta difícil à sua frente" (Tucídides 2. 45), e após garantir que, até a maioria, os filhos dos sepultados serão devidamente sustentados pela cidade, Péricles afirma que "essa é a coroa e o prêmio que a cidade oferece aos mortos e seus filhos, pelo sofrimento que tiveram que enfrentar" (Tucídides 2. 46).

A oração de Péricles começa com uma negativa que traça o tom antilógico do elogio. A princípio, o que é dito caracteriza-se por uma recusa. Ainda que a cerimônia dos elogios fúnebres sejam costume da cidade, a glória dos enterrados não precisa de discursos para qualificá-la. Não há palavras que expressem o valor daqueles que morreram, e não apenas porque a grandeza dos heróis independe de *epitaphioi*. Um elogio discursivo pode sempre estar abaixo dos atos, ou supervalorizá-los: os atos só podem ser honrados por outros atos (Hornblower 1991, v.1: 296). Tanto num como noutro caso, a audiência se dividiria, por inveja ou incredulidade. Mesmo assim, apesar da aparente recusa, Péricles obedece a tradição e atende às expectativas daqueles que ali se reuniam.

No relato de Tucídides, a seção dedicada ao tradicional elogio dos mortos atravessa rapidamente os fatos do passado para acabar descrevendo o motivo pelo qual Atenas é, então, esplendorosa. Se os antepassados mais remotos mereciam elogios, os pais dos que estavam sendo enterrados teriam direito a laudas ainda maiores, pois foram os antecessores mais próximos os que construíram, com seu sangue e trabalho, o império que era orgulho de todos ali no cemitério. Ao dizer isso, e evitando a comparação do presente com os feitos históricos do passado, Péricles passa a festejar o estado atual da pátria (*patrios*). O elogio daqueles que morreram nas batalhas transforma-se na celebração cultural de Atenas.

ELOGIO DA CULTURA ATENIENSE

Atenas é uma cidade única. Ao contrário de Esparta que tomara emprestado a sua constituição dos cretenses, o sistema de governo ateniense não copia nenhum outro à volta. Atenas serve de modelo e de escola para os gregos (Tucídides 2. 41). A pólis ateninense é uma lição viva. Péricles proclama que a magnificência ateniense deriva da sua cultura (*paidéia*) democrática. A ordem democrática recusa-se a alocar o poder da pátria nas mãos de uma minoria, espalhando-o por todo o corpo social. Segundo o elogio fúnebre, a igualdade ateniense manifesta-se tanto nas meras disputas jurídicas entre indivíduos, pois todos são iguais perante a lei, como na determinação de quem ocupará uma função pública. Na pólis, o que conta não é a pertinência a uma classe particular, mas a capacidade real do indivíduo (Tucídides 2. 37). Pouco importa ser rico ou ser pobre. Todos têm a possibilidade prestigiosa de servir a Atenas, sem que isso dependa de sua condição econômica. Aqui, como em tantas outras afirmações nos *epitaphioi*, Péricles faz mais do que uma simples apologia das virtudes da democracia: ali no cemitério, sabia-se que ele estava defendendo a sua política de pagar um soldo diário para aqueles que se dedicavam ao serviço público. Fora ele quem propusera e fizera aprovar na assembleia o pagamento de dois óbulos e meio *per diem* para os que compusessem júris, o que correspondia a metade de uma diária de um trabalhador. Ainda que criticado por muitos como um suborno por parte de Péricles, o pagamento do serviço público fora uma medida prática e inovadora: assim os mais pobres poderiam se envolver diretamente na administração da cidade.

Em Atenas, não há privilégio concedido por antecipação. O que define o indivíduo ateniense é sua virtude cívica, de cunho individual, aquilo que se chamava de areté. A areté é conquistada no confronto (*agón*) e na comparação com outros indivíduos. A areté, portanto, está à mão dos que façam jus a ela. No mundo helênico da época, não há outra cidade que siga esse conceito de cidadania. Daí a afirmação de Péricles de que o valor cívico do indivíduo em Atenas advém da cultura que o rege e o forma. A cultura funciona como uma força irrefreável. É fácil vê-la e experimentá-la, pois está constantemente presente nas recreações do espírito (Tucídides 2. 38), nas disputas esportivas, na beleza e no bom gosto das casas. Para o ateniense, diz Péricles, a riqueza é apenas um recurso útil, jamais um motivo para autoglorificação, ou um instrumento de humilhação pública. Em Atenas, não é vergonhoso ser pobre; a vergonha está na incapacidade individual de minorar a destituição (Tucídides 2. 40). Cada ateniense é senhor de seu destino.

A cultura democrática também responde pelo poderio militar da cidade. Péricles

assegura que os atenienses são melhores militarmente do que seus inimigos. A coragem de seus inimigos, os espartanos, deve-se a uma educação de privações e uma disciplina autoritária que esconde o temor ao menor fraquejo. Nada disso acontece em Atenas. Os atenienses fortificam-se no exercício do cotidiano, temperando uma coragem de cunho natural porque não é induzida pelo estado de cima para baixo. Ao contrário de Esparta, Atenas está aberta a todos os estrangeiros, já que não teme o conhecimento de seus segredos.

A cidade é múltipla e variada. A versatilidade ateniense revela-se tanto na maneira democrática de governar-se, através da discussão livre das políticas públicas, como no trato aos outros, sejam hóspedes da cidade ou seus inimigos. Como efeito da mesma diversidade, a força militar ateniense diversifica-se entre o poder marítimo e terrestre. As derrotas que os atenienses sofreram nas mãos de seus inimigos não poderiam ser consideradas uma vitória sobre toda Atenas. Os espartanos só experimentaram uma fração daquilo que a cidade é capaz. O deslocamento na elegia de Péricles é sutil e eficaz: a oração justifica os revezes passados e futuros na guerra com Esparta, ao mesmo tempo em que afirma a superioridade ateniense, apesar do que viera acontecendo até então. O recurso à antítese é claro: até na derrota Atenas é vitoriosa.

Os mortos depositados nesse cemitério personificam a idéia de que é justo e necessário perecer por uma cidade como Atenas. Atenas, por sua vez, só pode ser dita esplendorosa porque seus cidadãos estão dispostos a lutar e morrer por ela. Qualquer ato em favor da cidade procede de uma discussão pública. Os atenienses acreditam na compatibilidade entre as palavras e os atos (Tucídides 2. 40). De que adianta agir sem a consciência de nossas decisões? Através da argumentação democrática, os riscos das políticas públicas são cuidadosamente avaliados. A bravura dos atenienses nada tem a ver com o ímpeto e a ignorância.

A partir de agora, Péricles avança nos *epitaphioi* combinando a coragem dos cidadãos com o esplendor da cidade (Gomme 1956b: 135). A oração exorta ao cuidado e ao amor por Atenas. O padrão de exigência para os atenienses é sem dúvida alto: exige o máximo, até o sacrifício supremo. Mas essa é uma morte que só pode ser feliz, pois "felicidade é liberdade, e liberdade coragem" (Tucídides 2. 43). Os que morreram não tinham o direito de relaxar na defesa da cidade, por isso não há o que lamentar diante do que aconteceu. Não foi assim para os mortos, não deve ser assim para os vivos. O que pareceria perda e sacrifício precisa ser entendido como um ato de fortuna. Eis aqui mais um exemplo da argumentação por opositos, graças ao uso de antilogias, que encantava tanto Péricles como Tucídides.

A cultura democrática ateniense contrapõe-se ao modo de vida de seu inimigo. A incompatibilidade entre as cidades é total; Tucídides apresenta Atenas e Esparta

como antilogias absolutas. Na reunião dos espartanos, que antecede o ultimato a Atenas, o rei Arquídamos faz mais do que avaliar o que os aguarda. Segundo o relato de Tucídides, o experiente e moderado rei espartano prevê uma campanha desgastante e duradoura contra uma cidade que é rica, extremamente bem equipada, com a maior população do mundo helênico, além de experiente no mar (Tucídides 1. 80). Após ponderar as condições objetivas do conflito que então se anunciava e recomendar o adiamento das hostilidades, Arquídamos compara a cultura espartana com a ateniense. A coragem dos atenienses é frágil se confrontada com a disciplina espartana. Em Esparta, ser corajoso é ser obediente e submisso. Por isso, os espartanos rejeitam os debates rebuscados dos atenienses. Pouco lhes importa entender ou argumentar sobre coragem e bravura. O que conta no campo de batalha é simplesmente agir como um cidadão corajoso e bravo. Disciplina é o que transforma um espartano num soldado eficaz. As leis, os costumes, e as ordens não são discutidas mas obedecidas sem argumentação (Tucídides 1.84). Esparta prefere manter-se na pureza de si, cultivando suas tradições e autoridades.

Já no limiar da guerra, num discurso posterior, Arquídamos volta a cotejar Atenas e Esparta e prevê a estratégia de isolamento nas muralhas proposta por Péricles. Arquídamos acredita que, acostumados ao prazer e ao deleite, os atenienses sairão de seu isolamento quando virem suas propriedades destruídas, pois não estão acostumados a perdas. Prevalecerá o individualismo ateniense e a defesa de interesses pessoais em detrimento do que é o melhor para a cidade. A força de Esparta, por outro lado, resulta do fato de terem um exército não só grande, mas disposto à disciplina e ao sacrifício. A cultura rígida e fechada de Esparta é o que permite que tantos ajam como se fossem um só (Tucídides 2. 11).

Outra importante justaposição antilógica na oração fúnebre de Péricles, diretamente relacionada com a comparação que Arquídamos faz entre as culturas espartana e ateniense, é aquela que congrega, num mesmo dilema, liberdade e disciplina. Atenas é livre, submetendo-se à disciplina. Para justificar o que sugere, Péricles mostra que a tolerância de Atenas resulta do cumprimento das leis. Na cidade, não há lugar para o individualismo selvagem e anárquico que a liberdade ir-restrita patrocina. A liberdade democrática exige um tipo especial de disciplina, uma obediência a vários contratos e acordos sociais que se complementam, tais como o direito de criticar políticas públicas e o dever de acatar a decisão do voto majoritário nas assembleias. Assim, e bem diferentemente de Esparta, a cidade transforma-se num todo que é algo mais do que o simples somatório de consciências individuais.

Entretanto, pensando cuidadosamente naquilo que Péricles professa na oração fúnebre, não há como achar que ele estaria descrevendo o que caracteriza Atenas.

A democracia não-representativa, então em vigor no mundo ateniense, é profundamente instável. Sendo um regime sem representação e mandato estabelecidos, a democracia direta ateniense vive constantemente à mercê de arroubos demagógicos impulsionados pelos interesses pessoais daqueles que cativem a assembléia. O todo faz-se e desfaz-se ao sabor das circunstâncias. Há um paradoxo no centro das experiências democráticas, pois o que dá rumo às democracias diretas, na verdade infensas ao coletivismo holístico que Péricles postula, porque sem mecânicas representativas, é a condução de políticas por indivíduos excepcionais, desde que tenham uma visão clara e decidida sobre aquilo que deve ser feito, além de carisma, recursos retóricos persuasivos, prestígio e reputação junto às assembléias. Como a própria narrativa de Tucídides demonstra, Atenas, após a morte de Péricles, seguirá por redemoinhos inseqüentes que a mergulharão no caos e na derrota.

Se a oração fúnebre não é uma descrição ou uma idealização política de Atenas, a melhor maneira de entendê-la seria considerá-la um instrumento político do momento. De um lado, é possível ver o elogio da cultura ateniense como uma explicação para o exercício de seu poder imperial (de Romilly 1963: 131). A nomenclatura mais contemporânea chamaria de cultura o que Jacqueline de Romilly disse ser a superioridade espiritual de Atenas. Por outro lado, tendo isso em mente e vendo o discurso como uma resposta ao momento em que a cidade se encontra, Cogan (1981: 41) reconhece que a oração é um discurso não só apropriado para as intenções de Péricles como também para a delicada situação que se apresenta naquele primeiro ano de guerra. Péricles constrói uma imagem de Atenas que independe de posses materiais. Apesar da perda e da destruição das propriedades dos distritos agrícolas, a estratégia de isolar a cidade no interior de suas muralhas era mais do que útil: era justificada e necessária. Atenas é muito mais do que propriedades. Aqui está um resíduo da influência de Anaxágoras sobre Péricles. Note-se que, no elogio fúnebre, não há menor referência ao Parthenon e outras formas materiais de grandeza que tanto ocuparam os esforços públicos de Péricles. A grandeza ateniense é de uma outra natureza, a qual se poderia dizer mental, expressão da inteligência, do *Nous*, considerado por Anaxágoras a força suprema, onipresente e ordenadora, que conduz a matéria.

As cidades são suas culturas. E isso vale tanto para Atenas como para Esparta. Para Tucídides, além da oposição entre as culturas espartana e ateniense, é óbvio que a de Atenas mostra-se superior à de sua inimiga. Surge então a idéia de causalidade entre culturas e conflitos. Não se vê, é bem verdade, essa generalização literalmente declarada em *A história da guerra do Peloponeso*. Trata-se de um desdobramento perfeitamente coerente, ainda que mais derivado do que diretamente explicitado

por Tucídides. Afinal, se fica claro na leitura de Tucídides que "*a diferença de temperamento entre atenienses e espartanos exerceu uma profunda influência no curso da guerra*" (Westlake 1968: 122), segue-se uma pergunta: o que cria temperamentos tão diferentes como os dos cidadãos de Atenas e de Esparta? Extraída de *A história da guerra do Peloponeso*, a resposta seria a cultura de cada cidade. Até mesmo porque é possível fazer inferência como essa, Jacqueline de Romilly (1967: 11) aponta que o estabelecimento de uma seqüência no relato histórico de Tucídides, ou uma frase que ligue esses acontecimentos factuais, acaba introduzindo uma interpretação possível a ser configurada pelos leitores. A proximidade da narrativa e da interpretação caracteriza o discurso que se inaugura nesse novo modelo de história. Sem outra evidência que não o texto de Tucídides, é tentador inferir uma generalização supostamente válida para muitas guerras e postular que as diferenças culturais lançam grupos sociais uns contra os outros.

A CIDADE EM CRISE

No relato de Tucídides, é impossível saber qual a reação dos atenienses ao elogio fúnebre de Péricles. Imediatamente depois da cena onde se apresenta a oração no cemitério, a narrativa de *A história da guerra* salta para o verão seguinte quando descreve que dois terços das forças do Peloponeso invadem a Ática, sob o comando de Arquídamo, e passam a destruir os campos em volta da cidade. O silêncio de Tucídides pode ser tomado como indicação de que os atenienses se resignaram ao conselho insistente de Péricles. Mesmo antes de proferir o elogio fúnebre, Péricles chegara a sugerir (Tucídides 1. 143) que eles mesmos destruíssem suas propriedades para mostrar aos espartanos que estavam dispostos a desfazer-se do que era seu. A oração fúnebre de Péricles fora bem sucedida. Agora, aos atenienses só lhes restava suportar a visão de um horizonte de chamas ao longo dos muros da pólis. As casas das fazendas, feitas de tijolo e azulejos de barros, sustentadas por vigas de madeira, desabavam ao serem incendiadas (Hanson 1998: 72). Os agricultores atenienses, longe de suas propriedades, podiam visualizar suas casas fumegando no chão. Isso não era tudo: o pior ainda estava por vir.

Ao mencionar a invasão da Ática, Tucídides descreve imediatamente como, dois dias depois, a peste irrompe em Atenas. Os primeiros sinais da pestilência vieram dos arredores de uma ilha ao norte do mar Egeu, Lemnos, que era uma colônia ateniense. No início, os sintomas da peste são moderados, mas aos poucos se espalham com virulência crescente. Diante de uma doença desconhecida, os médicos atenienses

não sabem o quê fazer. A maioria das fatalidades acontece entre os que cuidam dos enfermos. A peste espalha-se por contágio, provavelmente pelas águas. Pensa-se até que os peloponesianos teriam envenenado os poços das cidade. Tucídides (2. 48) descreve os sintomas da peste que também o teria contagiado. Os olhos inflamam-se; a boca exala sangue e mau cheiro. Os doentes vomitam com violentos espasmos. Uma febre arde sem parar e a pele avermelha-se. Pústulas e feridas irrompem pelo corpo. Os infectados não só bebiam água fria sem parar como se atiravam nos reservatórios da cidade para diminuir a aflição. Em contato direto com os enfermos, os cães morriam e as aves de rapinas, que se alimentaram dos corpos que não foram enterrados, desaparecem dos céus de Atenas. Tucídides observa que a catástrofe fora tão avassaladora que, tornando a morte corriqueira, e incapazes de saber o que lhes reserva o futuro, os cidadãos desprezam as leis e os costumes que os guiavam. Esgarça-se justamente aquilo que, segundo Péricles, lhes conferia força, disciplina e coesão social. O descaso, o abandono e o desespero espalham-se pela cidade. A doença deixa de ser uma enfermidade do corpo e manifesta-se por todos os aspectos da vida em Atenas. A sociedade e a cultura agonizam.

Em alguns intérpretes modernos, uma maneira de lidar com o surgimento da peste em Atenas tem sido perguntar-se qual a doença que a devastou no verão de 430 a.C. Teria Tucídides ficcionalizado os sintomas a partir da leitura de textos da medicina hipocrática? Ou teria descrito, com minúcia e precisão, uma pestilência real; e, sendo assim, qual delas? As perguntas são justificadas. Tucídides não só usa termos médicos da época, como foi ele quem, pela primeira vez, recusou-se a tomar as fontes míticas como fontes do relato histórico, passando a entender os acontecimentos do passado segundo parâmetros de veracidade objetiva. Pelo critério estrito da verdade, Tucídides deve ser avaliado. Com *A história da guerra do Peloponeso*, começa de fato "uma nova definição, uma teoria da verdade" (Williams 2002: 163).

Assim, a propósito da peste como enfermidade real, o texto que revê as principais referências até fins da década de cinquenta é o comentário linha por linha que Gomme (1956b: 145-162) escreveu sobre *A história da guerra do Peloponeso*. Mais tarde, Polle e Holladay (1979: 282) fornecem uma "reavaliação radical à abordagem de Tucídides sobre assuntos médicos". Após observar com acuidade que Tucídides mostra-se indiferente ao exame detalhado da causa da pestilência, provavelmente por impaciência com as várias e conflitantes interpretações da época, Gomme considera os prós e contras de várias hipóteses modernas, indo da hipótese de ergotismo a sarampo, além de febre tifóide. Mas nenhuma conclusão é plenamente satisfatória. O problema da peste é retomado por Poole e Holladay que se dispõem

a definir a praga levando em conta a dificuldade de comparar os sintomas descritos há mais de dois mil anos com as enfermidades de hoje. Não só as doenças microbiais evoluem e sofrem mutações radicais, como as molduras teóricas do conhecimento médico se alteram. Além das enfermidades que Gomme considera, são descartadas as hipóteses de varíola, peste bubônica, febre escarlate ou mesmo uma combinação de várias doenças. Poole e Holladay argumentam que a peste ateniense poderia ter sido extinta, bem como ter sofrido mutações que impossibilitam a congruência perfeita com os sintomas de hoje. Na verdade, mais importante do que identificar a causa da peste que devastou Atenas é o reconhecimento da observação precisa e objetiva de Tucídides, que nota dois aspectos da peste que escapariam à literatura médica da antigüidade: o contágio como mecanismo de propagação de uma doença² e o fenômeno da imunidade adquirida, pois a descrição de *A história da guerra do Peloponeso* registra que os infectados, se conseguissem sobreviver à pestilência, não mais sofriam recaídas.

Para os que examinam o relato de Tucídides como um documento que se limita a registrar eventos históricos, só lhes cabe mesmo ver se o que fora dito corresponde à verdade. Mas, não se pode esquecer de que, diante dos leitores, encontra-se uma construção literária, apenas um texto. Sob essa perspectiva, a descrição da peste assume uma função mais do que descritiva. O posicionamento do capítulo sobre a peste na ordem narrativa de Tucídides funciona como o prenúncio do que irá desfazer a democracia ateniense: a peste inaugura um estado de desconsideração pelas leis e pelos costumes nunca visto na cidade. O relato da pestilência está, portanto, de pleno acordo com o que Tucídides insinuara em partes de sua *História*, ao conferir à cultura um papel dominante no conflito do Peloponeso. Pela primeira vez, o decoro diante da exibição de riqueza é abandonado. Exibe-se riqueza, gasta-se numa indulgência sem precedentes. A peste infecta a confiança e a esperança que iluminavam a oração fúnebre de Péricles. É significativo na construção dramática do texto que uma das possíveis vítimas da pestilência tenha sido Péricles. A peste o consumira lentamente, transformando-o a ponto de seus amigos verem o líder ateniense que tanto elogiara os poderes do pensamento racional carregar um amuleto mágico em torno do pescoço (Plutarco, *Per.* 38). Há, por outro lado, a suspeita

2. Solomon (1985) acha que, no que diz respeito ao contágio, Poole e Holladay exageram a sapiência médica de Tucídides. É verdade que a literatura médica da época desconsidera o contágio como o que espalha uma doença, mas o populacho de Atenas já tinha percebido o fenômeno: os atenienses deixaram um costume arragiado e evitavam cuidar dos enfermos. Nesse momento, a invasão da polis por forças inimigas devia ser atemorizadora e imprevisível; caso contrário, os cidadãos teriam debandado da cidade.

de que o líder ateninense não tenha morrido da peste, já que, em geral, a doença dizimava os acometidos mais rapidamente do que fora a agonia de Péricles (Meyer 1998: 472). A narrativa de Tucídides (2. 65) registra apenas que Péricles morre dois anos e meio após o começo da guerra do Peloponeso e que sua morte deixa um vazio irreparável nas políticas de Atenas durante o resto do conflito.

Com a praga, começa uma nova fase na história ateniense, agora marcada pelo arrependimento. O prestígio de Péricles oscila. Mais do que nunca, os atenienses culpavam Péricles pelos infortúnios que atravessam. Eles não percebiam com clareza que se isolar nos muros da pólis era mais do que uma estratégia de guerra. Trata-se principalmente de uma maneira de convencer os espartanos da necessidade de chegarem a um acordo, onde nenhum dos dois grandes poderes da época tentaria subjugar o outro (Kagan 1991: 220). Mas para cada morador da cidade, o que exigia uma resposta mais imediata era a pressão dos problemas presentes. Qual o sentido de preocupar-se com o objetivo, sempre num futuro distante, de persuadir os espartanos da futilidade da guerra?

A peste desequilibrara o quadro militar de Atenas, matando 4400 hoplitas, 300 soldados de cavalaria, um número incalculado de cidadãos das classes mais baixas, com evidente diminuição dos remadores disponíveis, e provavelmente um terço da população da cidade (Kagan 1974: 71). Assim, a peste inviabilizou um dos objetivos da estratégia de isolamento nas muralhas, que era preservar ao máximo os recursos humanos que operavam os navios atenienses. Não se pode querer que, no meio de grandes perdas, e presos à superstição de que a peste era sinal freqüente de castigo divino, os cidadãos de Atenas vissem o brilhantismo e a inovação estratégica de Péricles. Como em tantas outras vezes, a política de Péricles caminha numa corda bamba. O principal líder ateninense apresenta um plano de guerra, cujo teor é racional, mas para isso é preciso a anuência da assembléia que nem sempre decidia com base na razão (Ober 1985: 173).

A RESPOSTA ANTES DA MORTE

Para piorar o quadro que Péricles enfrenta, a estratégia de isolamento nas muralhas está na linha diretamente oposta às convenções da guerra entre os gregos. O preço da firmeza ateniense era bem maior do que a destruição dos campos. A recusa ao combate tinha o tom da covardia: perdia-se o senso de honra individual que movia os embates da guerra convencional. Nesse clima de desânimo e de desespero, o último discurso de Péricles, em *A história da guerra do Peloponeso* tem por

propósito não só estimular, mas de fato inventar a coragem coletiva dos atenienses, num mundo onde a bravura distingue e discrimina os indivíduos, conferindo-lhes areté, ou seja, virtude cívica.

A própria idéia de coragem pública contradiz a bravura celebrada nos poemas homéricos que Tucídides (introdução. 10) via como fantasia ou, na melhor das hipóteses, exagero. No primeiro canto da *Iliada*, após a explosão de raiva que o põe em confronto direto com o comandante das tropas gregas, Aquiles insulta seu chefe desfazendo da legitimidade de seu comando. A interação não se pauta, em momento algum, pelo que se espera acontecer entre um comandante e um subordinado. Tanto Agamenon como Aquiles são indivíduos de igual valor. Entre eles, não há o menor sinal de hierarquia, pois para os gregos nada era mais importante do que o valor individual do herói, e Aquiles bem sabe que seus atos de bravura são motivos de admiração geral. Afinal, só é herói quem enfrenta riscos, provando assim seu verdadeiro valor. Por isso mesmo, os que enfrentavam a morte cara-a-cara eram os que de fato recebiam a celebração heróica, ao contrário daqueles que participavam indiretamente dos combates jogando, de longe, lanças e flechas, ainda que a contribuição desses que não lutavam no confronto de infantaria pudesse ser importantíssima para a vitória final.

Portanto, quando, no calor do confronto entre Aquiles e Agamenon, Nestor, rei de Pilos, também membro do exército dos argivos, intervém na briga, suas palavras não invocam a necessidade de respeito e obediência ao comandante das tropas. Só o herói individual comandava respeito, pois o conquistara ao preço de um alto risco. Assim Nestor suplica que tanto Aquiles como Agamenon abram mão de suas posições, o que só reforça ainda mais a impressão de igualdade entre eles. Nenhum dos dois atende aos apelos de Nestor. Aquiles retira-se, enfurecido, e pede à sua mãe, a deusa Têtis, que interceda junto a Zeus e inflija derrotas aos gregos, até que o exército de Agamenon restitua em perdas a honra e o respeito que lhe é devido (*Iliada* 1, 590-609). Aquiles deseja, com fervor, que seus compatriotas sejam aniquilados e, no poema, isso não diminui a sua estatura heróica, nem trata-se de um voto digno de condenação.

Uma nova concepção de heroísmo se consolida para o soldado-cidadão durante a guerra do Peloponeso. Aos poucos, a cidade-estado e o grupo, não mais os indivíduos, passam a ser o lugar privilegiado para a manifestação da areté. Tucídides observa, claramente, que o modelo heróico não é mais o mesmo que o das narrativas homéricas, e por isso atribui a Péricles, no discurso fúnebre, uma frase onde o líder ateniense diz que a glória da cidade dispensa Homero (Tucídides 2. 41). Não se trata, como sugere Brunt (1993: 165), de uma inserção inapropriada nos *epitaphioi*.

Mesmo que seja uma atribuição de Tucídides, a frase que Péricles teria pronunciado na oração reflete uma nova concepção de valor bélico. O que se vê, considerando as estratégias de Temístocles e Péricles é que o planejamento bélico começa a substituir o ritual que tradicionalmente dominava as batalhas. Para entender qual o sentido de um conflito tão ritualizado, deve-se primeiro notar que as regras do rito existem para serem seguidas por todos. Diante de um padrão unificante, é possível a avaliação justa de quem é melhor individualmente. Aquele que vence ou brilha num confronto padronizado por regras rituais, sem burlar ou blefar, agindo dentro daquilo que as normas sancionam, é, de fato, um vencedor legítimo, um indivíduo de excelência. Os prêmios sociais que daí se auferem são, portanto, merecidos. A honra é, assim, legítima.

O exército ateniense, nas suas origens, centra-se no indivíduo. Os princípios mínimos de cooperação, com alguma marca coletivista, que seriam reconhecíveis no embate dos hoplitas gregos, de fato emerge dos atos individuais de cada soldado. Por tudo isso era sempre vergonhoso perder o escudo durante a luta, mas não a proteção de peito ou o elmo: o bloco criado por escudos alinhados protegeria toda a falange, ao passo que a cobertura do peito ou do elmo defenderia apenas o indivíduo (Spence 1990: 98). É da conjunção de indivíduos que o grupo se forma e deles se acode. Daí o valor simbólico supremo concedido ao escudo na armadura grega, como se vê na *Ilíada*, quando após ouvir da morte aviltante do amigo Pátroclos, Aquiles decide retornar à luta contra os troianos. Era preciso uma nova armadura: a que antes lhe pertencia estava agora no cadáver do amigo que morrera. Quem se propõe a fornecer-lhe as novas armas é sua mãe, a deusa Tétis, que faz o pedido a Héfaistos, o grande artífice, deus do fogo. Héfaistos forja, então, peças magníficas: um escudo, um elmo e grevas para proteger os tornozelos (*Ilíada* 18, 525-527). É significativo que, dessas peças, o escudo, tão importante para a carga dos hoplitas, mereça a descrição mais minuciosa por parte de Homero. A descrição homérica sugere que o escudo de Aquiles é um cosmos irradiante, índice da grandeza desse herói que, por escolha própria, escolheu o destino de morrer glorioso na guerra e que, assim, não viverá por muito tempo. O escudo é a parte principal da armadura e funciona como marca de puro heroísmo bélico, claramente oposto àquele que define o inimigo a ser destruído por Aquiles: o troiano Heitor, que matara seu adorado amigo Pátroclos. Heitor é descrito constantemente sem referência ao escudo. Mas não podia ser de outra forma. Apesar de brilhar como guerreiro em boa parte da *Ilíada*, Heitor também apresenta os atributos de pai, filho, marido, cidadão de Tróia, ao contrário de Aquiles que é pouco mais do que um cão de guerra, cego e angustiado pela morte de seu amigo de armas. O valor de Aquiles é exclusivamente bélico. Quando Aquiles se dirige

para matá-lo, e finalmente extrair vingança pela morte de Pátroclo, Heitor teme o seu destino, fraqueja e pensa ir para o campo do duelo sem armas, sem o escudo e oferecendo a devolução de Helena, além das riquezas que seu irmão, Paris, pilhara da casa de Atreus (*Ilíada* 22, 132-150). A guerra deve acabar. Mas o medo o assalta e, certo da obstinação de Aquiles, foge do confronto, correndo em volta das muralhas de Tróia, até ser alcançado e atingido na garganta. Durante todo o canto que descreve a morte de Heitor, a *Ilíada* menciona repetidamente o seu elmo flamejante.

A ênfase no escudo como parte principal da armadura é muito mais do que apenas um resíduo de tempos imemorais, refabricado pelos versos homéricos. O escudo, enquanto símbolo bélico, persiste no curso da história grega. Ao comentar os elementos simbólicos da guerra terrestre na Grécia antiga, Connors (1988: 25-26) nota que os soldados marchavam, ao retornar dos combates, exibindo seus escudos como emblemas da honra conquistada na luta. Uma campanha só terminava com a dedicação dos escudos, nos santuários dos deuses. Séculos depois de Homero, em *Os pássaros*, *As nuvens*, *As vespas*, Aristófanes (ap. 430 a.C.-380 a.C) satiriza seus desafetos políticos, destilando-lhes ódio e desprezo, por exemplo referindo-se em cena a um político ateniense da década de 420 a. C., o demagogo Cleônimos, que é qualificado de corpulento, glutão, mentiroso, delator ocasional que jogara fora o escudo, covarde e vergonhosamente na batalha de Delion, quando os beócios derrotaram os atenienses em 421. Encenada em 422 a.C., *As nuvens* começa com Xântias, um escravo, descrevendo como índice de mau presságio, um sonho onde o escudo é outra vez abandonado por Cleônimos.

No exército grego, não havia treinamento, exercício, ou orquestração coletiva antes das batalhas. Até a armadura dos hoplitas era adquirida pelo próprio cidadão sem que ele recebesse a menor ajuda dos cofres públicos. Só poderia marchar na infantaria quem tivesse posses suficientes para comprar as armas de bronze e escudos de couro. O investimento necessário para que se comprasse a armadura de um hoplita era considerável: as armas custavam o equivalente a vários meses de renda de um artesão ateniense moderadamente habilidoso (Connor 1988: 10). O valor atribuído, nos textos da época, aos soldados de infantaria representa mais do que uma avaliação objetiva de feitos bélicos. É o resíduo de uma concepção de heroísmo que privilegia o herói individual e, por outro lado, um preconceito social, uma idealização das classes mais altas e dos indivíduos abastados, em detrimento dos remadores que vinham dos extratos sociais inferiores e que, de fato, constituíam uma nova base de poder tanto político quanto militar em Atenas.

Mas, aos poucos, mesmo que os preconceitos persistissem, do ponto de vista das estratégias de guerra, tudo isso muda. A crescente dependência ateniense do poder

naval encarece bastante os custos de participação no exército. Recursos públicos são cada vez mais necessários para as incursões bélicas. Assim o estado passa a ser uma força cada vez mais importante na condução dos conflitos. Como Krentz (1997) demonstra, planos e estratégias não surgiram durante a guerra que Tucídides registrou. Mas o fato é que na guerra do Peloponeso há muitos estrategemas, emboscadas, ataques de surpresa à noite, o que só pode levar à conclusão de que as estratégias e sua inteligência de alguma maneira tinham lugar, ainda que infreqüentemente, entre os gregos da época. Na verdade, deve-se ter cuidado em usar a noção de estratégia ao falar das guerras gregas. Os métodos e opções de combate seguem uma outra lógica de escolha, bem diferente dos conflitos modernos. Um general da época freqüentemente preferia invocar a intervenção dos deuses, ou quando muito apenas repetir, com variações, o que se fizera no passado. Nesse ambiente, o gênio estratégico era de difícil compreensão.

As lutas entre os gregos não foram sempre, como vários historiadores supõem, um embate meramente ritualizado, com regras previamente estabelecidas e seguidas por todos, caracterizado por um código de comportamento rígido que, após a aceitação de um desafio, designa, com antecedência, um lugar para a batalha, onde o conflito se desenvolve, sangrenta e cruamente, mas sem subterfúgios ou truques, terminando com a colocação de um troféu no lugar da luta por parte dos vencedor que, por sua vez, concede uma trégua para que os derrotados recolham os despojos de seus mortos. Segundo esse modelo tradicional, se o desafiado não aceitasse o desafio, o desafiante, além de uma vitória moral, infligiria pesadas perdas econômicas ao inimigo, pois poderia destruir sem resistência o campo onde o repto seria enfrentado. Talvez não fora sempre assim. Provavelmente a consciência do valor e da eficácia da estratégia só tenha surgido após o brilhante plano de Temístocles na batalha de Salamina. Uma característica maior da estratégia de Temístocles era a exigência de uma orquestração coletiva, o que por sua vez demandava um discurso que convencesse os atenienses. Por certo, e como conseqüência inevitável da avaliação que Tucídides faz, reconhecendo-lhe as qualidades cívicas e políticas de Temístocles (de Romilly 1963: 192 e Ober 1998: 81), Péricles é visto como alguém que deriva seus propósitos do plano temistocleano; ainda que o transforme em uma estratégia mais do que simplesmente militar.

O plano de Péricles tem objetivos diplomáticos e persuasivos: quer demover os peloponesianos da guerra e assim construir uma trégua duradoura entre Atenas e Esparta. Era uma maneira nova e complexa de desenhar a resolução de um conflito. O que não quer dizer que o plano fosse perfeito. Kagan (2003: 52-54) aponta falhas de concepção que comprometiam a certeza de sucesso da estratégia de Péricles.

Ainda que o plano fosse aceito plenamente por todos os atenienses, Péricles tinha também por objetivo persuadir os peloponesianos, cujos interesses e pontos de vista no conflito eram bem outros. Assim, a estratégia de isolamento dentro das muralhas, por ser de cunho prioritariamente defensivo, mesmo que fosse complementada por ataques de cavalaria, não demonstraria de maneira convincente a força dos atenienses. Quando muito causaria incômodo e irritação ao inimigo, que poderia muito bem sentir-se como se estivesse vencendo a guerra. Na pior das hipóteses, o resultado seria, como de fato foi, um confronto interminável e desgastante, que chegou a durar por mais de duas gerações e meia. Péricles provalmente não imaginara as resistências desencadeadas em Atenas, muito menos a praga devastadora, fazendo com que sua estratégia virasse um desastre de imensas proporções, um impasse que o encurralaria defensivamente. Como Ober (1985a) demonstrou, os gregos, após os desastres que se seguiram ao plano de Péricles, tenderiam a rejeitar as estratégias defensivas como sinônimos de catástrofe e de vergonha.

Apesar dessas observações, não há dúvida de que a estratégia de Péricles era nova, algo que escapava a muitos atenienses e que o obrigava, incessantemente, a exercitar sua inesgotável capacidade de persuasão. Justo no momento em que adoeçera, quando vira morrer seus dois filhos por causa da peste que sua estratégia de isolamento nas muralhas provocara, Péricles vale-se de seu privilégio como *strategos* e convoca a assembléia ateniense para apresentar argumentos que sustentem o seu plano de guerra. Naquele momento, o prestígio de Péricles não era mais o mesmo. Sob pressão dos que exigiam paz imediata com Esparta, os atenienses enviaram embaixadores até o inimigo. A embaixada contrariava a sugestão que Péricles dera, pois, segundo ele, os espartanos entenderiam a solicitação de paz como indicador de fraqueza. De fato, foi o que aconteceu. A embaixada voltou a Atenas sem nada a apresentar. Talvez os espartanos tenham insistido nas exigências antigas, as mesmas de quando apresentaram seu ultimato. Ou provavelmente tenham exigido a liberação de outras cidades que quisessem romper com Atenas, a fim de provocar um desastroso efeito em cadeia. Caso isso acontecesse, o império ateniense terminaria de vez, reforçando ao mesmo tempo a imagem dos espartanos como aqueles que trouxeram liberdade para os outros gregos. Péricles deve ter percebido que o momento era propício para defender sua estratégia. A paz fracassara. A guerra tinha que prosseguir. A dissolução do império significaria, realmente, rendição e derrota.

A raiva e a frustração dirigidas a mim são injustas e irrazoáveis, diz Péricles ao iniciar seu discurso para a assembléia. As decisões que levaram ao atual estado de coisas foram aprovadas por todos. Péricles afirma que as decisões coletivas são mais

do que virtuosas e sábias. É a partir de um consenso coletivo amplo que se alcança um tipo de fortuna maior e mais vital do que o mero bem-estar do indivíduo. Segundo Tucídides (2.60), Péricles teria, então, dito que *"quando todo o Estado está na direção correta, isso é algo melhor para cada indivíduo isoladamente do que quando os interesses privados são satisfeitos, mas o estado como um todo segue ladeira abaixo"*. Para Gomme (1956b: 167), a frase é a inserção mais artificial e menos convincente em todos os discursos de *A história da guerra do Peloponeso*. O acréscimo de Tucídides, se fosse esse o caso, não expressaria o que Péricles pronunciara: era um julgamento do historiador que, retrospectivamente, via a morte de Péricles como a causa de um hiato, onde proliferariam oportunistas e outras figuras sem o brilho e a capacidade política do líder maior de Atenas (*protos Athenainón*). Afinal, uma das teses gerais do texto de Tucídides atribui ao fracasso dos que se seguiram a Péricles, o enfraquecimento do estado ateniense, precipitando a decadência definitiva do império (Ober 1998: 93).

No interior do discurso final de Péricles, a frase a propósito da importância primordial do Estado para os indivíduos de Atenas pode ser entendida como mais do que uma crítica aos atenienses que se esqueciam da responsabilidade de todos na direção do conflito. Péricles defende-se afirmando que apenas expressara o que era mais apropriado aos interesses da coletividade. Ele fora sempre o mesmo, incorruptível e um visionário que amava a cidade e que, portanto, queria o melhor para Atenas. A audiência mudara, e agora fraquejava diante dos infortúnios que a peste magnificara. O temor e a fragilidade que surgem de interesses individuais malogrados são indignos da grandeza coletiva de Atenas. A cidade fizera de si um império, cuja reputação e prestígio dependiam de cada um dos atenienses.

O que está em jogo, nesse instante, é a sobrevivência de todos. O império seria até considerado pelos outros gregos como uma tirania, mas não há escolha (Tucídides 2, 63). A perda do império trará privações e destituição para todos. É preciso preservar o que fora conquistado, pois sua derrocada dissolverá o estado e a cidade. Até pelo mais elementar dos interesses pessoais, a dissolução do império é contrária ao interesse de todos; seria uma ruína coletiva. Mais do que nunca, num momento de crise e de desespero, é preciso pensar no interesse comum. O luxo da apatia política é por demais custoso. O acaso trouxe a pestilência que infligiu sofrimentos individuais incomensuráveis, mas o remédio para as atuais aflições é resignar-se aos infortúnios. Nada é mais ateniense. É essa firmeza que a educação e a cultura ateniense ensinaram a todos. Ninguém tem o direito de trair o ideal pelo qual se viveu até hoje.

Em certo ponto de sua apresentação à assembléia, Péricles jacta-se: a superioridade de Atenas nos mares é absoluta. O que Atenas, naquele momento perdia em

termos de posses agrícolas, será, de fato, recompensado por tudo o que a superioridade naval permite, pela capacidade de expansão que minora as perdas e que é a vocação do império ateniense. Péricles expõe mais do que uma simples hipérbole lançada no calor do discurso. Quem ouvisse essa parte do discurso provavelmente entenderia o dito sobre o poder marítimo da cidade como uma referência mais ou menos explícita à nova ordem política de Atenas, sua própria obra que fizera da herança de Sólon e de Cléistenes, uma democracia mais inclusiva, mais coletivista, mais dependente dos que antes foram marginalizados, e tantas vezes vilipendiados como a plebe naval (*nautikos ochlis*). A riqueza e o poder da aristocracia abastada, dona de jardins, parques e outras elegâncias, não é o que faz da cidade um império. O todo seria mais do que as partes. É pensando no todo que as partes devem se comportar. Não basta agir a partir de interesses individuais e daí esperar que a grandeza se forme. A parte é sempre menor, seja ela fragmentada em atores sociais individualizados, ou mesmo e quando muito a expressão de um segmento da sociedade, ainda que abastado e nutrido por riquezas. A rigor, nem sempre a totalidade é visível do ponto de vista do indivíduo. Para vê-la é preciso ter a inteligência de reconhecer que o império de Atenas fora criado por todos os atenienses e, implicitamente, pela cultura que os faz. Os atenienses de hoje têm um compromisso com o que os levou até onde estão agora e de onde devem sempre partir: *"é sua obrigação salvaguardar essa glória futura e não fazer nada que seja uma desonra"* (Tucídides 2. 64). A saída que a cultura lhes ensinou é enfrentar as calamidades com a mente límpida e reagir rapidamente às adversidades, o que é a força verdadeira tanto para a cidade como para seus indivíduos (Tucídides 2. 64). Através das derradeiras palavras de Péricles, no testemunho de Tucídides, a cultura continuará presente na cena do combate.

CAUSAS, CONCLUSÃO

Resta, agora, responder a algumas perguntas, tanto de caráter histórico como teórico a respeito da função que as culturas exerceriam não só na guerra do Peloponeso mas também em outros aspectos e práticas das sociedades em geral: 1) Ainda que deva ser considerada como um dos elementos do conflito, seriam as práticas e diferenças culturais responsáveis por sua origem? 2) Caso não sejam a origem, seriam as culturas apenas um argumento que sustenta as estratégias durante a guerra? 3) Teria Tucídides entendido a cultura como a causa do conflito, ou apenas um de seus fatores? 4) Seria a guerra do Peloponeso, como qualquer evento histórico, um acontecimento mutante que emerge de múltiplas causas? 5) Que conseqüências

teóricas sobre as relações entre conflito e sociedades podem ser deduzidas do exame do papel das idéias de Péricles e de Tucídides sobre cultura nos primeiros anos da guerra de Atenas com Esparta e seus aliados?

Nos três discursos de Péricles em *A história da guerra do Peloponeso* encontram-se as primeiras reflexões ocidentais sobre o papel da cultura nas sociedades. Dentre as comunicações públicas feitas por aquele que Tucídides acredita ser a voz de todos em Atenas, o elogio fúnebre justificaria a superioridade militar ateniense como efeito direto de sua cultura. A cultura democrática é uma bagagem militar, porque, em Atenas, a prática constante da liberdade (*eleutheria*) faz de seus cidadãos não só melhores soldados, mas também indivíduos comprometidos com as decisões da assembléia, onde se debateram as táticas e estratégias do conflito. Interagindo na esfera pública, os cidadãos atinam com a melhor maneira de lutar (Hanson 1991: 43). Portanto, e de acordo com a visão de Péricles, um nexos agrega cultura e conflito, dando à ordem cultural um papel ativo e constituinte na luta pelo poder no mundo grego.

Se isso for verdade, do ponto de vista teórico, e pela própria antigüidade do documento que é a *História* de Tucídides, um tipo de concepção de cultura mostra-se indiscutível porque capaz de atravessar as contingências históricas mais variadas, mantendo-se essencialmente imutável. Sendo assim, tanto nos períodos de guerra como de paz, a noção de cultura que se encontra no elogio fúnebre de Péricles coincide com as teses convencionalistas; ou seja, a idéia de que a cultura teria os traços de um princípio *a priori* unificador, cuja função seria oferecer os mecanismos de coesão social para os atores que interagem num grupo. De uma maneira geral, o convencionalismo afirma que a cultura integra os indivíduos, apresentando-lhes valores, normas e preceitos que ordenam os atores sociais. Ordenar, nesse momento, tem um duplo sentido: seria tanto forjar a unidade dos seres socializados como comandar as suas ações.

Segundo as idéias convencionalistas, a cultura onde se nasce e se forma é inescapável, porque os atores sociais a experimentam num momento em que são páginas em branco, suscetíveis à determinação dos traços que o cultivo social lhes imprime. As marcas da socialização seriam indelévels e forjariam a herança comum dos grupos que, graças a isso, distinguem-se uns dos outros. Cada unidade social é regida por um sistema próprio de convenções que se perpetuam enquanto houver grupo. A inferência lógica dessa concepção é a de que as culturas diferenciaram os grupos gregos, criando as distinções radicais entre espartanos e atenienses. Mais cedo ou mais tarde, a guerra teria que acontecer.

Eis, portanto, uma hipótese para a origem da guerra que se alastrou de maneira

inabalável pela Ática e pelo Peloponeso no século V a.C. A estabilidade e a permanência das culturas explicariam porque a guerra durou tanto e como os indivíduos que a comandaram foram incapazes de encontrar uma saída para aquilo que progressiva e inevitavelmente os destruiria. Por mais convincente que pareça, a idéia, tão dependente de uma concepção radical de cultura², está infelizmente contradita pelo próprio Tucídides, que reconhece nas contingências históricas, e não na estrutura cultural dos grupos, o motivo originário para o surgimento do conflito, quando afirma: "*o que tornou a guerra inevitável foi o crescimento do poder ateniense e o medo que isso causou em Esparta*" (Tucídides 1. 23).

Atraente que seja, não é uma boa idéia tomar essas palavras de Tucídides como a interpretação definitiva a respeito da causa da guerra do Peloponeso. Entre os autores contemporâneos, há quem duvide da explicação do historiador grego, considerando-a insuficiente. Tucídides formulara essa suposição com base numa espécie de psicologia coletiva, fundada apenas na expectativa de uma natureza humana generalizada, ao passo que a consideração dos fatos históricos exigia uma outra explicação, pois no momento em que a guerra se anunciava, o temor do crescimento imperial ateniense seria injustificado. Kagan (1969: 346) notara que entre os anos de 445 e 435 a. C., portanto durante uma década, Atenas não fizera nenhuma expansão substantiva de seu poder imperial. No mundo antigo, outros motivos além do poder imperial econômico se faziam sempre presentes nas guerras. Conseqüentemente, a interpretação do pano de fundo do conflito deve levar em conta fatores diversos, tais como o orgulho e o cuidado com a reputação das poleis, portanto como os grupos definem-se face a outros à sua volta. Afinal, a guerra é, entre os helênicos bem como entre outros grupos da antigüidade, um padrão que estabelece o valor dos indivíduos e das coletividades. De maior poder explicativo é a afirmação do próprio Tucídides que postula uma tríade de motivos para a irrupção de conflitos: honra, segurança e vantagens interesseiras (Tucídides 1, 76).

A tríade composta de afirmação de prestígio, busca de segurança e realização de interesses possibilita um entendimento mais complexo das causas múltiplas da guerra, pois adianta a idéia de como motivos locais e variados acabaram, passo a passo, dando forma a um confronto tão prolongado e de tamanhas proporções. A tríade explica como a guerra civil numa cidade de menor importância no mundo grego, Epidamos, foi capaz de arrastar os atenienses e os espartanos num processo autofágico intermitente, porém irrefreável. Em Epidamos irrompera uma guerra civil

2. Hugo Lovisoló (2002) refere-se ao mesmo fato, chamando-o de socialização profunda. Wrong (1961) apresentou uma crítica anterior a essa concepção de socialização extremada.

muito particularizada, numa área marginal da Grécia; mas o sistema de alianças entre poleis gregas favorecia a irradiação incontrolada do conflito na direção dos grandes poderes da época, que não permitiam serem desafiados. A indiferença ao desafio indicaria fraqueza e covardia, constituindo-se num convite a ser atacado. Dessa maneira, a disputa entre Cócira e Corinto transformou-se facilmente num choque entre Atenas e Esparta. É claro que as desavenças históricas e as nítidas diferenças de concepção de mundo que separavam Atenas e Esparta impulsionaram a confrontação. Como se explica o prolongamento do conflito por mais de duas décadas após a morte de Péricles que tanto defendera suas estratégias com base em argumentos culturalistas? Há mais do que isso na guerra do Peloponeso.

Kagan (1969: 351) observa que, nas deliberações antes da declaração de guerra, Esparta via-se dividida diante da iminência de conflito, pois o espírito bélico dos espartanos era notoriamente cauteloso. Eles temiam, constantemente, a revolta dos hélotas, a quem Esparta escravizava, e que odiavam ferozmente aqueles que os reduziram à servidão. É fácil imaginar que os hélotas, sendo mais numerosos do que seus senhores espartanos, podiam se valer do envolvimento na guerra para se insurgirem. Entretanto, nem isso foi um fator que refreasse a luta, apesar da objeção do rei espartano Arquídamos que previra, após o início da guerra, uma tormenta sem fim à vista, um legado destrutivo para as gerações futuras (Tucídides 1. 82). O poder em Esparta era bem mais frágil do que se pode supor, tanto externa como internamente. Externamente, seus aliados, como Tebas e Corinto, agiam livremente, sem obedecer à polis que comandava a liga. Não havia uma linha diretriz na Liga do Peloponeso, nem na Confederação Délia liderada por Atenas. Quando muito, os acordos eram apenas de caráter defensivo. O tabuleiro da guerra mais assemelhava-se a um caleidoscópio, refeito sem parar, a partir de interesses singulares e muitas vezes contraditórios. Mitilene, por exemplo, que apesar de ter um governo oligárquico era parte da democrática liga ateniense, aproveitara-se do enfraquecimento de Atenas para romper com o império e anexar as outras cidades da ilha de Lesbos sob sua liderança. Durante o período de paz, desconsiderando os acordos com os atenienses, os mitilenos pediram apoio para seus projetos políticos à Liga do Peloponeso, pois sabiam que os atenienses não tolerariam a expansão das unidades sob seu comando. Sem ver nenhuma vantagem no apoio à proposta mitilena, os espartanos rejeitaram a idéia. Agora, durante a guerra, uma revolta no interior da liga ateniense passara a ser desejável e fora estimulada pelos espartanos. Tudo caminharia na mesma direção: Esparta invadiria a Ática em 427 a.C., e a liga Délia apresentaria uma fratura, quando os mitilenos se insurgissem. Os espartanos esperavam que a insurreição se espalhasse por mais de uma cidade,

enfraquecendo ainda mais Atenas, já combatida pela praga e pelo impacto da guerra nas suas finanças públicas.

O equilíbrio de poder, durante o conflito do Peloponeso, era tênue e sujeito aos caprichos de interesses circunstanciais. Basta considerar as muitas traições, deslealdades e rompimentos de acordo que aconteceram durante a guerra. Nem mesmo uma cidade como Esparta, caracterizada pelo ethos da obediência, estava imune à instabilidade. Em Esparta, havia um vácuo de responsabilidade criado pela divisão de poderes entre os reis e os éforos espartanos (que seriam cinco supervisores ou guardiões do interesse do grupo, eleitos anualmente sem possibilidade de reeleição). Após Arquídamos aconselhar que se abstivessem do conflito para ganhar tempo e assim se prepararem para uma guerra mais adiante, um dos éforos, Estenelaídas, levanta-se agressivamente contra as ponderações do rei, e carrega a assembléia para o confronto com Atenas.

Enquanto isso, a vocação imperial, que assombrava os atenienses, tinha lá suas contradições e paradoxos. Ao expandir-se, Atenas, que se gabava de ser a pólis da liberdade democrática, reduzia a liberdade das outras cidades. Porém, se os atenienses adotassem uma política, impensável para Péricles, de recalcar o que viam como seu destino imperial, a decisão levaria a ameaças tanto externas como internas. Externamente, Atenas viveria sob o temor constante de ser cobiçada por outras cidades. Internamente, sem a expansão imperialista, a pólis existiria sob a possibilidade de fraturar-se em descontentamentos que poderiam desencadear uma guerra civil, já que uma política de não-expansão significaria, na prática, uma vida de escassez e penúria para os atenienses: tal recusa implicava uma negação da abundância e da riqueza que só o poder imperial propiciava. A ameaça de fraturas em Atenas antecede a expansão imperial. Conflitos no interior do grupo são nuvens que pairam sobre as sociedades democráticas. A unidade social na democracia é precária, pois harmoniza na discussão consensual os interesses distintos do grupo. Xenofon, na *Memorabilia de Sócrates* (3.5), reconhece na democracia uma tensão constante entre indivíduos que se consideram irmãos, mas que se entregam a disputas internas. A cultura ateniense teria, como traço, a belicosidade constante. Mais recentemente, Loreaux (1986: 198) sublinha o que historiadores clássicos, como M. I. Finley, observaram: no léxico grego, o termo *stasis* transformou-se de "posição política" em "sedição".

Nenhuma das causas locais agora enumeradas pode ser entendida como uma explicação de cunho culturalista. Na verdade, considerando-se a história a partir do que é específico dos indivíduos e dos grupos, o que se de fato vê são reconfigurações incessantes e locais sempre a partir de interesses singulares concretos. Mesmo para

quem a observa de longe, a história move-se aos saltos. Suas ações aproximam-se daquelas que presidem a um jogo de amarelinha. Porém quanto mais perto se contempla o caminhar dos acontecimentos, e quanto maior o número de indivíduos ou grupos em interação, mais instável é o equilíbrio no conflito. O que daí resulta são pontos precários de equilíbrio que se sucedem.

Se esse for o caso, por que a guerra do Peloponeso manteve-se segundo um modelo de conflito relativamente constante? A constância do impasse entre Esparta e Atenas, durante toda a guerra do Peloponeso, é efeito da bipolaridade das ligas em torno das quais as outras *poleis* helênicas se agregavam. Mas a ação independente dos aliados de cada uma das grandes cidades-estado confere à história um movimento particular, imprevisível e constante em torno dos dois grandes eixos do conflito. Nada disso tem a ver com as diferenças culturais entre Esparta e Atenas. A existência de um ponto de equilíbrio constante, unificado e inalterado por todo o período da guerra, não passa de uma idealização teórica, conseqüência de uma idéia de cultura como técnica impessoal de coação, condutora dos atores sociais: uma idealização tão ao gosto das futuras noções durkheimianas de cultura que se fazem presentes em muitos dos arsenais teóricos que interpretam os mecanismos de socialização humana.

Enquanto elemento atuante na guerra, qual o sentido dos discursos de Péricles que dão ênfase à cultura ateniense? Tanto nos *epitaphioi* como no discurso final à *ekklésia*, o que Péricles propõe é uma estratégia que harmonizasse a diversidade dos interesses individuais, na esperança de que o apelo a um suposto princípio unificador funcionasse como argumento capaz de controlar a desagregação dos indivíduos.

O recurso ao argumento cultural é uma concepção estratégica que submeteria as forças da cidade a uma orquestração comum e coletiva. Se a cultura fosse realmente um fator determinante no conflito, os atenienses não teriam dado as costas para as propostas de Péricles. Isso não lhes seria permitido, mas foi o que, pelo menos parcialmente, aconteceu. Cabe aqui dizer que aconteceu parcialmente porque, como Hornblower (1991, v. 1: 346) anotara, até o fim da guerra os ataques de cavalaria, que eram uma estratégia claramente pericleana, aumentaram na sua frequência. Tucídides talvez exagere quando afirma que os novos líderes atenienses desconsideraram por completo as antigas propostas de Péricles. Segundo as palavras literais de Tucídides a respeito do que veio após a morte do principal líder de Atenas, "*seus sucessores fizeram exatamente o oposto, e em assuntos que aparentemente tinham pouco a ver com a guerra, a ambição privada e o lucro pessoal levaram a políticas danosas para os atenienses e seus aliados. Quando bem sucedidas, tais políticas traziam crédito e vantagens só para os indivíduos; e quando fracassavam,*

enfraqueciam todo o potencial bélico do estado" (Tucídides 2, 65). A totalidade do grupo é um dos argumentos que disputavam a hegemonia estratégica naquele momento da guerra. Para os atenienses, o que Péricles dissera não tinha nenhum peso especial por invocar a cultura da cidade: era apenas uma estratégia a ser seguida. Aceitar circunstancialmente uma estratégia coletivista e totalizante era factível; mas mantê-la por um período aberto seria bem mais difícil.

No passado, Temístocles mostrara que uma batalha, como a de Salamina, poderia ser ganha graças a um plano que envolvesse toda a cidade, mas uma vez finda a refrega, a guerra estava encerrada. No caso de Péricles, a proposta era sustentável apenas se um contrato constante fosse mantido, o que presumia um redirecionamento total da competitividade, que caracterizava o interior da sociedade ateniense, para fora do grupo. Mesmo que Péricles tivesse sugerido um argumento fundado numa concepção de cultura de cunho formador e determinante do que constituiria os indivíduos atenienses, tudo não passava de um apelo estritamente racional, logo sob disputa, o que, no final das contas, constituiria um ponto de equilíbrio instável. A força formadora da cultura não é tanta como se poderia, à primeira vista, supor. Havia no ar a ameaça de os atenienses optarem por uma outra maneira de agir, pois Péricles os avisara várias vezes, e com ansiedade crescente, do que poderia acontecer se a assembléia adotasse uma estratégia que não a sua. Os princípios da socialização não seriam, de forma alguma todo-poderosos, já que vivem sob a possibilidade de troca, negociação, alteração, combinação e abandono. Ao contrário de ser a expressão límpida da cultura ateniense, o que Péricles demanda é a sua reconfiguração, com o objetivo de instaurar a unidade coletiva do grupo.

As culturas não funcionam como forças de uniformização: são palcos onde indivíduos competem. Prestígio, reconhecimento coletivo traduzem-se na ampliação da possibilidade individual de o ator social ser selecionado sexualmente. Para o indivíduo, a cultura não homogeneiza, pelo contrário, diferencia. O mesmo acontece se uma cultura é posta comparativamente ao lado de outra. Também nesse caso, as diferenças entre os indivíduos sobressaem-se. E aqui, o efeito é de um outro tipo de exclusão. A diferença cultural infantiliza e apequena os indivíduos de outros grupos, criando-lhes obstáculos e dificuldades de desempenho em grupos que não sejam o seu. Os estranhos são excluídos por diferença. Suas ações e suas mensagens tendem a ser canhestras. Assim, as chances de serem selecionados sexualmente diminuem drasticamente. Novamente, a mecânica de diferenciação que agia no interior da cultura para selecionar quem é de excelência biológica entra em ação, mas com o propósito de segregar não alguns, mas todos que venham de fora.

Tudo está de acordo com as teses darwinianas postuladas em *The Descent*

of Man; and Selection in Relation to Sex (1871 [1998]), onde Darwin concebe a seleção sexual como uma característica universal dos seres sexualizados, portanto anterior ao surgimento das culturas humanas. A força da seleção sexual é maior do que qualquer convenção que lhe seja posterior. A rigor, as regras culturais existem para servir à seleção sexual. Segundo Darwin, a bifurcação sexual entre machos e fêmeas cria uma divisão de atitudes em relação ao sexo. As fêmeas selecionam para a reprodução aqueles que demonstrem qualidades biológicas evidentes, sob formas variadas, sejam a força, a capacidade de luta, o brilhantismo do intelecto, a atratividade ornamental, isoladamente ou de maneira combinada. Mas a certificação da qualidade do macho exige provas, o que implica, para o indivíduo, ser capaz de pagar um preço mais alto do que os outros organismos com os quais compete. Sobreviver aos perigos da guerra, enquanto os competidores perecem à sua volta, é uma marca, ainda que não a única, da qualidade biológica individual.

Para os gregos, o nexa entre a competitividade da guerra e do sexo não podia ser estranho. Em 413 a.C., nos estertores da guerra com Esparta e seus aliados, Aristófanes em *Lisístrata* propõe o que considera ser a melhor maneira de fazer com que o interminável conflito chegue ao fim. Aristófanes imagina que isso acontecerá através da recusa ao sexo por parte de uma aliança pan-helênica das mulheres de Atenas e do Peloponeso. Em mais de uma das cenas de *Lisístrata*, deve ser notado um detalhe onde fica claro como as distinções culturais servem à seleção sexual: seja quando Lisístrata conversa com a espartana Lampito para forjar um acordo entre as mulheres dos grupos inimigos, seja quando os embaixadores espartanos chegam para selar o acordo de paz com os atenienses, que então se reconciliariam com suas mulheres. Ainda que a língua grega fosse comum às *poleis* em conflito, Aristófanes representa tanto os diálogos de Lampito como a fala dos embaixadores espartanos num *tatibitate* cômico e tosco, que seria certamente como os atenienses da época percebiam o dialético dórico de Esparta. Para as audiências de Atenas, a expressão lingüística dos espartanos os revela como incapazes, abestalhados, logo sem maiores atrativos sexuais para as atenienses. A seleção sexual também explica a virada na assembléia espartana quando se declarou guerra a Atenas. O velho rei, Arquídamos, nada mais tem a demonstrar para ser escolhido sexualmente. O impetuoso e mais jovem éforo Estenelaidas exige o combate afirmando a necessidade de honra e de guerra para os espartanos.

A explicação teórica é a seguinte: em qualquer registro, seja cultural ou biológico, a diversidade é efeito da competição que se espalha pela natureza através da pressão seletiva do sexo. Além dos machos competirem uns com os outros para serem selecionados sexualmente pelas fêmeas, a competitividade também ocorre

entre os dois sexos. A complementariedade e o mutualismo sexuais são antecedidos por um conflito de interesses que separa machos e fêmeas. Em geral, o sucesso reprodutivo dos machos independe de escolhas elaboradas e por demais seletivas. Eles podem reproduzir um número grande de descendentes simultaneamente. Por outro lado, para as fêmeas, a reprodução é custosa e só ocorre em seqüência. Enquanto a fêmea espera o fim do processo reprodutivo, o macho pode continuar espalhando genes na sua população.

Se a indiscriminação do macho é neutralizada pela seletividade da fêmea, o que se tem é um processo constante que os estudos de população genética chamaram de corrida armamentista evolucionária. Os machos procuram novos modos de sedução que serão atenuados pelas fêmeas. As fêmeas tendem a checar, avaliar e recusar criteriosamente o que lhes é oferecido como alternativa reprodutiva. Seu objetivo é reduzir o acasalamento indiscriminado, que é interesse exclusivo dos machos.

Assim, as exclusões que as fêmeas provocam atuam em dois registros: no interior do grupo, já que a muitos machos será negado o acasalamento; mas também no que estiver fora do conjunto populacional, pois os machos de outras populações têm menos chances de atender às exigências femininas. Ao longo do processo evolutivo, o fenômeno acaba forçando divisões no grupo original, criando segmentos menores, respondendo pela biodiversidade e, por extensão, fundando as diferenças culturais. É lógico que os machos que não foram selecionados busquem alternativas e acabem formando um outro grupo. Para os grupos que se bifurcam, o princípio é o mesmo: os machos que melhor se adaptarem às exigências e às preferências das fêmeas levarão vantagem sobre os estrangeiros (Tregenza 2003: 929).

Tendo esse princípio em mente, é fácil reconhecer que, por isso, criam-se a diversidade e a especiação biológicas, bem como as distinções entre culturas. A causa da diversidade cultural é a competitividade generalizada que conduz a seleção sexual. Na razão direta da densidade populacional e dos conflitos que ali surgem, a seleção sexual acaba criando as condições para o surgimento das diferenças culturais. Esse é o nexa fundamental que reúne culturas e conflitos.

Entre grupos de seres sexualizados não há como suprimir a competição incessante que revela pontos de vista que se excluem, tanto no interior como no exterior das agregações sociais, a menos que se exerça força constante a custo imenso e temporário, ou então caso se dê a convergência ocasional de interesses em competição. Tanto numa, como noutra instância, como já foi dito, o equilíbrio é volátil. Sendo isso verdade para estados totalitários que vivem o dilema de manter-se a todo custo, pois a derrocada é iminente, o mesmo se verificaria no universo democrático ateniense. Em todos os momentos, a experiência histórica é movediça. Seria necessário

bem mais do que discursos ocasionais de um líder, como os de Péricles, para que a prática de uma orquestração coletiva constante tivesse chance de ser adotada por um longo período. Quanto mais longo o período, mais difícil sua manutenção. Afinal, mesmo que a orquestração coletiva seja aceita, ou imposta à força, a unidade do grupo estaria sempre sob a ameaça de dispersão por parte de interesses individuais e singulares em confronto. É compreensível, portanto, que as propostas adiantadas pelos discursos de Péricles tenham sido objeto de recusa e resistência³.

REFERÊNCIAS

- ARISTOPHANES (1971). *The Complete Plays* (Ed. and introduction by Moses Hadas). New York: Bantam Books.
- BOSWORTH, A. B. (2000). The historical context of Thucydides' Funeral Oration. *The Journal of Hellenic Studies* 10, 1-16.
- BRUNT, P. A. (1993). *Studies in Greek History and Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- COGAN, Marc (1981). *The Human Thing: The Speeches and Principles of Thucydides*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CONNOR, W. R. (1988). Early Greek land warfare as symbolic expression. *Past and Present* 119, 3-29.
- FINLEY Jr., John H. (1963). *Thucydides*. An Arbor. University of Michigan Press.
- _____. (1967). *Three Essays on Thucydides*. Cambridge: Harvard University Press.
- GOMME, A. W. (1956a). *A Historical Commentary on Thucydides. Volume I: Introduction and Commentary on Book I*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1956b). *A Historical Commentary on Thucydides: The Ten Years' War. Volume II: Books I-III*. Oxford: Oxford University Press.
- HANSON, Victor Davis (1998). *War and Agriculture in Classical Greece*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (1991). *Carnage and Culture: Landmark Battles in the Rise of Western Power*. New York: Doubleday.
- HOMER (1990). *The Iliad*; translated by Robert Fagles, introduction and notes by Bernard Knox. New York: Penguin Books.
- HORNBLOWER, Simon (1987). *Thucydides*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. (1991). *A Commentary on Thucydides, Volume 1: Books I-III*. Oxford: Clarendon Press.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1993). The clash of civilizations? *Foreign Affairs* 72/3, 22-49.
- _____. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- KAGAN, Donald (1969). *The Outbreak of the Peloponnesian War*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. (1974). *The Archidamian War*. Ithaca: Cornell University Press.

3. Este artigo é dedicado, com amor, à Maria Neiva. O autor agradece a leitura crítica do texto antes de sua publicação por Jair Ferreira dos Santos.

- _____. (1991). *Pericles of Athens and the Birth of Democracy*. New York: The Free Press.
- _____. (2003). *The Peloponnesian War*. New York: Viking.
- KRENTZ, Peter (1997). The strategic culture of Periclean Athens. In *Polis and Polemos*, edited by Charles Hamilton and Peter Krentz, 55-72. Claremont: Regina Books.
- LOREAUX, Nicole (1986). *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*. Cambridge: Harvard University Press.
- LOVISOLO, Hugo (2002). Um homem chamado cavalo: notas sobre a socialização. In *A Sociedade na Tela do Cinema: Imagem e Comunicação*, Héris Arnt e Ronaldo Helal (orgs.), 9-18. Rio de Janeiro: E-Papers.
- MEIER, Christian (1998). *Athens: A Portrait of the City in its Golden Age*. Trans. Robert and Rita Kimber. New York: Henry and Holt.
- OBER, Josian (1985a). *Fortress Attica: Defense of the Athenian Land Frontier: 404-322 B. C.* Leiden: Brill.
- _____. (1985b). Thucydides, Pericles, and the Strategy of Defense. In *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr*; edited by John W. Eadie and Josiah Ober, 171-188. Lanhan: University Press of America.
- _____. (1998). *Political Dissent in Democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- PLATO (1989). *The Collected Dialogues of Plato, including the Letters*; edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press.
- POOLE, J. F. C. and Holladay A. J. (1979). Thucydides and the plague of Athens. *Classical Quarterly* 29, 282-310.
- DE ROMILLY, Jacqueline (1963). *Thucydides and Athenian Imperialism*. New York: Barnes and Noble.
- _____. (1967). *Histoire et Raison chez Thucydide*. Paris: Société d'Etudes "Les Belles Lettres".
- _____. (1991). *The Great Sophists in the Periclean Age*. Oxford: Clarendon Press.
- ROOD, Tim (2002). Thucydides in the Polis. *The Classical Review* 51 (2), 241-242.
- SPENCE, I. G. (1990). Pericles and the defense of Attika during the Peloponnesian War. *Journal of Hellenic Studies* 60, 9-19.
- SOLOMON, Jon (1985). Thucydides and the recognition of contagion. *Maia* 37, 12-123.
- THUCYDIDES (1972). *History of the Peloponnesian War*; trans. Rex Warner, with an introduction by M. I. Finley. Harmondsworth: Penguin Books.
- TREGENZA, Tom (2003). The battle between the sexes. *Nature* 423, 929-930.
- WESTLAKE, H. D. (1969). *Individuals in Thucydides*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILLIAMS, Bernard (2002). *Truth and Truthfulness*. Princeton: Princeton University Press.
- WRONG, Dennis H. (1961). The oversocialized conception of Man in modern sociology. *American Sociological Review* 26/2, 183-193.
- XENOPHON (1910). *Memorabilia of Socrates*. In *Socratic Discourses by Plato and Xenophon*. London: J. M. Dent.
- ZOKÓLWSKI, John E. (1985). *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*. Salem, N.H.: Ayer.

EDUARDO NEIVA é professor titular de Communication Studies da University of Alabama at Birmingham. Últimos dois livros: *O Racionalismo Crítico de Karl Popper* (Rio de Janeiro: Francisco Alves,

1999) e *Mythologies of Vision: Image, Culture, and Visuality* (New York: Peter Lang, 1999). Publicou artigos em revistas acadêmicas: *Communication Theory*, *Semiotica*, *American Journal of Semiotics*, *Chaiers pour L' Imaginaire*, *Sociedad*, *Journal of Performance Stucies* (Japan). Co-editou um numero especial do *Journal of Intercultural Studies* (World Communication Association) sobre comunicação, cultura e biologia. É também organizador, juntamente com Mónica Rector, do livro *Comunicação na era pós-moderna*. eduardo_neiva@hotmail.com

Artigo agendado em maio e aprovado em julho de 2003.