



NATÁLIA FERREIRA DE CAMPOS

**AMIZADES ROMANAS: CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS  
DISCURSOS SOBRE A *AMICITIA*.**

CAMPINAS, 2012





Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em História

**NATÁLIA FERREIRA DE CAMPOS**

**AMIZADES ROMANAS: CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS  
DISCURSOS SOBRE A AMICITIA.**

**Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari**

**Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Estadual de Campinas, para obtenção do título de Mestre em História, na  
área de concentração História Cultural.**

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO  
DEFENDIDA PELA ALUNA NATÁLIA FERREIRA DE CAMPOS, E ORIENTADA PELO PROF. DR. PEDRO  
PAULO ABREU FUNARI.  
CPG, \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_**

**CAMPINAS, 2012**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH  
UNICAMP

C157a	<p>Campos, Natália Ferreira de, 1987- Amizadas romanas: considerações acerca dos discursos sobre a amicitia / Natália Ferreira de Campos. - - Campinas, SP : [s. n.], 2012.</p> <p>Orientador: Pedro Paulo Abreu Funari. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Amizade - História. 2. História antiga. 3. Historiografia. 4. Roma – História. I. Funari, Pedro Paulo Abreu, 1959- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Roman friendships: observations on the discourses about amicitia

**Palavras-chave em Inglês:**

Friendship – History

Ancient history

Historiography

Rome – History

**Área de concentração:** História Cultural

**Titulação:** Mestre em História

**Banca examinadora:**

Pedro Paulo Abreu Funari [Orientador]

Aline Vieira de Carvalho

Patrícia Prata

**Data da defesa:** 30-03-2012

**Programa de Pós-Graduação:** História

NATÁLIA FERREIRA DE CAMPOS

*Amizades romanas - Considerações acerca dos discursos sobre a amicitia*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 30 / 03 / 2012.

BANCA

Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari (orientador)



Profa. Dra. Aline Vieira de Carvalho



Profa. Dra. Patrícia Prata



Prof. Dr. Jonas Machado (suplente)

Prof. Dr. Cláudio Umpierre Carlan (suplente)

MARÇO  
2012



## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer algumas pessoas sem as quais essa dissertação não teria sido possível. Em primeiro lugar ao meu orientador Pedro Paulo Funari, que durante todo o processo sempre me incentivou e esteve presente dando seu apoio.

Também agradeço aos amigos que dividiram, ao longo desses anos, as dúvidas, angústias e descobertas que foram ocorrendo durante a pesquisa. Em especial, Aline Carvalho, Breno de Faria, Ivia Minelli, Fanny Lopes, Gabriela Rodrigues, Guilherme Calligaris, Luciana Miuki, Luciano Pinto, Natália Tiso, Patrícia Freitas, Rafael Oliveira, sempre dispostos a ouvir mais uma história sobre Cícero.

Por fim, agradeço à minha família que sempre deu seu apoio incondicional para a realização dessa dissertação, mesmo em tempos difíceis. Em especial meus pais, Maria Bernadete e Nivaldo, meu irmão, Francisco, e minha avó Maria Idalina.

Por fim, agradeço o CNPq pelo apoio financeiro (2010/2011), sem o qual esse trabalho não teria se realizado.



## RESUMO

Essa dissertação pretende estabelecer relações entre a Antiguidade e a contemporaneidade, pensando uma história comparada da produção dessas subjetividades, através do conceito de usos do passado. Dentro dessa proposta, insere-se a *amicitia* (amizade) como uma das produtoras dessa subjetividade. Partindo desse pressuposto e através de três estudos de caso, serão analisadas as formas com que a amizade antiga foi reapropriada/reinterpretada por alguns discursos historiográficos atuais e como tal reapropriação promove uma aproximação ou um afastamento entre essas duas épocas.

Para isso, será utilizado como fonte Cícero, por ser o principal e, muitas vezes, o único autor nos estudos dedicados à *amicitia*. No entanto, serão apresentadas fontes alternativas, como Plutarco, que possam trazer vozes dissonantes e contraditórias a esses estudos. Por fim, a pesquisa analisará como as diferentes perspectivas com que a amizade clássica, em especial a romana, foi tratada, influenciaram na construção de diferentes idéias e percepções dessa sociedade.



## **ABSTRACT**

This study aims to establish relationships between Antiquity, contemporary world in an effort to make a compared history of the production of these subjectivities through the concept of “uses of the past”. We have then friendship as one of the producers of these subjectivities. The study will center in the period of the Late Roman Republic and.

The analysis then identifies by which means classical friendship and its rhetoric (especially *amicitia*) was reappropriated/reinterpreted and how this interpretation promotes either a feeling of closeness or distance between these different ages. Subsequently it develops the concepts of the roman *amicitia* and modern friendship as well as the values that are attached with each of them. At last, the study analyzes how different perspectives of the classical friendship, particularly the roman one, influenced in the construction of different ideas and perceptions of roman society.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. OS DISCURSOS CONTEMPORÂNEOS SOBRE A <i>AMICITIA</i> .....	9
1.1. <i>Ronald Syme e sua “Revolução Romana”</i> .....	9
1.2. <i>Jacques Derrida e as Políticas da Amizade</i> .....	14
1.3. <i>Shelley Hales</i> .....	20
2. POR UMA RELEITURA DAS FONTES ANTIGAS – CÍCERO E PLUTARCO .....	27
2.1. <i>Reflexões sobre a amicitia a partir de Cícero</i> .....	27
2.2. <i>Erotikos, Plutarco</i> .....	46
CONCLUSÃO.....	55
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	57



## 1. INTRODUÇÃO

A primeira pergunta a ser feita nessa dissertação é: por que estudar a *amicitia* e as relações de amizade romanas? Ainda na graduação e já interessada na Antiguidade Clássica, me surpreendi quando me deparei com esse assunto lendo a biografia de Júlio César escrita por Luciano Cânfora. A amizade era uma das relações que ocupavam papel central na vida romana e pautava diversos outros tipos de relações. Atualmente ela seria comparável ao *status* dado em nossa sociedade ao que chamamos de “amor romântico”. Por que então uma relação considerada de tanta importância na Antiguidade estava de fato esquecida ou relegada a um segundo plano pela maior parte da historiografia e literatura sobre Roma? Além disso, de que forma e em quais termos a *amicitia* era apresentada nesses estudos? Outra questão também importante é a dificuldade em se estudar um sentimento, especialmente quando nossa própria sociedade possui uma relação que é em nome similar àquela dos romanos.

A proposta desta dissertação é a de repensar as relações de *amicitia* em Roma e a forma como a historiografia do tema a interpretou. Isso porque ela teve papel fundamental em determinar em que termos a *amicitia* foi e é entendida.

No primeiro capítulo, foram escolhidos três autores, Ronald Syme, Jacques Derrida e Shelley Halles. A escolha das fontes é deliberada, como não podia deixar de ser, e tem o propósito de fazer um panorama sobre os discursos produzidos sobre a *amicitia*. O fato dos autores terem formações e bases teóricas tão diferentes se dá justamente para que haja uma visão ampla das diferentes formas como a amizade foi entendida por esses autores. Apesar das diferenças, o que os une é justamente o uso da mesma fonte, Cícero, para embasar suas afirmações. Nesse capítulo, será discutido o modo como cada autor interpretou a amizade e como as escolhas feitas por esses autores em relação às fontes usadas e sua interpretação acabou construindo um discurso específico sobre a amizade

romana. O foco será principalmente em como esses textos se utilizam sempre das mesmas fontes (antigas) e em especial de certa leitura específica delas. Será questionado, então, de que forma a construção e perpetuação desse discurso influencia nas visões das relações de amizade na sociedade romana.

O segundo capítulo será dedicado às fontes clássicas referentes à amizade. Ele está dividido em duas partes, uma tratará de Cícero e a outra de Plutarco. A escolha de Cícero se deve ao uso quase único do texto *De Amicitia* para o estudo e definição do que seria a amizade em Roma. Será feita, então, uma releitura desse texto a partir das análises desenvolvidas no primeiro capítulo e que pretendem mostrar outras interpretações possíveis do documento. Ao mesmo tempo também serão analisadas algumas cartas selecionadas do vasto repertório de Cícero e que relacionam-se diretamente à questão da amizade e oferecem um interessante contraponto ao *De Amicitia* na forma como tratam o assunto.

Na segunda parte desse capítulo o texto trabalhado será o *Erotikos*, de Plutarco. O texto foi escolhido por apresentar um visão diferente daquela associada à amizade antiga tanto pelos autores do primeiro capítulo como também daquela apresentada por Cícero. Pretende questionar como as escolhas das fontes influenciam diretamente na forma como construímos o passado e que o uso de fontes diversificadas permite que ele seja visto como múltiplo e que mostre os embates e divergências de opinião.

Todas as traduções são da autora a não ser quando indicado. Para a tradução dos textos latinos, foram usadas as versões da Loeb e da Belles Lettres, além do texto original. Para a tradução do texto grego, foram usadas as versões da Loeb, Belles Lettres, e o texto original proposto nessas edições.

Por muito tempo, os historiadores e em particular aqueles que se dedicaram à história antiga estiveram em busca da “verdade histórica”. De acordo com essa abordagem, o passado também poderia ser apreendido pela história em sua totalidade.

Acredita-se que a área de “Estudos Clássicos” é, dentre as disciplinas acadêmicas, aquela que está mais afastada do campo da política moderna. Por conta disso atribuiu-se a ela não apenas um espaço de destaque, mas mesmo o ponto mais isolado em uma dita “torre de marfim”.<sup>1</sup>

Essa atitude em relação à Antiguidade Clássica permite que sejam observadas duas questões interessantes e que muito afetam o modo como esse período é estudado e entendido na atualidade. Isso porque esse suposto afastamento em relação às sociedades antigas se deve ao caráter quase intocável que elas possuem por estarem na raiz da construção identitária do ocidente (em especial europeu). Por isso, se, por um lado, a Antiguidade está como em uma “torre de marfim”, isolada e protegida, por outro, existe a sensação de proximidade e o sentimento de responsabilidade em “levar adiante” os ideais fundados por ela.

Talvez caiba à História da Antiguidade, de modo geral, hoje, uma percepção maior acerca de suas apropriações, acerca do papel que desempenhou e desempenha em relação às construções identitárias, às reivindicações políticas, enfim, aos mais distintos jogos discursivos – algo a evidenciar seus aspectos comumente elaborados e, não raro, utilizados (...)<sup>2</sup>

É tratar a história como um discurso sobre o passado, que diz muito mais sobre a época em que foi produzido do que sobre o período que pretende estudar, o que a torna também, um discurso sobre o presente. Almeja-se, então, fazer uma história que pergunte pelas:

---

<sup>1</sup> SILVA. Glaydson José da. **História Antiga e usos do Passado: Um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944)**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007. p. 25

<sup>2</sup> Id., p. 29

(...) múltiplas formas de apropriação do passado, pelos vários modos de hierarquização, inclusão e exclusão que atravessam as narrativas históricas, pelas relações que cada sociedade estabelece consigo mesma e com seu passado, esse muitas vezes visado como seu Outro sombrio, mais atrasado e primitivo, ou ao contrário, como a origem supostamente tranqüila e enobrecedora (...)³

Houve, nas últimas décadas, um interesse renovado pela história da amizade. Em grande parte, isso é devido às novas abordagens teóricas, bem como pela Nova História cultural, que ampliou o campo de possibilidade de assuntos a serem estudados. Foucault, sobre a história genealógica, afirma:

(...) Daí, para a genealogia, um indispensável demorar-se: marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos (...)⁴

Pensar como foram construídos os discursos sobre a amizade é importante, pois a maneira como ela é encarada influencia na forma como a própria sociedade romana é vista e entendida atualmente. Ortega comenta a abordagem normalmente dada à amizade:

Até esse momento (anos 1970), a literatura limitava-se ao âmbito ensaístico do elogio e do culto da amizade. A sociologia tem desqualificado a amizade como objeto de análise, acusando-a de ser um assunto privado (...)⁵

A *amicitia* romana foi considerada, durante um longo período, como simples jogo político ou de interesses, tendo, na maioria das vezes, seu caráter afetivo sido

---

³ RAGO, Margareth; FUNARI, Pedro Paulo A. (Orgs.). **Subjetividades Antigas e Modernas**. São Paulo: Annablume, 2008. p. 11

⁴ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 22ª Edição, 1979. p. 15.

⁵ ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1999. p. 155

relegado. Por exemplo, Ortega<sup>6</sup> elabora muito menos o conceito de *amicitia* do que o de *philia* grega. Afirma que em Roma ela não chegou a exercer papel tão fundamental quanto na Grécia, pois as relações não teriam apresentado o mesmo grau de convivialidade e de envolvimento emocional, papel que teria sido exercido pela família. Diz também, e neste ponto ele está de acordo com diversos autores<sup>7</sup>, que em Roma essas relações eram na maioria das vezes utilitárias. É preciso relativizar tal ponto de vista. Um exemplo interessante disso é a relação existente entre Cícero e o seu secretário Tirão. Ainda que a relação entre eles fosse de patrono e cliente, isso não exclui a existência de afeição e carinho. Nesse trecho, Cícero está preocupado com a saúde de Tirão, que, estando doente, encontrava-se sob os cuidados de Ático:

(...) em relação a Tirão vejo que ele lhe causa preocupação. Apesar de ele ser incrivelmente útil para mim, quando está bem de saúde, em qualquer assunto, seja de negócios, seja relativo aos meus estudos, não é em interesse próprio, mas sim por sua natureza e modéstia que o prefiro bem de saúde (...)<sup>8</sup>

Fica claro que Cícero tem sincera preocupação em relação a Tirão e ele mesmo expressa que não é pelo que o secretário pode fazer por ele, mas, como o próprio Cícero afirma, a *humanitas*<sup>9</sup> e a modéstia que ele demonstra. O que não significa que a relação entre patrono e cliente não exista, ou que ela tenha uma importância menor. São dimensões diferentes a serem exploradas e que permitem uma visão mais dinâmica e problematizada dessas relações.

---

<sup>6</sup> No seu livro *Genealogias da Amizade* ele trabalhará os conceitos de “*philia*” e “*amicitia*”. ORTEGA, Francisco. **Genealogias da Amizade**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

<sup>7</sup> Como, por exemplo, Ronald Syme, no livro *The Roman Revolution*, que será apresentado no próximo capítulo.

<sup>8</sup> (...) *de Tirone video tibi curae esse. quem quidem ego, etsi mirabilis utilitates mihi praebet, cum valet, in omni genere vel negotiorum vel studiorum meorum, tamen propter humanitatem et modestiam malo salvum quam propter usum meum* (...) (Ad. Att. VII, 5) Formiae, 17 de dezembro de 50 a.C.

<sup>9</sup> O uso de *humanitas* é interessante já que segundo Conte, Cícero considerava a *humanitas* “(...) aquele estilo refinado e cortês de vida (...) aquela consciência da cultura que é fruto da civilização, a capacidade de distinguir e apreciar o que é belo e justo”. CONTE, Gian Biagio. **Latin Literature: a history**. Translated by Joseph B. Solodow and revised by Don Fowler and Glenn W. Most. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1994. p. 178.

Isso traz outra questão, que é a problemática das fontes utilizadas para o estudo da *amicitia*: o uso quase exclusivo de Cícero e, em especial, do texto *De Amicitia*. O livro *De Amicitia* foi escrito durante o segundo semestre de 44 a.C<sup>10</sup>. A *res publica* romana se encontrava em turbulência, à beira de mais uma guerra civil. Mesmo sendo um tratado filosófico, não é possível compreendê-lo sem entender a referência direta ao momento político em que o texto está inserido, como muitas vezes aconteceu.

Além disso, os discursos normativos, como o *De Amicitia*, distinguem-se dos outros por sua pretensão explicativa e idealizada do assunto de que tratam. Nele, Cícero elabora o que seria a amizade, caracterizando-a por uma série de qualidades ideais, necessárias para o estabelecimento da relação amistosa. Esse tipo de obra permite a elaboração de um conceito sobre o significado da amizade no plano retórico. Apesar disso, esse texto é geralmente usado como modelo para explicar como os “romanos” entendiam a “amizade”. Baseado nele, é feita uma generalização incrível da sociedade romana. Uma fonte interessante que é ignorada na maioria dos casos, também escrita por Cícero, é a coleção de epístolas aos seus amigos e para Ático.

As epístolas são uma fonte riquíssima de informações sobre o cotidiano da elite romana. Nelas, Cícero e seus correspondentes conversam sobre assuntos que vão desde os acontecimentos políticos e problemas familiares até os últimos escândalos e fofocas que circulam pela cidade. A questão da *amicitia* inserida nesse contexto é interessante, pois aparece em quase todos os aspectos discutidos no *De Amicitia*, nem sempre como tópico principal, mas como pano de fundo para outros assuntos. São nessas cartas também que a *amicitia* aparece nas suas formas mais variadas, mesmo que na maioria das vezes estejam ligadas a situações da vida cotidiana de Cícero.

---

<sup>10</sup> CONTE, *Ibid.*, p. 176.

Outro ponto a ser destacado, relacionado ao uso das epístolas de Cícero no estudo da *amicitia* no período do final da república, como já foi notado, é justamente a sua pouca utilização como fonte, sendo dado um destaque desproporcional ao *De Amicitia*.

O período abrangido pelas cartas perpassa quase toda a vida adulta de Cícero, sendo que seu volume intensifica-se a partir do seu consulado em 63 a.C. e vai até o ano da sua morte em 43 a.C. Sua correspondência com Ático é certamente a mais rica, pois é com ele que Cícero divide suas dúvidas e incertezas mais íntimas.

A importância de cruzar esses dois tipos de fonte é fazer as ambigüidades e as contradições aparecerem, possibilitando, então, a desnaturalização e historicização do discurso atual (moderno) sobre a amizade, que se apresenta como conceito universal e estático, proporcionando modelos idealizados a serem seguidos.

Em todos esses estudos, são usadas ou consideradas somente fontes provindas da elite romana. Porém, esses aspectos não são problematizados ou levados em conta pelos estudiosos modernos. Pelo contrário, esses textos são tomados como representantes de toda sociedade romana, não deixando nenhum espaço ou mesmo admitindo a existência de visões diferentes e contraditórias e até mesmo populares.

A partir dessa concepção não é surpreendente que Cícero seja a principal fonte para o estudo da *amicitia*. Ele tornou-se um autor canônico, com quem as outras concepções de amizade são comparadas e a partir de quem são entendidas.

É importante ressaltar como a interpretação das relações de *amicitia*, baseada na obra de um único autor, estabelece na elaboração de uma visão específica da sociedade romana. São fontes escritas, provenientes de um estrato bem pequeno da sociedade romana (uma elite política e econômica)<sup>11</sup>. Elas são utilizadas sem que haja uma problematização

---

<sup>11</sup> Aliás, pode-se argumentar que Cícero talvez não fosse o exemplo mais representativo desse estrato.

desses aspectos. Isso leva os autores a considerarem essas fontes representantes legítimas de toda sociedade romana e assim as generalizações sobre o tema provocam o apagamento de noções diferentes e conflitantes da amizade. A autoridade desse discurso da *amicitia* considerado dominante ou canônico é poucas vezes questionada.

A análise proposta de Cícero tem a intenção de questionar tal ponto de vista e mostrar que, mesmo dentro desse discurso, existem contradições e dimensões que são exploradas por poucos dos discursos modernos acerca da noção de amizade romana, como veremos no próximo capítulo. Além disso, tal posicionamento leva à construção de uma sociedade romana em que os conceitos tornam-se universalizantes e normatizadores, com valores que parecessem ser únicos e que valem para todos os momentos da história dessa sociedade.

## 2. OS DISCURSOS CONTEMPORÂNEOS SOBRE A *AMICITIA*

### 2.1. *Ronald Syme e sua “Revolução Romana”*

O livro *The Roman Revolution* foi publicado em 1939, por Ronald Syme. A data é reveladora, quase simultânea à eclosão da Segunda Guerra Mundial. Isso é significativo, pois diversos assuntos e perspectivas tratados na obra podem ser melhor compreendidos levando-se em conta o momento em que a mesma foi escrita.

Logo na introdução, o autor afirma que o objetivo do livro não é fazer um panegírico de Augusto, como faz a maioria das obras sobre o período. Ele está interessado em analisar a ascensão do mesmo a *princeps*. Quer entender quais fatores foram responsáveis ou tornaram possíveis essa ascensão. Para isso, ele vai, na tradição prosopográfica, se concentrar “nos partidários mais do que nos ditos ‘grandes personagens’”. Ele faz uma análise detalhada dos grupos da elite romana/itálica, os quais, de acordo com o autor, tiveram participação nas mudanças ocorridas em Roma no século I a.C.. A Revolução narrada pelo autor é justamente a mudança que haveria ocorrido de uma moral da aristocracia/nobreza romana para uma moral “itálica<sup>12</sup>”.

#### *A amicitia e The Roman Revolution*

Apesar do livro não tratar a questão da *amicitia* diretamente, ela está presente ao longo de todo texto, como argumento e suporte para a idéia de Syme sobre a política romana. Isto é, junto com a família, a *amicitia* aparece como uma das maiores responsáveis pelos conflitos e turbulências do final da República.

Primeiramente, como o autor entende a *amicitia*? Ele explica assim:

---

<sup>12</sup> A divisão entre uma moral romana e uma itálica feita por Syme é questionável, pois pressupõe que já existisse uma unidade que fosse mais que geográfica na Itália.

(...) Por ambição ou por sua segurança, os políticos firmavam acordos. A *amicitia* era uma arma do jogo político, não um sentimento nascido das afinidades. Os indivíduos monopolizam a atenção e ocupam todo o cenário da história, porém, as mudanças mais revolucionárias da política romana foram a obra de famílias ou de alguns homens. (...) <sup>13</sup>

O trecho apresentado é bem representativo da opinião de Syme acerca da *amicitia*. Para o autor, ela se resume a uma aliança política. A *amicitia* se trataria apenas de uma instituição romana baseada em interesses e que apresentaria pouca afetividade “genuína”. Por isso, ao longo do livro ela é caracterizada por sua instabilidade, isto é, muda de acordo com as necessidades do momento, sejam elas políticas ou econômicas.

Em outra parte do texto, onde discute os benefícios distribuídos por Augusto, ele afirma: “(...) e outros não eram somente seus aliados, unidos a ele por laços de *amicitia*, mas eram realmente seus íntimos e seus amigos (...)” <sup>14</sup>

Syme diferencia os aliados do *princeps*, ligados a ele por laços de *amicitia* dos seus íntimos e amigos. Essa dicotomia aparece em diversas partes da obra, porém ela não é jamais problematizada pelo autor.

Como foi dito anteriormente, o objetivo do livro não é fazer uma análise da *amicitia*, mas no entanto ela aparece como um dos principais agentes das ações dos romanos. A primeira delas talvez seja a quebra da *amicitia* entre Pompeu e César, levando à subsequente guerra civil entre os dois. Porém essa quebra implica também na nova aliança de Pompeu com os antigos inimigos de César:

Se acreditarmos em César, que se entrincheirou por trás da preocupação com sua honra e com seu prestígio, Pompeu não tinha nenhuma lealdade.

---

<sup>13</sup> (...) Par ambition ou pour leur sécurité, les politiciens concluaient des ententes. L’*amicitia* était une arme du jeu politique, non un sentiment né d’affinités. Les individualités accaparent l’attention et occupent toute la scène de l’histoire, mais les changements les plus révolutionnaires de la politique romaine furent l’oeuvre de familles ou de quelques hommes (...) SYME, Ronald. **La Révolution Romaine**. Traduit de l’anglais par Roger Stuveras. Paris: Éditions Gallimard, 1967. p. 26.

<sup>14</sup> (...) D’autres n’étaient pas seulement ses alliés, unis à lui par les liens de l’*amicitia*, mais au sens véritable ses intimes et ses amis (...) Ibid., p. 356.

César tinha feito inimigos por causa de Pompeu – e agora Pompeu tinha se unido a eles (...) <sup>15</sup>

Syme continua invocando o tema da amizade quando aborda as alianças ou os partidos tomados durante a guerra civil. Para ele, isso tem papel decisivo, pois definiu os dois campos em disputa – até mesmo o resultado dela. Além disso, graças à grande ênfase dada pelo autor aos partidários de cada “grande homem”, novamente a *amicitia* tem um papel de destaque na sua análise.

(...) A carreira completa do ditador [*César*] (...) não demonstra uma menor necessidade de possuir amigos certos e um partido bem estruturado. Carecendo disto tudo, o grande Pompeu foi obrigado, enfim, a concluir um acordo fatal com seus inimigos, os oligarcas (...) <sup>16</sup>

A falta de amigos de confiança é para Syme um dos motivos responsáveis pela derrota de Pompeu, pois para ele nenhum político romano poderia esperar obter sucesso sem tê-los. Coloca-se então uma outra questão, que é a da *fides* (boa fé) e sua relação com a *amicitia*. Se como o autor afirmou, a *amicitia* não passa de um jogo político, nesse contexto, a *fides* torna-se ainda mais importante, pois significa se colocar, de certa maneira, sob a dependência de outra pessoa.

(...) os jovens ambiciosos das categorias inferiores do Senado se viraram com prontidão em direção a um homem político cujo orgulho e glória estava em jamais ter deixado seus amigos tombarem (...) <sup>17</sup>

No caso de Asínio Polião, também segundo Syme, isso foi um fator determinante na sua decisão de seguir César. Polião justifica sua escolha dizendo que

---

<sup>15</sup> A en croire César, qui se retranchait derrière la considération de son honneur et de son prestige, Pompée manqua de loyauté. César s'était fait des ennemis à cause de Pompée – et voici que Pompée s'était joint à eux (...) Ibid., p. 68

<sup>16</sup> (...) Tout la carrière du dictateur [*César*] (...) ne montre pas moins la nécessité de posséder des amis sûrs et un parti bien charpenté. Faute de cela, le grand Pompée avait été contraint à la fin de conclure une alliance fatale avec ses ennemis les oligarques (...) Ibid., p. 121.

<sup>17</sup> (...) les jeunes ambitieux des rangs inférieurs du Sénat se tournaient avec empressement vers un homme politique dont la fierté et la gloire était de n'avoir jamais laissé tombé ses amis (...) Ibid., p. 69.

possuía inimigos em ambos os lados e escolheu aquele em que sabia estar a salvo deles, pois César sempre o tratara como o maior dentre seus amigos.

A relação da *amicitia* com a família e também as diversas visões ou importância dadas à *amicitia* pelas personagens trabalhadas por Syme<sup>18</sup> e qual análise ele faz delas é outro ponto interessante a ser discutido. Pode-se dividi-las em dois grupos – por um lado aqueles que defendiam que o dever para com o amigo estava acima de tudo e por outro os que defendiam que a *res publica* deveria ter o precedente sobre a amizade.

O laço de lealdade pessoal pode ser comparado àquele da família. Era freqüentemente mais forte. Qualquer que fosse sua classe na sociedade, homens seguiam um líder ou um amigo, mesmo que a causa lhes fosse indiferente ou até desagradável (...)<sup>19</sup>

Nesse caso, Syme está de acordo com Cícero que afirma ser a amizade um laço mais forte que o da própria família, pois, mesmo que na última não haja afeição, o vínculo permanece, enquanto que a primeira não pode existir sem a *benevolentia* (bem querer)<sup>20</sup>.

(...) ao lado do apoio fiel que Bruto e Enobarbo davam a Catão, se juntava o dever de liderar uma santa vingança contra Pompeu. Se eles adiaram sua vingança para depois, seja por causa de Catão ou pela República, eles não se esqueceram de um irmão e de um pai mortos por Pompeu, na sua juventude (...)<sup>21</sup>

A decisão de Bruto em se aliar a Pompeu durante a guerra civil causou espanto, justamente por ser algo incomum. É importante, porém, distinguir se adiaram sua vingança graças a Catão ou pela República, pois, no primeiro caso estariam seguindo um amigo (mesmo as custas da obrigação familiar) enquanto que no segundo caso estariam

---

<sup>18</sup> Isto é, a elite romana ou itálica. A questão das diversas opiniões sobre a *amicitia* na sociedade romana será mais bem desenvolvida no segundo capítulo.

<sup>19</sup> Le lien de fidélité personnelle peut se comparer au lien familial. Il était souvent plus fort. Dans n'importe quelle classe sociale, des hommes suivaient un chef ou un ami, même n'éprouvant pour sa cause qu'indifférence, voire répugnance (...) SYME, op. cit., p. 70-71.

<sup>20</sup> (*De Amicitia*. V, 19).

<sup>21</sup> (...) Au fidèle soutien qu'ils apportaient à Caton se joignait chez Ahenobarbus et Brutus le devoir de mener une sainte vendetta contre Pompée. S'ils remettaient leur vengeance à plus tard, à cause de Caton ou de la République, ils n'oubliaient pas un frère et un père tués par Pompée, au temps de sa jeunesse (...) SYME, op. cit., p. 52.

sacrificando essa obrigação pela República, que diziam estar acima de todas as outras coisas. Syme pondera então sobre o assassinato de César e seus perpetradores e quais seriam suas motivações. Então afirma:

(...) Os Libertadores sabiam aquilo que queriam. Se homens honrados tomaram o punhal de assassino para matarem um aristocrata romano, um amigo e um benfeitor, eles tinham motivos melhores [*que invocar um a filosofia ou um ancestral tiranícida*]. Eles defendiam não só as tradições e as instituições do Estado republicano, mas, de forma mais precisa a dignidade e os interesses da sua ordem (...) <sup>22</sup>

Após essa série de citações, alguns questionamentos devem ser levantados. Em primeiro lugar, nos deparamos com duas visões diferentes – e conflitantes – da *amicitia*. No trecho citado acima, Syme diz que os “libertadores” também agiram defendendo as tradições do Estado republicano. No entanto, no que diz respeito à *amicitia*, isso é questionável. Pois é legítimo afirmar que, considerando que o bem da “República” está acima dos laços de amizade e mesmo de família (como no caso de Bruto), esses “libertadores” estavam quebrando com uma tradição ou mesmo seguindo uma outra tradição. Aliás, é possível pensar que tal discurso torna-se necessário quando vários dos amigos ou beneficiados por César, tendo participado de seu assassinato, buscam uma justificativa para seus atos dentro do discurso da própria *amicitia*.

No entanto, ambas as noções são apresentadas por Syme ao longo do texto sem distinção. Isso é problemático, pois o leva a considerar a *amicitia* como uma simples aliança política e a desprezar suas outras dimensões – as quais ele cita, porém não associa com o termo. Enfim, essa desafetivação da amizade faz com que Syme interprete as escolhas feitas pelas pessoas em questão como algo que se resume aos interesses

---

<sup>22</sup> (...) Les Libérateurs savaient ces qu'ils voulaient. Si des hommes honorables saisissaient le poignard de l'assassin pour tuer un aristocrate romain, un ami et un bienfaiteur, il avaient de meilleures raisons [*que aquelas que invocam a filosofia ou um ancestral tiranícida*]. Ils défendaient non seulement les traditions et les institutions de l'État républicain, mais très précisément la dignité et les intérêts de leur ordre (...) Ibid., p. 65.

momentâneos<sup>23</sup>, e como reações quase mecânicas frente a uma suposta “necessidade histórica”.

## **2.2. Jacques Derrida e as Políticas da Amizade**

O livro *Politiques de l'amitié*<sup>24</sup> foi lançado em 1994 e é o resultado de uma série de palestras apresentadas por Derrida durante os anos de 1988/89 que levavam este mesmo título. Versões um pouco diferentes e abreviadas do texto já haviam sido publicadas em outras línguas (inglês, italiano) antes do francês.

Como diz no próprio título, Derrida está interessado em discutir quais seriam essas políticas da amizade. Para isso, ele usa como fio condutor da obra uma citação atribuída a Aristóteles que seria, “*O mes amis, il n’y a nul amy*” (*O philoi, oudeis philos*)<sup>25</sup>. Essa citação daria o tom de todos os grandes discursos da amizade no Ocidente, de Platão a Blanchot. O autor discute – e questiona – a relação entre esses discursos da amizade e a família, argumentando que ambos sempre estiveram um ao lado do outro. Ele discute, então, a possibilidade de uma política que vá além da fraternidade (familiaridade), e se tal política ainda “mereceria esse nome”. Para ele, política e família também são conceitos que normalmente não se separam, principalmente na democracia. O autor também interroga se essa familiarização tanto da amizade quanto da política não teria o objetivo de neutralizá-las.

---

<sup>23</sup> Sobre isso Syme comenta: (...) *Pour son avantage ou pour sa sécurité, il était quelquefois nécessaire de changer de camp. On avait à sa disposition les expressions convenables. Dissoudre une alliance et en former une autre se justifiait au nom du bon sens – acquérir de nouveaux amis sans perdre les anciens (...)*. (...) Por seu próprio benefício ou segurança, poderia ser necessário mudar de lado. Havia à disposição uma terminologia adequada. A dissolução de uma aliança e a formação de outra era justificada pelo bom senso – adquirir novos amigos sem perder os antigos (...) SYME, Ronald. *Ibid.*, p. 155.

<sup>24</sup> DERRIDA, Jacques. **Politiques de l'amitié – suivi de L'oreille de Heidegger**. Paris: Éditions Galilé, 1994.

<sup>25</sup> “Ó meus amigos, não existe amigo”.

O texto forma-se então a partir da desconstrução que Derrida passa a fazer dos diversos discursos existentes sobre a amizade, ao mesmo tempo em que introduz suas próprias reflexões sobre o assunto. Um fator importante a ser destacado é o caráter filosófico do texto, o que o difere grandemente da obra analisada no capítulo anterior, mesmo porque ela é dedicada exclusivamente à questão da amizade e suas implicações. Além disso, Derrida também está interessado em entender a amizade de modo ontológico, mas ao mesmo tempo propor uma nova forma de relação dentro desse âmbito – justamente uma amizade que “vá além da fraternidade”.

### *A philia e a amicitia*

Para introduzir sua análise, Derrida primeiro apresenta textos considerados canônicos sobre o assunto tratado, isto é, a amizade. Eles consistem nos trabalhos de Aristóteles, principalmente as *Éticas a Eudemo* e a *Nicômaco*, e de Cícero, o “*Lélio, Sobre a Amizade*”.<sup>26</sup>

Segundo o autor, esse cânone teria fundado todos os outros discursos sobre a amizade, mesmo que em um primeiro momento estes pareçam inovadores. Então afirma:

Outro modelo de amizade, diríamos. Mas são eles mais de um? E seriam uma alternativa? Existem mesmo duas estruturas diferentes, que sejam antagônicas ou incompatíveis? Talvez uma implique na outra, um ardil adicional, no momento em que elas pareçam se excluir.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Também são mencionadas algumas obras de Platão, como o *Lisis* e o *Banquete*, porém de forma periférica.

<sup>27</sup> Autre modèle de l'amitié, disions-nous. Mais sont-ils plus d'un? Et s'agit-il d'une alternative? Y a-t-il vraiment deux structures différentes, voire antagonistes ou incompatibles? Elles s'impliquent peut-être l'une l'autre, ruse supplémentaire, au moment où elles paraissent s'exclure. DERRIDA, op. cit., p. 308.

Portanto, o modo como Derrida entende e lê esses textos antigos é extremamente importante, pois vai influenciá-lo na análise dos autores modernos, como Montaigne, Nietzsche ou Schmitt<sup>28</sup>.

Sua base principal é Aristóteles, não só pelo fato do livro ser construído a partir de uma frase atribuída ao mesmo, mas também por considerá-lo como o primeiro discurso da amizade nos termos que viria a ser entendida – isto é, o da familiaridade.

(...) Nós acreditamos dever começar, precisamente, interrogando o mais canônico dentre o cânone, nesse lugar onde se concentra para nós, no Ocidente, a potência de significação máxima do poder dominante, em sua autoridade mais segura (...)<sup>29</sup>

Isso coloca um primeiro problema que é o de homogeneizar os discursos da Antiguidade, em especial os gregos e os romanos, como se fossem a mesma coisa. Isso fica claro quando se percebe que nenhum autor romano foi analisado de forma específica como acontece com Aristóteles. Inclusive o próprio Cícero, cujo epigrama<sup>30</sup> abre o livro não é avaliado com maior profundidade. Aliás, Cícero é tratado quase como um apêndice de Aristóteles, pois no corpo do texto ele aparece geralmente para justificar e comprovar as afirmações deste. O autor deixa de lado as especificidades não só de cada texto, mas também de cada sociedade.

Além disso, não é feita uma problematização entre os dois textos: suas semelhanças são consideradas como algo previamente estabelecido. Isto é complicado pois o *De Amicitia* não é uma obra de filosofia, mas sim um *opus oratorium* (obra oratória), é apodítica (tem valor prescritivo). Essa diferença é muito importante se for considerado que

---

<sup>28</sup> Talvez fosse melhor dizer que sua leitura dos autores modernos é que o influenciará na análise desses textos antigos.

<sup>29</sup> (...) Nous avons cru devoir commencer, précisément, par interroger le plus canonique du canonique, en ce lieu où se concentre pour nous, en Occident, la puissance de signification maximale du pouvoir dominant, en sa plus sûre autorité (...) DERRIDA, op. cit., p. 256.

<sup>30</sup> O epigrama é “*Quocirca et absentes adsunt (...) et, quod difficilius dictu est, mortui vivunt*”. *De Amicitia* (VII, 23). Por isso os amigos, mesmo ausentes estão próximos (...) e o mais difícil de ser dito, apesar de mortos, vivem.

Cícero não está preocupado em perguntar “o que é a amizade”, mas sim, “como se vive a amizade”. Um outro ponto a ser levantado é Cícero questionar logo no início de seu texto os gregos e o modo como entendiam a amizade. Aliás, ele também deixa claro que é justamente o oposto o que pretende fazer no seu *De Amicitia* considerando a amizade na “prática”.<sup>31</sup>

Em sua análise de Aristóteles e da *philia*, Derrida se concentra nas questões ligadas à relação com o outro e suas repercussões políticas. Ele cita então a definição dada por Aristóteles à amizade, como “uma alma em dois corpos”. Segue então por discutir como se dá na amizade a relação entre o eu e o outro, e para isso usa uma passagem do *De Amicitia* de Cícero que diz, “Aquele que tem sob os olhos um verdadeiro amigo tem diante de si sua própria imagem ideal” (VI, 23), Derrida pergunta:

(...) o amigo, é o mesmo ou é o outro? Cícero prefere o mesmo (...) Porém, segundo Cícero, nós projetamos ou reconhecemos no verdadeiro amigo seu *exemplar*, sua réplica ideal, seu outro “si mesmo”, o mesmo que o si. Pois nós o olhamos a olhar-nos e desse modo olhar a si mesmo, pois nós o vemos guardar nossa imagem nos seus olhos, na verdade nos nossos. A sobrevivência então é esperada, iluminada com antecedência, senão assegurada, por esse Narciso que sonha com a imortalidade. Do outro lado da morte, o porvir absoluto recebe assim sua luz deslumbrante. Ela somente **aparece** depois desse narcisismo e segundo essa lógica do mesmo.<sup>32</sup>

No entanto, o autor não coloca a problemática da construção da subjetividade nesse período abordado. Aliás, ele evita essa questão quando discute a “lógica do mesmo”

---

<sup>31</sup> Essa questão será desenvolvida no próximo capítulo.

<sup>32</sup> (...) l’ami, est-ce le même ou l’autre? Cicéron préfère le même (...) Or selon Cicéron, on projette ou reconnaît dans l’ami vrai son *exemplar*, son doublé idéal, son autre soi-même, le même que soi en mieux. Parce qu’on le regarde nous regarder, se regarder ainsi, parce qu’on le voit garder notre image dans les yeux, en vérité dans le nôtre, la survie alors est espérée, d’avance illuminée, sinon assurée, pour ce Narcisse qui rêve d’immortalité. Au delà de la mort, l’avenir absolu reçoit ainsi sa lumière extatique, il *apparaît* seulement depuis ce narcissisme et selon cette logique du même. DERRIDA, op. cit., p. 20.

no texto de Cícero, dando a entender que esse “eu mesmo” (*soi-même*) citado é semelhante a um tipo de sujeito interiorizado, a um narcisismo. Isso é questionável, pois se pode afirmar que tanto na Grécia clássica quanto na Roma republicana a consciência de si só se realiza no outro, pois é observando e conhecendo o outro (no caso o amigo) e suas ações, que se conhecerá a si mesmo. Somente na relação com o outro (livre) é que se torna possível para o sujeito diferenciar-se e reconhecer-se, pois a lembrança e a reputação são dependentes dessa intersubjetividade.

Na amizade, o indivíduo se faz outro, sai de si, se objetiva; é preciso tomar consciência do pensamento e da atividade do outro, para ter consciência do próprio pensamento e da própria atividade, condições da felicidade. A consciência de si é precedida da consciência do outro, a percepção do amigo é a forma privilegiada da consciência de si. No entanto, Derrida não leva em consideração a idéia de um sujeito que seja externo e que apresente diferenças significantes em relação ao sujeito moderno.

A leitura proposta por Derrida, que se foca nas continuidades dos discursos filosóficos relativos à amizade, leva-o a ignorar, por vezes, rupturas importantes. Como afirma Ortega:

(...) A mais importante seria a substituição da antiga *philia* pela ágape e pelo amor ao próximo no cristianismo, que transformaria um vínculo afetivo, interpessoal, em uma relação abstrata e despersonalizada (...)<sup>33</sup>

Primeiro, há uma mudança de vocabulário. Por que a necessidade de mudá-lo? A palavra *amicitia/philia* era associada a ideais pagãos e os escritores cristãos procuravam outros termos que expressassem essa diferença. Isso é relevante, pois enquanto a *amicitia* refere-se a uma relação entre duas pessoas, a *agape* é um amor devido a todas as pessoas. É

---

<sup>33</sup> ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade: Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p.58.

algo fundamental, já que no contexto cristão, todos devem ser amados como filhos de Deus ao contrário da *amicitia* que é um amor somente em relação ao amigo.

### A Importância do Cânone

Por fim, uma última questão a ser abordada é referente ao cânone e seu papel na sociedade em que ele se desenvolveu. Em um debate<sup>34</sup> sobre o livro *Politiques de l'amitié*, Derrida afirmou:

Portanto, você tem de lidar aqui com o que eu chamaria de um conceito falocêntrico da amizade. O que, é claro, não significa para mim que a hegemonia desse conceito era tão poderosa que o que ele excluía era efetivamente excluído por completo. Não significa que uma mulher não pudesse experimentar a amizade com um homem ou com outra mulher. **Significa simplesmente que, dentro dessa cultura, dessa sociedade, em que esse cânone prevalente era considerado legítimo, válido, não havia nenhuma voz, nenhum discurso, nenhuma possibilidade de reconhecimento dessas possibilidades excluídas.**<sup>35</sup>

Afirmar que não havia nenhuma voz, discurso ou possibilidade de que outros tipos de amizade – que contradissem o cânone – fossem reconhecidos é questionável. Aliás, quando o autor garante tal fato dizendo que, “na cultura ou sociedade em que esse cânone prevalente era considerado legítimo”, ele não menciona para *quem* isso seria de fato. Toda a sociedade? No entanto, fazer isso é ignorar uma série de outras fontes que contestam esta afirmação e entrar na lógica desses discursos considerados canônicos. Aliás, é aceitar a

---

<sup>34</sup> DERRIDA, Jacques. *Politics and Friendship. A discussion with Jacques Derrida*. Centre for Modern French Thought, University of Sussex, 1 December 1997. Disponível em <http://www.suxxes.ac.uk/Units/frenchthought/derrida.htm>> Acessado em 19/10/2010.

<sup>35</sup> So, you have to deal here with what I would call a phallogocentric or phallogocentric concept of friendship. Which doesn't of course mean to me that the hegemony of this concept was so powerful that what it excluded was effectively totally excluded. It doesn't mean that a woman couldn't have the experience of friendship with a man or with another woman. **It means simply that within this culture, this society, by which this prevalent canon was considered legitimate, accredited, then there was no voice, no discourse, no possibility of acknowledging these excluded possibilities.** (grifos meus) DERRIDA, op. cit.

existência de um cânone na época, ou seja, que Cícero já seria canônico para sua própria sociedade.

Além disso, esses mesmos documentos atestam na sua argumentação a existência de várias outras concepções de amizade.<sup>36</sup> Até mesmo a própria necessidade de se enfatizar o que esses autores entendem pela “verdadeira amizade” pode mostrar que tal conceito não era tão totalizante assim.

Enfim, apesar de fazer a desconstrução<sup>37</sup> do discurso da amizade, no que se refere à amizade antiga, Derrida dá uma interpretação grandemente baseada em leituras posteriores desses textos, em particular de Cícero e Aristóteles, deixando de lado especificidades importantes de cada um deles. Apesar de afirmar a todo o momento que existem diferenças, ele logo garante ao leitor que é simplesmente a tradução de mais um conceito grego.

### **2.3. Shelley Hales**

Na arqueologia histórica em geral e em especial na clássica, os textos clássicos foram por muito tempo, considerados como fontes privilegiadas e usados de forma inquestionável para a interpretação das fontes arqueológicas. Elas funcionam aí como simples auxiliares das fontes textuais e seu significado seria dado através delas. Por outro lado, existe dentro da arqueologia um discurso que propõe ser a cultura material um

---

<sup>36</sup> Cícero no *De Amicitia* discute várias concepções diferentes do que seria a amizade, mantidas por diversas escolas. Mesmo desaprovando-as isso mostra que o chamado “cânone” talvez não fosse tão prevalecente assim.

<sup>37</sup> O termo “desconstrução” foi usado por Derrida pela primeira vez em 1967, na obra *De la grammatologie* a partir de um conceito de Heidegger, para se referir ao processo de explorar categorias e conceitos que a tradição impôs sobre uma palavra e a história por trás deles. LAWLOR, Leonard. Jacques Derrida. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.), Fall 2011 Edition. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/derrida/>>. Acessado em 03/01/2012

documento que possui independência em relação às fontes escritas<sup>38</sup>. Mais que isso, afirma mesmo a necessidade imperativa de tratar a cultura material dessa forma. Como coloca Hingley no livro, *Globalizing Roman Culture*:

Desde os anos 80 historiadores da antiguidade e classicistas tem redefinido seu objeto de estudo em termos novos e dinâmicos a partir da teoria pós-moderna. Ao mesmo tempo os arqueólogos responderam a um mundo em mudanças desenvolvendo várias escolas de arqueologia “pós-processuais” e “interpretativas” que adotam “procedimentos” comparativos. Esses trabalhos, tem erodido gradualmente a idéia da leitura única e privilegiada de cada texto, sobre as quais tais interpretações “históricas” foram baseadas (...) <sup>39</sup>

Novamente será mostrado o papel exercido por Cícero nesses estudos através do livro *The Roman House and Social Identity*<sup>40</sup>, de Shelley Hales<sup>41</sup>. Nesse livro, a autora quer entender como a *domus* servia de alicerce para a construção de uma identidade romana além de representar o ideal de *romanitas*. Diz que para isso se utilizará das fontes literárias, da arqueologia e da história da arte. É interessante notar como esses três pontos irão se relacionar no livro.

Primeiramente, a autora define o que ela entende por *domus*. Afirma que a *domus* seria a representação visual de uma *família* (no sentido romano), a prova de seu pertencimento à sociedade romana. Aliás, a questão que permeia todo o livro é a da construção da *romanitas*. Hales, logo de início, faz uma discussão sobre seu significado, principalmente através de fontes literárias, utilizando-se sobretudo de Cícero para tal.

---

<sup>38</sup> Podemos citar como expoentes os arqueólogos Pedro Paulo Funari, Andres Zarankin e Richard Hingley.

<sup>39</sup> Since the 1980s many ancient historians and classicists, have redefined their subjects in new and more dynamic terms, drawing upon post-modern theory. At the same time, archaeologists have responded to a changing world by developing various schools of “post-processual” and “interpretative archaeology” that adopt comparable approaches. These works have gradually eroded the idea of the single privileged reading of each individual text upon which such “historical” interpretations were based (...) HINGLEY, Richard. **Globalizing Roman Culture: Unity, diversity and empire**. London & New York: Routledge, 2005.p. 4

<sup>40</sup> HALES, Shelley. **The Roman House and Social Identity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<sup>41</sup> Professora de Arte Romana na Universidade de Bristol, Inglaterra, o livro foi publicado em 2003.

(...) a arquitetura oferecia todo um pacote cultural, que afetava tanto a comunicação quanto a ação. Sua construção, visível, oferecia a oportunidade para a apresentação teórica enquanto que seu espaço providenciava um contexto para as práticas ritualísticas. Para Cícero, esse era o link entre *locus* e *ethos* providenciando um ambiente que promoveria um tipo específico de comportamento (...) uma casa reconhecidamente romana, isso é, uma casa cuja aparência parecesse se conformar aos ideais retóricos da *Romanitas* e cujo espaço pudesse ser usado para a atividade ritual familiar era suficiente para garantir a aceitação de seu dono como romano.<sup>42</sup>

Essa longa citação é um ótimo exemplo de como o texto literário influencia na compreensão e análise do material arqueológico. A *domus* é definida pela tradição retórica acerca dela mesma. O peso dessa tradição se mostra tão grande que é a partir dessa definição que as casas serão consideradas romanas ou não. É a proximidade ou distância em relação ao ideal retórico da *domus* que fica estabelecida sua “romanidade”. No entanto, mesmo essas “fontes literárias” acerca da *domus* se resumem a pouquíssimos autores, tendo como seu ponto central, como já dito antes, Cícero. É interessante notar que, segundo a autora, a aparência de conformidade da *domus* em relação ao seu modelo ideal garante ao seu “dono” aceitação como romano. No entanto o próprio Cícero sofreu questionamentos sobre seu estatuto de romano por ser um *nouus homus* (homem novo). O termo *nouus homo* de forma geral caracterizava alguém que, como Cícero, era o primeiro membro de sua família a tornar-se membro do senado, sendo algo bastante difícil de acontecer<sup>43</sup>. Aliás, é importante pensar nessa relação entre a construção de um discurso sobre o que é romano a partir de Cícero e sua posição de homem novo (*nouus homus*) na sociedade romana.

---

<sup>42</sup> (...) Architecture offered a whole cultural package, affecting both communication and action. Its visible construction offered the opportunity for rhetorical presentation, while its space provided the context for ritualistic practices. For Cicero, this was the link between locus and ethos, providing an environment that would promote a particular mode of behavior (...) A recognizably Roman house, that is a house whose appearance seemed to conform to rhetorical ideals of Romanitas and whose space made room for familiar ritual activity, was enough to guarantee the homeowner's acceptance as Roman. HALES, op. cit., p. 19

<sup>43</sup> CONTE, Gian Biagio. **Latin Literature: a history**. Translated by Joseph B. Solodow and revised by Don Fowler and Glenn W. Most. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1994. p. 801.

Após definir o que entende por *romanitas*, Hales parte para a análise das casas encontradas em Pompéia. Aí ela usa como metáfora dos seus habitantes e de suas construções a famosa personagem criada por Petrônio no Satiricon: Trimalquião. Trimalquião é um escravo liberto que se tornou riquíssimo e na casa do qual a personagem principal do Satiricon participa de um jantar. Nesse jantar, os convidados são recepcionados entre outras coisas, por uma imensidão de pratos diferentes e luxuosos, e escravos que recitam Homero, tudo que possa demonstrar a riqueza e nobreza do anfitrião. Para a autora, Trimalquião cria um simulacro de “romanidade” que, no entanto, só se realiza dentro de sua própria casa.

A autoridade de Trimalquião só pode existir nessa casa romana “que deu errado”, dentro das fantasias que ele cria através do mundo visual ao seu redor (...) Invisível no mundo real Trimalquião e sua companhia, só podem existir nessa Roma invertida que eles inventaram para si mesmos (...) a fantasia de Trimalquião, no entanto, é impotente para além das portas da sua casa(...) <sup>44</sup>

Como representante dos habitantes de Pompéia ou de localidades que se encontravam fora de Roma, novamente uma fonte literária serve de base para a análise da cultura material. Além disso, é problemática a forma como Hale trata o estabelecimento da identidade desses “romanos”, no caso, habitantes de Pompéia e da península itálica representados pela história de Trimalquião. Isso por que ela considera que eles não eram realmente “romanos” e mais que isso, não se enxergavam como tais. Apenas simulavam uma aparência de “romanidade” que beirava o teatral. A questão que não é abordada pela autora é a diferença existente entre os diversos habitantes da comunidade de Pompéia. Ela mesma admite:

---

<sup>44</sup> Trimalchio’s authority can only exist within this Roman house gone wrong, within the fantasies he creates through the visual world around him (...) Invisible in the real world, Trimalchio and his entourage can only exist within the inverted Rome they invent for themselves (...) Trimalchio’s fantasy, however, is impotent beyond his front doors (...) HALES, op. cit., p. 142-143

(...) bem diferente da questão do gosto pessoal, os habitantes não tinham todos o mesmo *status* nem origem. Eles incluíam Pompeianos, veteranos romanos, libertos e imigrantes que poderiam ter ideais domésticos diferentes (...)<sup>45</sup>

Apesar da autora reconhecer a diversidade dessa comunidade, isso não se reflete na análise feita sobre a *domus*. Certamente os soldados veteranos instalados na cidade não se constituíam como romanos da mesma forma que os libertos. Entretanto, por integrarem uma categoria conjunta – a de não participantes da elite – são colocados no mesmo campo de análise, sem que haja uma problematização. Já no contexto das províncias, durante o período imperial, Hales novamente aponta:

(...) A retórica da sua decoração (das casas) e o uso do espaço dentro delas construía uma impressão convincente de sua *Romanitas*. Os cidadãos de Vasio podiam fantasiar como verdadeiros romanos (...)<sup>46</sup>

A autora trabalha ao longo do livro um período que vai do século I a.C. ao III d.C., passando por quase trezentos anos de história e compreendendo grandes transformações dentro da sociedade romana. Porém, a definição e conceito de *romanitas* mantém-se igual para todas essas temporalidades. A definição dada no primeiro capítulo e grandemente baseada em Cícero, não é nunca contestada ou problematizada e impõem-se de maneira singular sobre todo o período tratado no livro. Hales reconhece a dificuldade em se fixar um significado para *romanitas*: “(...) infelizmente uma definição concisa de romanidade não pode ser encontrada na literatura latina.”<sup>47</sup>

No entanto, essa afirmação não impede a autora de estabelecer uma definição que pode ser tida como concisa e de aplicá-la a toda sociedade romana. Pelo contrário, como aponta Funari:

---

<sup>45</sup> (...) Quite apart from the question of personal taste, the inhabitants were not all of the same status and origin. They would have included Pompeians, Roman veterans, freedmen, and immigrants who may well have harbored different domestic ideals (...) HALES, *ibid.*, p. 100

<sup>46</sup> (...) The rhetoric of their decoration and the use of space within them built a convincing impression of their *Romanitas*. The citizens of Vasio could fantasize like true Romans (...) HALES, *ibid.*, p. 180

<sup>47</sup> (...) unfortunately a concise definition of Romanness cannot be found in Latin literature (...) HALES, *ibid.*, p. 13

(...) Essa concepção pressupõe uma coerência ideológica dos grupos hegemônicos bem como uma compatibilidade social entre dominantes e subalternos: ao povo caberia, apenas, imitar, com imperfeições, aquela cultura (...)<sup>48</sup>

Afinal, mesmo que Hale não afirme categoricamente isso, tal concepção fica subjacente durante todo o texto. Nas análises feitas pela autora, são apresentadas várias questões interessantes, sobre a construção e a apropriação de elementos “romanos” através das províncias. Apesar disso, como foi dito antes, fica sempre o pressuposto de que a “verdadeira” *romanitas* é possuída apenas por um pequeno grupo de elite que detém a definição para si, enquanto o “resto” tenta emulá-los. A autora se detém muito sobre a batalha pela *romanitas*, isto é, como as pessoas teriam disputado o pertencimento ou o reconhecimento dessa “romanidade”, mas em nenhum momento questiona-se sobre a disputa em torno do seu significado.

Isso leva a autora a considerar essas fontes representantes legítimas de toda sociedade romana. As generalizações sobre o tema provocam o apagamento de noções diferentes e conflitantes do que seria “legitimamente romano”. A autoridade desse discurso proveniente de algumas fontes literárias e considerado dominante ou canônico não é nunca questionada.

Fica então colocada a necessidade de pensar a cultura material de forma independente das fontes literárias, não as ignorando mas apresentando novas possibilidades de análise e entendimento do passado. Uma arqueologia que não seja normativa, prescritiva, mas que permita enfim, o aparecimento de um passado múltiplo.

---

<sup>48</sup> FUNARI, Pedro Paulo A. **A Vida Cotidiana na Roma Antiga**. São Paulo: Annablume, 2003. p. 22



### 3. POR UMA RELEITURA DAS FONTES ANTIGAS – CÍCERO E PLUTARCO

#### 3.1. Reflexões sobre a *amicitia* a partir de Cícero

Cícero foi autor de trabalhos importantes para o assunto em questão, dentre eles: o *De amicitia Laelius* (sobre a amizade), e a coleção de epístolas *Ad Atticum* (para Ático) e *Ad familiares* (para os amigos). As cartas utilizadas nesses capítulos foram selecionadas por tratarem da amizade e também por apresentarem visões que se contrapõem àquelas professadas no *De Amicitia* e que trazem outras experiências da amizade em Cícero.

Novamente, os discursos normativos, como o *De Amicitia*, distinguem-se dos outros por sua pretensão explicativa do assunto que tratam. Nele, Cícero elabora o que seria a amizade, permitindo o desenvolvimento de um conceito de amizade no plano retórico.

A coleção de epístolas, por outro lado, estende-se por um período longo que vai de 68 a.C. até 43 a.C. Também envolve um número considerável de interlocutores distintos, permitindo uma visão privilegiada da dinâmica dos relacionamentos romanos do final da República, pelo menos no que diz respeito à classe dominante. Elas não têm como tema central a *amicitia*, mas essa aparece inserida nos acontecimentos dos quais tratam as cartas.

#### *Amicitia*

Apesar de haver uma espécie de conformidade entre os romanos quanto à importância da *amicitia* na sociedade, não existia uma unanimidade quanto ao seu significado. Devido às fontes utilizadas, todas integrantes da elite, as observações (sobre a *amicitia*) referem-se especificamente a esse segmento da qual faziam parte, e não necessariamente uma opinião generalizada sobre a *amicitia* na sociedade. Mesmo dentro da pequena elite romana havia divergências.

O objetivo desse trabalho não é o de determinar qual o significado da amizade em Roma, mas sim de entendê-la na sua pluralidade de visões, divergentes e discordantes, em que se tornará de fato *amicitiae* e não mais *amicitia*.

### ***A amicitia segundo Cícero***

- ***De Amicitia***

Cícero, logo na introdução do livro,<sup>49</sup> diz escrevê-lo devido aos pedidos de Ático e à intimidade existente entre ambos, além de acreditar que a amizade é digna de estudo. Afirma, “(...) nesta nova obra, é um amigo escrevendo sobre a amizade para seu amigo mais querido (...)”<sup>50</sup>. Não vê melhor meio para isso do que ter como protagonista C. Lélcio, conhecido por sua grande amizade com P. Cipião Africano (ambos viveram no século II a.C.). O livro toma, então, a forma de diálogo entre Lélcio e seus genros, C. Fanio e Q. Múcio Cévola, por conta da morte de Cipião.

Cícero faz uma reflexão sobre o que é a amizade e dialoga com diversos discursos sobre ela existentes na Antigüidade. Já no início faz uma crítica ao modo como a filosofia grega encara a amizade, em especial o estoicismo. Ao mesmo tempo, com essa oposição, afirma o que pretende fazer: “(...) nós, no entanto, devemos observar a prática e a vida cotidiana e não fingimentos e desejos (...)”<sup>51</sup>

Ele está interessado em abordar a amizade como ela existe na sociedade romana e não como gostaria que ela fosse, prática a qual acusa os filósofos gregos de adotarem. Para eles, só existe a verdadeira amizade (*uera amicitia*) entre homens bons (*boni uiri*).

---

<sup>49</sup> Para o *De Amicitia*, a não ser quando indicado, foram tiradas de: CÍCERO, Marco Túlio. **Sobre a amizade**. Tradução de João Teodoro d’Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

<sup>50</sup> (...) *sic hoc libro ad amicum amicissimus scripsi de amicitia* (...) (*De Amicitia* I, 5).

<sup>51</sup> (...) *Nos autem ea quae sunt in usu vitaeque communi, non ea quae finguntur aut optantur, spectare debemus* (...) (*De Amicitia*, V, 18). Tradução da autora

Cícero não nega essa afirmação, porém discorda do que é entendido por “homens bons”. Segundo ele, a definição dada pelos estóicos não serve, pois nenhum mortal alcança tal grau de perfeição. Portanto, a *vera amicitia* seria inatingível para os homens, fato que Cícero não aceita. Ele dará assim sua própria definição – através de Lélcio – do que seriam os *boni uiri*.

(...) Aqueles que se comportam, que vivem de forma tal que evidencia boa fé [*fides*], integridade [*integritas*], equidade [*aequalitas*] e liberalidade [*liberalitas*], nos quais não há cobiça [*cupiditas*] nem paixão [*libido*], nem louca ousadia [*audacia*] e demonstram grande firmeza de caráter [*magna constantia*] (...) <sup>52</sup>

Os termos para definir o que Cícero considera um “homem bom” são muito importantes, pois serão centrais para determinar o que é a *vera amicitia* para ele. Ele então definirá assim a amizade:

(...) aí reside a própria essência da amizade - nossos desejos, nossos gostos, nossas opiniões concordavam perfeitamente (...) <sup>53</sup>

A amizade nada mais é, com efeito, que um entendimento perfeito em todas as coisas, divinas e humanas, acompanhado de generosidade e afeição mútuas (...) <sup>54</sup>

Como foi apresentado anteriormente, as características que constituem o *bonus uir* (homem bom) são também, na maioria, as necessárias para o estabelecimento da *amicitia*. Pode-se identificar cinco características principais, que são a *fides*, *constantia/consensio*, *benevolentia*, *amor* e a *virtus*. <sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> (...) *Qui ita se gerunt, ita vivunt ut eorum probetur fides, integritas, aequitas, liberalitas, nec sit in eis ulla cupiditas, libido, audacia, sintque magna constantia* (...) (*De Amicitia*, V, 19). CÍCERO, Marco Túlio. **Sobre a amizade**. Tradução de João Teodoro d’Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

<sup>53</sup> (...) *id in quo est omnis vis amicitiae, voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio* (...) (*De Amicitia* IV, 15).

<sup>54</sup> (...) *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio* (...) (*De Amicitia*, VI, 20).

<sup>55</sup> Aliás, a *virtus* consistiria, segundo Maria Helena da Rocha Pereira, justamente nesses comportamentos elencados no texto. PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição, v. II, 1990. p. 401.

A *fides* (confiança, fé) é um dos aspectos cruciais da *amicitia* e é associada a *constantia* (constância). Isso porque uma não pode existir sem a outra. A *fides* consiste em permanecer sempre ao lado do amigo, tanto nos momentos bons quanto nos ruins. É aí que se insere a famosa frase de Ênio, citada por Cícero, “o amigo certo se conhece nas horas incertas”<sup>56</sup>. Contudo, a *fides* só pode existir junto à *constantia*, pois um espírito inconstante não conhece a lealdade, já que está sempre mudando.

A base da estabilidade e da constância que buscamos na amizade é a sinceridade [*fides*]: com efeito, sem ela nada é estável (...) Tudo isso é necessário para que exista confiança: pois não pode haver sinceridade num temperamento inconstante e tortuoso (...)<sup>57</sup>

Junto a isso, vem a *consensio*, pois quando dois espíritos atingem a constância, ambos terão as mesmas necessidades, opiniões, desejos. É essa comunhão que se deve ter como objetivo da amizade, que dois espíritos sejam como um.

A *benevolentia* é para Cícero o sentimento responsável pela convivência em sociedade e, por conseqüência, a *amicitia* tem um papel fundamental na formação e manutenção da paz entre os cidadãos.

(...) Porém, se eliminarmos da natureza o vínculo da generosidade [*benevolentia*], nenhuma família, nenhuma cidade poderá subsistir e a própria agricultura não poderá sobreviver (...)<sup>58</sup>

Ele continua dizendo que, para quem não acredita na importância desse sentimento, basta ver os resultados provocados pela *inimicitia*, que, segundo ele, são terríveis. Ela causa destruição e morte.

---

<sup>56</sup> *Amicus certus in re incerta cernitur. (De Amicitia XVII, 64)*

<sup>57</sup> *Firmamentum autem stabilitatis constantiaeque eius, quam in amicitia quaerimus, fides est (...) neque enim fidum potest esse multiplex ingenium et tortuosum, neque vero, qui non isdem rebus movetur naturaque consentit, aut fidus aut stabilis potest esse (...)* (De Amicitia XVIII, 65).

<sup>58</sup> (...) *Quod si exemeris ex rerum natura benevolentiae coniunctionem, nec domus ulla nec urbs stare poterit, ne agri quidem cultus permanebit (...)* (De Amicitia VII, 23).

Para Cícero, o que possibilita o aparecimento da *benevolentia* é o *amor*, pois a amizade é algo desinteressado, onde não há nada de fingido ou falso. O amor é algo que se sente quando se encontra alguém semelhante ao próprio espírito. Além disso, o amor tende à virtude, portanto amamos a virtude, mesmo nas pessoas que não conhecemos ou até mesmo nos nossos inimigos. Ele critica aqueles que acham que a amizade nasce apenas do interesse em se conseguir algo.

(...) Mas julgar que a amizade nasce da fraqueza e do desejo de ter alguém que nos proporcione o que desejamos é aviltar muito e, de certa forma fazer decair as origens da amizade, fazendo-a nascer da necessidade e da carência (...) <sup>59</sup>

Cícero não nega que a *amicitia* traga vantagens, porém, elas são consequência e não a finalidade da amizade. Para ele a *amicitia* é um fim em si mesmo. Não se deve amar o amigo pelos benefícios que ele pode trazer, mas sim, pelo que é. O autor dá um exemplo interessante sobre isso:

(...) Com efeito, cada um ama o seu próprio eu, e não é para tirar de si mesmo a recompensa por esse amor, mas porque o seu eu lhe é caro por natureza. Se não transpusermos esse modelo para a amizade, jamais encontraremos um verdadeiro amigo: pois um amigo de verdade [*uerus amicus*] é para o amigo um outro igual a ele” <sup>60</sup>.

Ele critica aqueles que definem a *amicitia* como a igualdade nas obrigações e nas intenções.

A segunda opinião é aquela que define a amizade pela igualdade de serviços prestados e pela boa vontade. Isso é verdadeiramente submeter a amizade a muita estreiteza e muito rigor e querer que o cálculo das receitas e o das despesas seja idêntico (...) a verdadeira amizade me

---

<sup>59</sup> (...) *quam si qui putant ab imbecillitate proficisci, ut sit per quem adsequatur quod quisque desideret, humilem sane relinquunt et minime generosum, ut ita dicam, ortum amicitiae, quam ex inopia atque indigentia natam volunt* (...) (De Amicitia IX, 29).

<sup>60</sup> (...) *Ipse enim se quisque diligit, non ut aliquam a se ipse mercedem exigat caritatis suae, sed quod per se sibi quisque carus est. Quod nisi idem in amicitiam transferetur, verus amicus numquam reperietur; est enim is qui est tamquam alter idem* (...) (De Amicitia XXI, 80).

parece ser mais rica e mais pródiga; ela não fica a observar, de forma rigorosa, para que não dê mais além daquilo que tenha recebido: pois, na amizade, não deve haver nem o temor de se perder alguma coisa, nem de que algo caia por terra e nem de que seja a ela dedicada mais do que a justa medida.<sup>61</sup>

Nesse sentido, Cícero também diz que é importantíssimo para a amizade que superior e inferior se igualem. E aqueles que tenham algo de superior – seja em inteligência, posição, ou dinheiro – devem dividi-lo com o amigo, para que ele também seja elevado ao mesmo patamar.

Cícero considera a *vera amicitia* como algo quase divino e só atingido por poucas pessoas. Pois ela requer todas essas características que foram discutidas anteriormente e o seu exercício diário. Contudo, apesar de dar grande ênfase ao que chama de “verdadeira amizade”, Cícero não descarta a existência de outros tipos de amizade “menos perfeitas” que aquela. Pelo contrário, por todo o livro ele trata dos diversos graus de amizade, das diferenças existentes entre si e a razão de apresentarem tais diferenças.

Cícero considera que a *amicitia* é o que torna a vida em comunidade possível, mas ao mesmo tempo afirma que a “verdadeira amizade” é algo difícil de se obter e, se obtida, será somente entre duas ou poucas pessoas. Portanto, ele admite que é necessário estabelecer um vínculo com pessoas que na maioria das vezes não possuem as características que ele citou como indispensáveis para a *amicitia*. Não fazê-lo seria incorrer no perigo da *inimicitia*. É por isso que quando trata desse tipo de amizade ele está mais preocupado em descrever os problemas que elas geram e de como sair deles sem criar um inimigo.

---

<sup>61</sup> (...) *Altera sententia est, quae definit amicitiam paribus officiis ac voluntatibus. Hoc quidem est nimis exigue et exiliter ad calculos vocare amicitiam, ut par sit ratio acceptorum et datorum. Divitior mihi et affluentior videtur esse vera amicitia nec observare restricte, ne plus reddat quam acceperit; neque enim verendum est, ne quid excidat, aut ne quid in terram defluat, aut ne plus aequo quid in amicitiam congeratur.* (De Amicitia XVI, 58). Tradução da autora.

A *amicitia communis* (amizade comum), como ele chama, existe quando o seu objetivo são apenas as vantagens que o amigo pode trazer, isto é, uma troca de favores, ou também quando a busca pelo que Cícero diz ser a virtude não é uma meta. É necessário então diferenciar esses dois tipos de amizade. Pois o primeiro se assemelharia mais a um tipo de aliança, enquanto o segundo não exclui necessariamente o que Cícero escreve como sendo a *uera amicitia*, embora não preveja a virtude como meta.

No caso das amizades cujo interesse está apenas nas vantagens que podem ser obtidas, essas logo terminam quando as vantagens desaparecem ou quando o amigo se encontra em má situação.

(...) E se existem alguns que consideram uma baixeza colocar o dinheiro antes da amizade, onde é que vamos encontrar pessoas que se recusem a colocar as honrarias, as magistraturas, os comandos, os cargos, a influência, acima da amizade e que, quando se apresentem, de um lado, as vantagens, e do outro, os direitos que a amizade exige, não dêem preferência aos primeiros?<sup>62</sup>

Ou principalmente quando têm que escolher entre a amizade e algum benefício, sempre preferirão o último. É por isso também que Cícero entende que os tiranos são incapazes de terem verdadeiros amigos:

(...) a vida dos tiranos, onde não há lugar nem para a lealdade, nem para a afeição, nem para a certeza de inspirar um bem-querer durável (...) a amizade lá não encontra lugar.<sup>63</sup>

Além de não existir uma igualdade entre as partes na amizade com um tirano, eles são “vítimas” da lisonja por aqueles que estão a sua volta. Isso é algo que deve estar ausente por completo da *amicitia*. Cícero usa a palavra *obsequium* para descrever essa

---

<sup>62</sup> (...) *Sin vero erunt aliqui reperti qui pecuniam praeferre amicitiae sordidum existiment, ubi eos inveniemus, qui honores, magistratus, imperia, potestates, opes amicitiae non anteponant, ut, cum ex altera parte proposita haec sint, ex altera ius amicitiae, non multo illa malint?* (...) (*De Amicitia* XVII, 63).

<sup>63</sup> *Haec enim est tyrannorum vita nimirum, in qua nulla fides, nulla caritas, nulla stabilis benevolentiae potest esse fiducia (...)* *nullus locus amicitiae.* (*De Amicitia* XV, 52). *Idem* p. 69

lisonja e considera-a indigna da parte de um amigo e mesmo de um homem livre. Ela se opõe a *parrhesia*. O conceito de *parrhesía*<sup>64</sup>, significa literalmente, falar tudo, falar livremente. Ele está relacionado aos conceitos de isonomia e isegoria na pólis. Mas a esse “falar tudo” está ligado uma concepção de se falar a verdade, correndo riscos e podendo ter conseqüências graves. Na *amicitia* romana, a *parrhesía* era característica fundamental para a existência dessa relação.

(...) é próprio da verdadeira amizade dar e receber advertências, dá-las francamente e sem rudez, recebê-las com paciência e sem mau-humor; do mesmo modo, é preciso admitir que não há pior flagelo na amizade do que a adulação, a bajulação, a obsequiosidade (...)<sup>65</sup>

Os que não admitem ouvir a verdade de um amigo são culpados de orgulho e acabam rodeados somente por bajuladores. Tal atitude, porém, prejudica somente a eles mesmos. Além disso, a necessidade de ter que ouvir sempre elogios não é uma virtude, mas um vício.

Cícero dedica uma boa parte do livro para explicar qual atitude deve ser tomada quando se torna necessário terminar uma amizade. Para isso ele vai refletir sobre até onde vai a lealdade ao amigo e quando ela deve dar lugar à lealdade ao Estado (*res publica*).

(...) Não é, pois, uma desculpa por um erro, dizer que errou, só para ajudar um amigo: como a amizade nasceu da estima que a virtude inspira, dificilmente ela poderá subsistir, se abandonarmos a virtude.<sup>66</sup>

Nesse ponto Cícero parece ambíguo. Ele afirma que não se deve fazer tudo que um amigo pede se isso for contrário ao bem público. Entretanto, ele também dirá que, caso

---

<sup>64</sup> FOUCAULT.INFO. **Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia**. 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983. Disponível em <<http://foucault.info/documents/parrhesia/>> Acessado em 27/01/2012. Cf. FOUCAULT

<sup>65</sup> *Ut igitur et monere et moneri proprium est verae amicitiae et alterum libere facere, non asperere, alterum patienter accipere, non repugnanter, sic habendum est nullam in amicitiiis pestem esse maiorem quam adulationem, blanditiam, assentationem (...)* (*De Amicitia* XXV, 91).

<sup>66</sup> *Nulla est igitur excusatio peccati, si amici causa peccaveris; nam cum conciliatrix amicitiae virtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris(...)* (*De Amicitia* XI, 37).

um amigo se desviar do caminho da virtude, é preciso se afastar um pouco do próprio caminho para ajudá-lo.

(...) se, por causa da Fortuna, alguém tiver de dar o seu apoio aos planos de amigos que não estão em nada conformes aos preceitos da justiça, e, assim, colocam sua liberdade e sua reputação em risco, ele pode se afastar um pouco do reto caminho (...) a não ser que a desgraça total [*summa turpido*] se siga a isso (...)<sup>67</sup>

Apesar disso, Cícero não especifica o que é essa “desgraça total”, portanto deixa espaço para consideração de cada um sobre os limites a serem impostos. Mesmo porque, quem é que determina o que é o erro, ou até onde vai a lealdade para com o amigo? São instâncias muito subjetivas.

Nesse ponto, é interessante considerar o momento em que Cícero escreve o *De Amicitia*. Depois da morte de César e já em conflito com Marco Antônio, ele, apesar de exemplificar no livro o caso de Tibério Graco, parece estar falando sobre o período em que estavam vivendo naquele momento. Quando fala que o bem da República está acima da amizade, será que não quer convencer ou criticar aqueles que disseram que seguiram a César por isso? Ou ainda, aqueles que agora estão juntos a Marco Antônio no momento em que Roma está à beira de uma nova guerra civil?

- *Epistulae Ad Atticum/Ad familiares*

Um ponto a ser destacado, relacionado ao uso das epístolas de Cícero no estudo da *amicitia* no período do final da república, é justamente a sua pouca utilização como fonte, sendo dado um destaque desproporcional ao *De Amicitia*. David Konstan disse no “ensaio bibliográfico”, no final do seu livro “A amizade no mundo clássico”:

---

<sup>67</sup> (...) *ut, etiamsi qua fortuna acciderit ut minus iustae amicorum voluntates adiuvandae sint, in quibus eorum aut caput agatur aut fama, declinandum de via sit, modo ne summa turpitudine sequatur (...)* (*De Amicitia* XVII 61).

(...) Pode ser difícil de acreditar, mas ainda há muita pesquisa a ser feita sobre a amizade nas cartas de Cícero (...) <sup>68</sup>

Por ser um dos principais correspondentes de Cícero é necessário antes de tudo saber quem foi Ático. Tito Pompônio Ático, cognome adquirido graças ao seu amor em relação às coisas gregas, pertencia a uma família eqüestre, como Cícero, porém de ancestralidade romana antiquíssima. Evitava participar abertamente das atividades políticas e dizia-se que não gostava nem mesmo de votar nas eleições. Conheceu Cícero quando ambos, na juventude, moraram em Atenas para aperfeiçoar seus estudos. Foi o principal responsável pela disseminação dos escritos de Cícero. <sup>69</sup>

Aqui serão trabalhados dois momentos cruciais na vida de Cícero, em que a *amicitia* e seus derivados aparecem com maior ênfase. Essas duas ocasiões são o seu exílio, em 58 a.C., e o período da guerra civil, principalmente nos seus primeiros anos. Além disso, serão abordados outros trechos relevantes para a discussão.

Em carta do dia 20 de janeiro de 60 a.C, Cícero, já no começo da crise com Clódio, que o levará ao exílio, escreve a Ático:

Minhas amizades ambiciosas e enfeitadas <sup>70</sup> podem resplender no fórum, mas não trazem a satisfação doméstica. Então, pela manhã, minha casa fica lotada, e vamos até o Fórum junto à um rebanho de bons amigos, no entanto, dentre toda aquela multidão não se pode encontrar ninguém com quem eu possa dividir livremente uma piada ou proferir um suspiro amigavelmente (...) <sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> KONSTAN, David. **A amizade no mundo clássico**. São Paulo: Editora Odysseus, 2005. p. 250 – 251.

<sup>69</sup> CICERO, Marcus Tullius. **Letters to Atticus**. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Loeb Classical Library, London: Harvard University Press, v. I-IV, 1999.

<sup>70</sup> Aqui foi traduzido “enfeitadas” pois parece que com *fucosae* Cícero quer passar a idéia de que essas amizades foram “embelezadas” para disfarçarem sua verdadeira face.

<sup>71</sup> (...) *Nam illae ambitiosae nostrae fucosaeque amicitiae sunt in quodam splendore forensi, fructum domesticum non habent. Itaque, cum bene completa domus est tempore matutino, cum ad forum stipati gregibus amicorum descendimus, reperire ex magna turba neminem possumus, quocum aut iocari libere aut suspirare familiariter possimus* (...) (*Ad. Att. I, 18*).

Cícero, nessa carta, pede que Ático volte o quanto antes, para que possam discutir os assuntos que o estão preocupando, isto é, as ameaças de Clódio de processá-lo por ter condenado cidadãos romanos à morte, de modo sumário. O que é interessante, nesse trecho, é sua afirmação de que, apesar de sua casa estar cheia de amigos, não há ninguém em que possa confiar. Certamente, Cícero não considera que essas pessoas dividam com ele a *uera amicitia*, porém não significa que também não sejam considerados seus amigos. Ele as chama de “minhas amizades ambiciosas e embelezadas”. É necessário que exista esse tipo de ligação, que pode ser vista mais como um acordo entre os cidadãos para que a *urbs* possa funcionar. Não são necessariamente ruins, mas simplesmente representam objetivos diferentes.

No mesmo sentido, Cícero responde a Ático (em setembro de 59 a.C.) em relação a um elogio que fez a Varrão, amigo do último.

Quando eu elogio para você um de seus amigos, pode entender com isso que eu queira que você deixe-o saber que assim o fiz (...) Escrevi a você sobre os bons serviços de Varrão em relação a mim e você me respondeu dizendo que estava encantado em ouvir isso. Mas eu preferiria que você tivesse escrito a ele que eu estava bem satisfeito com o mesmo, não que realmente fosse assim (...) Como você sabe, ele é uma pessoa estranha (...)<sup>72</sup>

Parece que Cícero não segue os conselhos que dá no *De Amicitia*, quanto à associação com pessoas que tem a virtude como objetivo. É interessante a confusão feita por Ático e a resposta de Cícero, pois mostra como era tênue a linha que separava o “sentimento genuíno” das formalidades existentes nas relações de *amicitia*. Contudo, ele se

---

<sup>72</sup> *Cum aliquem apud te laudaro tuorum familiarium, volam illum scire ex te me id fecisse, ut nuper me scis scripsisse ad te de Varronis erga me officio, te ad me rescripsisse eam rem summae tibi voluptati esse. sed ego mallem ad illum scripsisses mihi illum satis facere, non quo faceret sed ut faceret; mirabiliter enim moratus est sicut nosti, helikta kai ouden—. sed nos tenemus praeceptum illud tas ton kratounon (...)* (Ad. Att. II, 25). Roma, setembro de 59 a.C..

assemelha ao caso anterior, são duas dimensões diferentes da amizade, porém necessárias para o avanço na vida pública romana.

Talvez um dos momentos mais críticos da vida de Cícero tenha sido quando acabou exilado em 59 a.C.. A *amicitia* teve um papel fundamental durante o desenrolar do caso, seja na adoção de Públio Clódio Pulcro pela plebe, que possibilitou o processo contra Cícero, seja nas articulações que possibilitaram o retorno do mesmo do exílio.

Clódio se envolveu em um grande escândalo quando foi descoberto disfarçado de mulher para se encontrar com a esposa de César, Pompéia, no festival da *Bona Dea*, em 61 a.C.. Cícero foi um dos principais acusadores no processo que se seguiu. No entanto, Clódio consegue ser inocentado e jura vingança contra Cícero. Ele, então, tenta ser adotado pela plebe com o objetivo de concorrer para o cargo de tribuno da plebe. Cícero se aproxima de Pompeu e parece acreditar que dessa forma ficará protegido.

Com ele [*Pompeu*] sinto ter entrado em uma amizade tão próxima que nós dois podemos nos sentir seguros como indivíduos e politicamente mais fortes graças a nossa coalizão (...) Para falar a verdade, atualmente eu evito pisar nos calos de todo mundo (...) Mas eu não chego a estar tão profundamente envolvido com essas novas amizades para que aquele velho siciliano astuto, Epicarmo, freqüentemente sussurre no meu ouvido seu velho canto: “Não fique bêbado nem confie no seu vizinho; aí está o cerne do bom senso” (...) <sup>73</sup>

Reclama que os aristocratas amigos de Ático mal conseguem disfarçar a inveja que sentem dele, o que o obriga a procurar apoio em outro lugar, isto é, em Pompeu. Parece estar alienado dos que ele chama *optimates*. No entanto, apesar de Pompeu assegurar-lhe que tinha Clódio sob controle e que este não agiria contra Cícero, é o próprio Pompeu que age como testemunha para sua adoção pela plebe. Clódio, assim que é eleito, parte para o

---

<sup>73</sup> (...) *Cum hoc ego me tanta familiaritate coniunxi, ut uterque nostrum in sua ratione munitior et in re publica firmior (...) tametsi his novis amicitiiis implicati sumus, ut crebro mihi vafer ille Siculus insusurret Epicharmus cantilenam illam suam: Naphe kai memnas apistein; arthra tauta tan phrenon (...)* (Ad. Att. I, 19). Roma, 15 de março 60 a.C..

ataque e consegue fazer uma lei banindo aqueles que haviam condenado cidadãos romanos à morte sem julgamento. Mesmo sem citar nomes, a lei se refere diretamente a Cícero – e foi entendida como tal.

Cícero parte então para o exílio e segue-se uma série de cartas interessantes entre ele e Ático. Elas tratam principalmente das razões em torno do exílio de Cícero e também dos esforços de Ático para trazê-lo de volta a Roma.

(...) eu digo só isso e acho que você sabe que é assim: não foram os inimigos, mas sim os amigos invejosos que me arruinaram (...)<sup>74</sup>

O que ele discute nessa carta é o fato de Ático colocar suas esperanças em pessoas que, segundo Cícero, foram as responsáveis pela situação em que ele se encontrava. Culpa particularmente Hortênsio, famoso orador, e o aponta como grande responsável por Clódio ter sido ser inocentado. Ático tenta de todas as maneiras encorajar Cícero a ter esperança, porém sem muito sucesso. Quanto à afirmação de Ático, informando-o de que em Roma diziam que havia ficado louco de tanto sofrimento, ele responde:

(...) Não, minha mente está clara o bastante. Quem dera ela estivesse assim tão clara na hora do perigo, quando eu experimentei a mais cruel das inimizades vinda daqueles que eu pensava serem os mais preocupados com meu bem-estar (...)<sup>75</sup>

Com o passar do tempo, Cícero fica cada vez mais abatido, faz então um apelo a Ático:

T. Pompônio, eu te peço e imploro: você vê como a perfídia de outros me roubou tudo aquilo de que eu gozava em tão ampla medida, tudo aquilo que eu mais dava valor e me alegrava, como eu fui traído e jogado aos

---

<sup>74</sup> (...) *tantum dico quod scire te puto, nos non inimici sed invidi perdidierunt* (...) (Ad Att. III, 09). Tessalônica, 13 junho 58 a.C..

<sup>75</sup> (...) *nam quod scribis te audire me etiam mentis errore ex dolore adfici, mihi vero mens integra est. atque utinam tam in periculo fuisset! cum ego iis quibus meam salutem carissimam esse arbitrabar inimicissimis crudelissimisque usus sum* (...) (Ad. Att. III, 13). Tessalônica, 5 de agosto de 58 a.C..

lobos pelos meus próprios conselheiros. Você sabe como me fizeram trabalhar para minha própria ruína e a da minha família (...)<sup>76</sup>

Por fim, já em 57 a.C. e com uma lei sobre sua volta bloqueada pelo grupo de Clódio pede:

A partir da sua carta e dos próprios fatos, eu vejo que estou totalmente acabado. Nos assuntos em que minha família precisar de sua ajuda eu imploro que você não nos abandone em nossa miséria (...)<sup>77</sup>

Por esses trechos pode-se ver como era importante a participação dos amigos na vida pública romana. O papel exercido por Ático foi fundamental para que Cícero finalmente pudesse retornar a Roma. Foi ele quem representou os interesses de Cícero e agiu de forma que o assunto não fosse esquecido além de ter angariado apoio para essa causa. Ainda mais, Ático pôs sua fortuna e influência à disposição de Cícero, quando este estava em uma posição de desgraça total. Ele não precisava ter feito nada, aliás, o próprio Cícero era quem menos acreditava na possibilidade de uma reversão na sua situação. Apesar disso, Ático trabalhou incessantemente durante um ano para conseguir obter o resultado desejado. Do mesmo modo que Cícero considera que os responsáveis pelo seu exílio foram seus próprios amigos, também seu retorno foi devido a *amicitia*.

Outra característica interessante, é a importância que os boatos tinham na vida pública romana e o papel exercido pela *amicitia* nesse caso, principalmente se a pessoa por eles afetada não se encontrasse em Roma ou nos seus arredores para defender-se. É aí que entra a atuação dos amigos, que tem a obrigação de zelar pela imagem pública de tal personagem e decidir qual é o melhor caminho a ser tomado. Numa época em que as comunicações eram demoradas, muitas vezes as ações concernentes ao futuro de alguém

---

<sup>76</sup> (...) *te oro et obsecro, T. Pomponi, si me omnibus amplissimis, carissimis iucundissimisque rebus perfidia hominum spoliatum, si me a meis consiliariis proditum et proiectum vides, si intellegis me coactum ut ipse me et meos perderem* (...) (Ad. Att. III, 19). Tessalônica, 15 de setembro de 58 a.C..

<sup>77</sup> (...) *ex tuis litteris et ex re ipsa nos funditus perisse video. te oro ut quibus in rebus tui mei indigebunt nostris miseriis ne desis* (...) (Ad. Att. III, 27). Dirráquio, começo de fevereiro de 57 a.C..

tinham que ser tomadas exclusivamente por seus amigos, baseadas no que eles pensassem ser o melhor:

No dia 24 de março, aqueles que ficam na Rostra espalharam a informação (que isso recaia sobre essas pessoas!) de que haviam dado cabo em você. Então, a cidade e o fórum borbulharam com o persistente boato de que você havia sido assassinado, em sua jornada, por Q. Pompeu. Agora, eu que sabia que Q. Pompeu estava passando por um tratamento de inanição em Bauli e que estava tão faminto que até mesmo eu sentia pena dele, não fiquei preocupado. Eu esperava que essa mentira permitisse que nos livrássemos de qualquer perigo que estivesse pairando sobre você.<sup>78</sup>

Marco Célio Rufo relata a Cícero que correram boatos sobre sua morte, supostamente assassinado, e diz que quem espalhou tal história foram os “vagabundos que ficam na rostra” e acrescenta ironicamente, “que eles fiquem com essa culpa”. Ele insinua que na verdade outros, inimigos de Cícero, é que seriam os responsáveis, mas que ele “ignoraria” isso. E espera que esse rumor ajude a tirar qualquer perigo que Cícero estivesse realmente correndo. A ação dos amigos em momentos como esse poderia significar a diferença entre um triunfo ou exílio, nesse caso, para a pessoa envolvida no boato.

Outro período extremamente delicado em que a *amicitia* tem um papel fundamental é durante a guerra civil entre César e Pompeu. Nessas cartas, Cícero se pergunta que atitude deve tomar e faz muitos questionamentos semelhantes ao que propõe no *De Amicitia*. No entanto, nesse caso, ele não tem uma resposta pronta, pelo contrário, ele está em luta constante com o que ele mesmo acredita ser a *amicitia*.

Já no final do ano de 50 a.C., quando Cícero está voltando do governo da província da Cilícia, o conflito em torno do comando de César na Gália e a possibilidade de

---

<sup>78</sup> (...) *Te a.d. VIII. Kal. Iunias subrostrani—quod illorum capiti sit!—dissiparant perisse: urbe ac foro toto maximus rumor fuit te a Q. Pompeio in itinere occisum. Ego, qui scirem Q. Pompeium Baulis embaeneticam facere et usque eo, ut ego misererer eius, esurire, non sum commotus et, hoc mendacio, si qua pericula tibi impenderent, ut defungeremur, optavi* (...) (*Ad. Fam. VIII, 1*).

concorrer ao consulado *in absentia* já está em curso. Uma oposição entre Pompeu e César fica cada vez mais clara e Cícero percebe que está em uma posição bastante difícil:

(...) você me persuadiu a ser amigável com um [*Pompeu*], porque ele havia feito muito por mim; com o outro [*César*], porque ele era muito poderoso. Bom, eu fiz isso (...) e então cada um deles me conta entre seus amigos<sup>79</sup>

Cícero diz que quando se tornou amigo dos dois não esperava que uma situação dessas ocorresse, devido à grande proximidade entre eles. Agora ele quer uma saída que não vá contra seus princípios – representados nesse caso por Pompeu – mas que também não atraia a inimizade de César. Durante todo esse período, Cícero tentou seguir um programa que evitasse o conflito com qualquer um dos dois e que desse a ele certa neutralidade na guerra, pelo menos até que se decidisse por um dos lados. Cícero via tantas possibilidades de ação e suas conseqüências que acabou paralisado, sem saber o que fazer. A principal preocupação que tem é que sua *dignitas* saia imaculada. Isso influencia e muito nas posições que Cícero irá tomar. Além disso, pede sempre que Ático relate o que os ditos *boni* tem a dizer sobre ele. Quando em 6 de março de 49 diz que decidiu seguir em direção ao Adriático, dá como justificativa:

(...) Pois, me contaram que alguns [*boni uiri*] que agora e anteriormente foram os bastiões da República, não gostam da minha permanência na Itália e que passam metade do dia se debruçando sobre suas mesas fazendo observações cáusticas sobre mim. Então, devo partir (...)<sup>80</sup>

Apesar da ironia evidente da passagem, ela reflete muitas outras, em que se percebe que Cícero está preocupado com o que se espera que um cidadão, que segundo ele, atingiu as honrarias mais altas da República, faça. Em compensação, Ático, que não

---

<sup>79</sup> *Sed aliquando tamen persuasisti ut alterum complecterer quia de me erat optime meritis, alterum quia tantum valebat. feci igitur itaque effeci (...) me autem uterque numerat suum, nisi forte simulat alter (...)* (Ad. Att. VII, 1) Atenas, 16 de outubro de 50 a.C..

<sup>80</sup> (...) *audio enim bonis viris qui et nunc et saepe antea magno praesidio rei publicae fuerunt hanc cunctationem nostram non probari multaue (in) me et severe in conviviis tempestivis quidem disputari.* (Ad. Att. IX, 1) Formiae, 6 de março de 49 a.C..

participava da vida política diretamente, apesar de agir nos bastidores, não tem que se pautar pelos mesmos parâmetros. Além do mais, e não menos importante, Ático não tinha vínculo de amizade com nenhum dos lados que o obrigasse a tomar partido definitivamente.

Eu imagino que você [Ático] e Sexto podem permanecer em Roma mesmo nesse momento; pois vocês não estão minimamente obrigados a serem amigos de Pompeu (...)<sup>81</sup>

Nesse trecho, fica evidente também um outro aspecto da vida romana, onde não há um código universal a ser seguido, nem se espera que todos devam agir da mesma maneira. Isso torna possível que Ático discuta e aconselhe Cícero a agir de um certo modo que ele mesmo não tem a intenção de agir.

Outro ponto interessante é o fato de Cícero querer manter as boas relações tanto com Pompeu quanto com César pelo maior tempo possível. Afinal, pondo-se firmemente no campo de Pompeu, estaria agindo ativamente contra César e certamente provocaria a inimizade deste. Cícero temia que, caso houvesse um acordo entre as partes, ele é quem sofreria as conseqüências. A lembrança do seu exílio ainda se encontrava fresca na memória. Portanto, ele busca justificativas para sua atitude ao rebater as críticas que sofria, principalmente da parte de Pompeu e dos *optimates*<sup>82</sup>. É em carta ao próprio Pompeu que Cícero rebate todas as acusações que vinha recebendo desde o começo da guerra.

(...) Eu me lembrei que era justamente aquele homem que, caso houvesse ofendido César (César, ao qual foi oferecido mesmo nas vésperas da batalha um segundo consulado e um triunfo principesco) seria submetido às mesmas dificuldades que anteriormente (...)

---

<sup>81</sup> (...) *tu ipse cum Sexto etiam nunc mihi videris Romae recte esse posse; etenim minime amici Pompeio nostro esse debetis (...)* *Idem. (Ad. Att. VII, 17) Formiae*, 2 de fevereiro de 49 a.C..

<sup>82</sup> Os *optimates* poderiam ser identificados como um grupo aristocrático preocupado em manter o poder do senado especialmente por motivos de privilégio e casta. CONTE, Gian Biagio. **Latin Literature: a history**. Translated by Joseph B. Solodow and revised by Don Fowler and Glenn W. Most. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1994. p.801.

(...) tenho uma resposta fácil aos meus críticos. Eu nunca fui mais amigável a César do que eles e eles nunca foram mais amigáveis ao Estado do que eu (...) <sup>83</sup>

Cícero, no início, tinha esperança de que César e Pompeu chegassem a um acordo. Porém, na medida em que as hostilidades se tornaram cada vez maiores, ele continuou sem saber o que fazer. Isso porque o programa de Pompeu e as medidas que este tomou não estavam de acordo nem agradavam a Cícero. Ele não tinha nenhuma confiança na vitória de Pompeu, pelo contrário, pensava que haviam sido cometidos erros atrás de erros. Isso tornava a decisão ainda mais difícil, apesar da afirmação de que “preferiria ser conquistado junto com Pompeu a conquistar com César”. No entanto, as atitudes de Pompeu tornaram-se cada vez mais polêmicas, como a de não liberar Domitio Enobarbo e deixá-lo à mercê de César. Isso causou espanto nos círculos aristocráticos. Cícero comenta:

(...) haverá um espetáculo mais desolador do que César ser elogiado na causa mais repulsiva e Pompeu ser culpado na mais excelente delas: César ser visto como o salvador de seus inimigos e Pompeu como traidor de seus amigos? (...) <sup>84</sup>

Desde que cruzou o Rubicão, César teve sempre a preocupação de mostrar que não era ele quem cometia uma agressão. O ato de poupar e libertar os inimigos que se viam capturados era mais uma forma de expor sua política de *clementia*, em oposição a Pompeu, que ameaçava com proscricções aqueles que ficassem em Roma. Aliás, ele é culpado por abandonar seus amigos, como fez com Domítio Enobarbo, acabando por forçá-los a aceitarem a clemência de César. Segundo Cícero, isso coroou a desgraça de Pompeu, que para ele havia começado com o abandono de Roma.

---

<sup>83</sup> (...) *me esse unum, qui, si offendissem eius animum, cui tum, cum iam in armis essemus, consulatus tamen alter et triumphus amplissimus deferebatur, subicerer eisdem proeliis, ut meã persona semper ad improborum ciuium impetus aliquid uideretur habere populare* (...) (Ad. Att. VIII, 11d) Formiae, 27 de fevereiro de 49 a.C..

<sup>84</sup> (...) *sed obsecro te, quid hoc miserius quam alterum plausus in foedissima causa quaerere, alterum offensiones in optima? alterum existimari conservatorem inimicorum, alterum desertorem amicorum?* (...) (Ad. Att. VIII, 9) Formiae, 25 de fevereiro de 49 a.C..

Em outra perspectiva, como foi dito anteriormente, Cícero vai refletir sobre várias questões postas no *De Amicitia*. Ele tenta de todas as formas conciliar uma visão/tema “ideais” da amizade com a realidade prática da guerra civil. O próprio Cícero sabe o quão difícil é concatenar o discurso à vida cotidiana.

(...) Ainda assim eu posso lamentar a minha sorte, como eu faço durante o dia todo. Mas eu temo, sendo inútil/redundante a lamentação, que ponho em desgraça minha filosofia e meus trabalhos (...)<sup>85</sup>

Cícero fará então um exercício reflexivo, com diversas teses sobre a política e as atitudes a serem tomadas diante delas, as quais lhe parecem pertinentes à crise que vivia. Das muitas questões que ele aborda, a que diz respeito à *amicitia* em específico é a seguinte:

Se nas causas políticas deve-se dividir os perigos com os amigos e benfeitores, mesmo que não se concorde com a sabedoria do seu programa geral (...)<sup>86</sup>

Essa pergunta Cícero responde no *De amicitia* no trecho já citado do começo do capítulo: “Não é, pois, uma desculpa por um erro, dizer que errou, só para ajudar um amigo”. Contudo, quando decide finalmente tomar uma decisão definitiva quanto a sua posição na guerra civil, ele justifica a Ático:

(...) Pompeu deseja emular o reinado de Sula (...) então, por que quero estar associado a tal homem? Acredite em mim, eu sigo a gratidão [*beneficium*] e não uma causa [*causam*] (...) “Então a causa não é boa?” Sim, a melhor do mundo, mas lembre-se, ela será levada a cabo da maneira mais vergonhosa que existe. O plano inicial é sufocar Roma e a Itália e deixá-las famintas, então saquear e queimar o campo, e não ficar longe das riquezas dos abastados (...)<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> (...) *lamentari autem licet illud quidem totos dies; sed vereor ne nihil cum proficiam etiam dedecori sim studiis ac litteris nostris* (...) (Ad. Att. VIII, 11) Formiae, 29 de fevereiro de 49 a.C..

<sup>86</sup> (...) *Ei tois euergetais kai philois sunkinduneuteon en tois politikois kan me dokosin eu bebouleusthai peri ton holon* (...) (Ad. Att. IX, 4) Formiae, 12 de março de 49 a.C..

<sup>87</sup> *mirandum enim in modum Gnaeus noster Sullani regni similitudinem concupivit* (...) ‘*Cum hocne igitur inquires ‘esse vis?’ beneficium sequor, mihi crede, non causam* (...)’ *causa igitur non bona est?’ immo optima, sed agetur,*

Nesse trecho, Cícero afirma que segue Pompeu e não uma causa, mesmo com a crença de que este arrasará Roma e a Itália. Como teme a mesma atitude vinda do adversário, escolhe o lado com o qual parece ter mais vínculos. Esse trecho é interessante pois após o assassinato de César, Cícero criticará aqueles que disseram que o seguiam devido à amizade que os unia. Caio Matio, amigo de César, rebate as críticas:

Eles consideram para meu descrédito o fato de eu estar extremamente aflito pela morte de um amigo muito íntimo (...) pois eles declaram que o patriotismo deve vir antes da amizade, como se já tivessem demonstrado que sua morte [*de César*] foi benéfica para o Estado. Mas não usarei de argumentos engenhosos; eu confesso francamente que não atingi o alto nível filosófico deles.<sup>88</sup>

Apesar de criticar essa atitude em Mátio, Cícero não hesita em afirmar em diversas cartas que é Pompeu a razão que o faz escolher um lado e não o outro. Por isso, afirmações como, qual é o significado que a *amicitia* tem para os romanos, ou mesmo para Cícero, não tem sentido. É preciso ver as relações de *amicitia* como algo muito mais complexo do que ela é geralmente entendida. É preciso admitir a existência de várias dimensões e definições diferentes da *amicitia*, que conviviam e se justapunham no cotidiano dos romanos do século I a.C.

### 3.2. *Erotikos, Plutarco*

Plutarco<sup>89</sup> nasceu em torno da metade do século I a.C. na cidade de Chaeronéia, na Grécia. Era de família abastada, estudou em Atenas e depois foi para Roma. Foi autor de

---

*memento, foedissime. primum consilium est suffocare urbem et Italiam fame, deinde agros vastare, urere, pecuniis locupletum non abstinere (...)* (Ad. Att. IX, 7) Formiae, 13 de março de 49 a.C..

<sup>88</sup> (...) *Nota enim mihi sunt, quae in me post Caesaris mortem contulerint: vitio mihi dant, quod mortem hominis necessarii graviter fero atque eum, quem dilexi, perisse indignor; aiunt enim patriam amicitiae praeponendam esse, proinde ac si iam vicerint obitum eius rei publicae fuisse utilem. Sed non agam astute: fateor me ad istum gradum sapiente no pervenisse (...)* (Ad. Fam. XI, 28).

<sup>89</sup> HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony J.S. (Eds.). **The Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

inúmeros trabalhos dentre os mais conhecidos está o “Vidas Paralelas”, onde compara a biografia de expoentes gregos e romanos. O texto tratado aqui, *Erotikos*, faz parte de um conjunto de obras que foi posteriormente chamado de *Moralia*. Essas obras são, na sua maioria, tratados filosóficos e diálogos que tratam de inúmeros assuntos. No caso do texto analisado a seguir, Plutarco desenvolverá o tema do amor. O narrador do texto seria Autóbulo, filho de Plutarco que a pedido de alguns amigos relata a história ouvida muitas vezes do pai sobre os diálogos sobre o amor.

A história se passa na cidade de Téspias,<sup>90</sup> durante o festival em honra a Eros. Plutarco teria ido até lá com sua esposa e seus amigos para fugir de uma disputa entre os pais de ambos. Durante o festival ele acaba envolvendo-se em uma discussão sobre o amor despertada pela escolha que um rapaz da cidade deveria tomar.

O jovem efebo Bachon, habitante da cidade de Téspias e conhecido por ser extremamente belo, recebeu uma proposta de casamento de uma jovem viúva rica (porém consideravelmente mais velha que ele), Ismenodora. O rapaz, sem saber o que fazer e, ante as diferentes opiniões sobre o assunto, deixa a decisão a cargo de Anthemion (um primo mais velho) e Písias (o mais ponderado entre seus amantes). Cada um deles possuía uma opinião sobre o assunto, o primeiro favorável ao casamento e o segundo contrário. A partir disso formam-se dois grupos distintos que vão defender as vantagens do casamento e do amor pelas mulheres e o amor pelos rapazes respectivamente. É nesse momento que inicia-se a história propriamente dita e onde a amizade terá importante papel no desenvolvimento dos argumentos de ambos os grupos.

---

<sup>90</sup> A cidade de Téspias se encontrava na Grécia, na região da Beócia e ficava aos pés do monte Helicão, ao sul de Tebas. HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony J.S. (Eds.). **The Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Primeiramente é importante notar que Plutarco se encontra firmemente no campo daqueles que são favoráveis ao casamento do rapaz com a jovem viúva. A ele junta-se Daphneus, seu amigo. Os dois serão os principais expositores da opinião favorável à viúva.

Na discussão apresentada pelos defensores do amor pelos rapazes o principal argumento utilizado é de que ele promove o desenvolvimento da amizade e da virtude, enquanto que o amor pelas mulheres não tem outra finalidade que não seja a satisfação dos desejos ou a necessidade de gerar herdeiros. Plutarco parece apresentar através de Protógenes e Písias (os representantes contrários ao casamento de Bachon) os principais argumentos utilizados para desmerecer qualquer relação mais profunda e emocional com as mulheres (em especial dentro do casamento). Eles defendem a visão normalmente associada à amizade antiga e que afirma que somente dois homens podem desenvolver uma relação de amizade. Como fica claro nesse trecho:

Na verdade, enquanto o Amor que se une a uma alma jovem e talentosa, pelo caminho da amizade, alcança a virtude, esses desejos, quando sentidos em relação às mulheres, mesmo no melhor dos casos, não permite que se aproveite a não ser da volúpia e dos prazeres passageiros do corpo (...) <sup>91</sup>

(...) De fato, o desejo não possui outra finalidade que o prazer e o gozo; o Amor, por outro lado, quando perde a esperança de inspirar a amizade, renuncia a dedicar seus cuidados, o brilho efêmero da juventude em flor caso ela não produza o fruto próprio ao seu caráter, a garantia da amizade e da virtude. <sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Ἔρως γὰρ εὐφροῦς καὶ νέας ψυχῆς ἀμάμενος εἰς ἀρετὴν διὰ φιλίας τελευτᾷ.

ταῖς δὲ πρὸς γυναικῶν ἐπιθυμίαις ταύταις, ἂν ἄριστα πέσωσιν, ἡδονὴν περίεστι καρποῦσθαι καὶ ἀπόλαυσιν ὥρας καὶ σώματος, (Mor. 750D)

<sup>92</sup> τέλος γὰρ ἐπιθυμίας ἡδονὴ καὶ ἀπόλαυσις. Ἔρως δὲ προσδοκίαν φιλίας ἀποβαλὼν οὐκ ἐθέλει παραμένειν οὐδὲ θεραπεύειν ἐφ' ὧρα τὸ λυπρὸν<sup>1</sup> καὶ ἀκμάζον,<sup>2</sup> εἰ καρπὸν ἡθους οἰκείον εἰς φιλίαν καὶ ἀρετὴν οὐκ ἀποδίδωσιν. (Mor. 750E)

Essas colocações não ficam tão distantes daquelas apresentadas por Cícero no *De Amicitia*, com a diferença de que Plutarco quer explicitar a exclusão das mulheres dessa visão da amizade. O que está em jogo nessa discussão é justamente definir o que pode ser considerado amor e em última instância se é possível ou não que uma mulher ame e seja amada, não só desejada. E essa definição passa diretamente pela questão das mulheres serem ou não capazes de desenvolver laços de amizade. Por isso, Protógenes continua argumentando que se tal paixão pelas mulheres deve ser chamada amor trata-se tão somente de filho bastardo e afirma:

Mas esse outro amor, frouxo e caseiro, que está sempre no colo e na cama das mulheres e que busca o prazer e o gozo de uma vida mimada, sem virilidade, sem amizade, sem entusiasmo – deveria ser proscrito (...) Porque a amizade é algo nobre e belo, mas o prazer é algo baixo e servil (...)<sup>93</sup>

É para contrapor-se a esses argumentos que Plutarco (aqui como personagem do texto) e Daphneus defenderão que a amizade com as mulheres não só é possível como deve ser um comportamento incentivado. Essas posições são as mais interessantes, pois divergem significativamente dos textos normalmente utilizados para se tratar da amizade, como foi apresentado nos estudos de caso do primeiro capítulo. À afirmação de Písius, “(...) as mulheres que têm decoro não podem, obviamente, sem serem impróprias, receberem ou oferecerem o amor (...)”<sup>94</sup> Plutarco responde:

(...)Ele quer que o casamento seja, necessariamente, uma união sem o Amor, sem nenhuma parte na amizade entusiasticamente dada por esse

---

<sup>93</sup> “ Τὸν δ’ ὑγρὸν τοῦτον καὶ οἰκουρὸν ἐν κόλποις διατρίβοντα καὶ κλιιδίους γυναικῶν ἀεὶ διώκοντα τὰ μαλθακὰ καὶ θρυπτόμενον ἡδοναῖς ἀνάνδρους καὶ ἀφίλοις καὶ ἀνευθουσιάζουσιν καταβάλλειν ἄξιον (...) καλὸν γὰρ ἢ φιλία καὶ ἀστείον, ἢ δ’ ἡδονὴ κοινὸν καὶ ἀνελεύθερον. (Mor. 751)

<sup>94</sup> ἀκολάστων γυναικῶν· ἐπεὶ ταῖς γε σώφροσιν οὔτ’ ἐρᾶν οὔτ’ ἐρᾶσθαι δήπου προσήκόν ἐστιν.” (Mor. 752C)

deus. Mas dizem que uma aliança onde falte o amor e a graça, dificilmente será mantida com o jugo e a rédea do pudor e do medo.<sup>95</sup>

Plutarco defende não só a possibilidade mas a necessidade do amor mútuo entre o casal para que o casamento se torne uma união duradoura e proveitosa para ambas as partes. A isso se acrescenta a passagem de Daphneus:

(...) então seria lógico que o amor entre os homens e as mulheres, que está de acordo com a natureza, conduza à amizade através da graça concedida.<sup>96</sup>

Se estamos preocupados com a verdade, Protógenes, constataremos que a atração pelos rapazes e pelas mulheres não é nada além de uma coisa só: o Amor. Mas, se pelo gosto da discussão, você quiser distingui-los, verá que o amor pelos rapazes não é nada razoável (...)<sup>97</sup>

Ele afirma a igualdade entre as formas de amor ao mesmo tempo em que ataca a relação com os rapazes. Já que o outro lado não admite sequer a existência do amor pelas mulheres, Daphneus também irá contestar a validade do amor pelos rapazes. Nesse ponto a questão da amizade torna-se importante, pois ela seria uma das principais finalidades desse amor. Então ele afirma:

(...) ele (*o amor pelos rapazes*) precisa de um bom motivo para aproximar-se dos rapazes bonitos, então ele ressalta a amizade e a virtude. Ele se cobre com a areia das arenas de luta, toma banhos frios e franze as sobrancelhas; por fora, ele se dá ares de filósofo e sábio, mas depois, a noite e em silêncio, ‘ele colhe doces frutos quando o guardião se afasta’.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> ἀλλὰ τοῖς γάμοις ἀνέρα στον ἐπάγων καὶ ἄμοιρον ἐνθέου φιλίας κοινωνίαν, ἣν τῆς ἐρωτικῆς πειθοῦς καὶ χάριτος ἀπολιπούσης μονοῦ ζυγοῖς καὶ χαλινοῖς ὑπ’ αἰσχύνῃς καὶ φόβου μάλα μόλις συνεχομένην ὀρώμεν.” (Mor. 752D)

<sup>96</sup> πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστι τὸν γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν ἔρωτα τῇ φύσει χρώμενον εἰς φιλίαν διὰ χάριτος ἐξικνεῖσθαι. (Mor. 751D)

<sup>97</sup> “ Εἰ μὲν οὖν τὰληθῆς σκοποῦμεν, ὦ Πρωτόγενες, ἐν καὶ ταῦτόν ἐστι πρὸς παῖδας καὶ γυναικας πάθος τὸ τῶν Ἐρώτων· εἰ δὲ βούλοιο φιλονεικῶν διαιρεῖν, οὐ μέτρι’ ἂν<sup>8</sup> δόξειε ποιεῖν ὁ παιδικὸς οὗτος, (Mor. 751F)

<sup>98</sup> δεῖ δὲ τινοσ εὐπρεπείας ἀπτομένω καλῶν καὶ ὠραίων· πρόφασις οὖν φιλία καὶ ἀρετή· κονιέται δὴ<sup>4</sup> καὶ ψυχρολουτεῖ καὶ τὰς ὀφρῦς αἴρει καὶ φιλοσοφεῖν φησι καὶ

Nesse trecho Plutarco subverte todos os tópicos da amizade quando diz que todos esses “belos conceitos” não passam de fingimento e enganação. Na realidade a amizade e a virtude seriam usadas simplesmente como pretexto para conseguirem se encontrar com os jovens e se deleitarem com eles. Questionando, portanto, os princípios da amizade, Plutarco abre caminho para que surja a partir daí um novo conceito que englobe novas formas de uma relação amistosa que no caso de Plutarco incluem a amizade conjugal. Para ele, é inquestionável a capacidade que a mulher tem de se tornar amiga do marido e o valor que a amizade tem dentro do casamento.

Qual a necessidade de falar particularmente da inteligência e da sabedoria delas, ou então da sua lealdade e justiça, quando muitas entre elas mostraram uma grandeza de alma, uma ousadia e uma coragem que são verdadeiramente masculinas? Por outro lado, fingir que sua natureza, boa e irrepreensível em todos os outros aspectos, seria incompatível com a amizade, é uma afirmação bem estranha!<sup>99</sup>

(...) da mesma forma que a natureza deu à mulher um rosto encantador, uma voz persuasiva e uma beleza física sedutora e, com isso, tem dado a mulher impudica meios para seduzir seu amantes e conduzi-los ao prazer, também à mulher recatada tem dado àquela que é sábia grandes recursos para ganhar a boa vontade e a amizade de seu marido.<sup>100</sup>

Ele reforça as qualidades normalmente atribuídas as mulheres, como a beleza física, por exemplo, para confirmar que é por esse motivo mesmo que as mulheres têm recursos suficientes para tornarem-se amigas do marido. Deste modo, não são as

---

σωφρονεῖν ἔξω διὰ τὸν νόμον· εἶτα νύκτωρ καὶ καθ' ἡσυχίαν γλυκεῖ' ὀπώρα φύλακος ἐκλελοιπότης. (Mor. 752)

<sup>99</sup> τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ<sup>3</sup> σωφροσύνης καὶ συνέσεως αὐτῶν, ἔτι δὲ πίστεως καὶ δικαιοσύνης, ὅπου καὶ τὸ ἀνδρεῖον καὶ τὸ θαρραλέον καὶ τὸ με γαλόψυχον ἐν πολλαῖς ἐπιφανές<sup>3</sup> γέγονε; τὸ δὲ πρὸς τᾶλλα καλὴν<sup>4</sup> τὴν φύσιν αὐτῶν, ἀλλὰ<sup>5</sup> ψέγον τας εἰς μόνην φιλίαν ἀνάρμοστον ἀποφαίνειν, παντὰ πασι δεινόν. καὶ γὰρ φιλότεκνοι καὶ φίλανδροι καὶ τὸ στερκτικὸν ὅλως ἐν αὐταῖς, ὥσπερ εὐφύης χώρα καὶ δεκτικὴ φιλίας, (Mor. 769BC)

<sup>100</sup> οὕτως ἡ φύσις γυναικὶ περιθείσα χάριν ὄψεως καὶ φωνῆς πιθανότητα καὶ μορφῆς ἐπαγωγὸν εἶδος, τῇ μὲν ἀκολάστῳ πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀπάτην τῇ δὲ σώφρονι πρὸς εὐνοίαν ἀνδρὸς καὶ φιλίαν μεγάλα συνήργησεν. (Mor. 769CD)

características masculinas apresentadas pelas mulheres que as tornam capazes de partilharem da amizade mas sim a própria natureza da mulher que já lhe permite isso.

No desenrolar da história a viúva Ismenodora resolve entrar em ação e influenciar diretamente na decisão de Bachon raptando-o quando passava em frente à sua casa para tentar convencê-lo a casar-se com ela.

(...) Ela convocou para perto de si aqueles amigos que ela considerava mais ousados e determinados a apoiar o seu amor e juntou a eles as mulheres com quem estava mais intimamente ligada. Depois, ela esperou a hora em que Bachon ao sair da palestra, passava habitualmente em frente a sua casa, tendo sempre o comportamento mais correto.<sup>101</sup>

Esse trecho é interessante, pois nele Plutarco não está preocupado em definir ou defender um conceito específico de amizade. É como se a amizade aparecesse na sua forma prática, cotidiana. Ismenodora conta com a ajuda de amigos e amigas para por em prática seu plano. Essa passagem valida, através do exemplo, os argumentos propagados por Plutarco sobre a capacidade da mulher formar laços de amizade. Aliás, é curioso que aqui Ismenodora age como se esperaria que um homem agisse na situação, o que é admitido pelos personagens contrários ao casamento e que vêm nisso mais uma razão para que a união não aconteça.

O último ponto a ser tratado é relacionado às atitudes tomadas por Ismenodora e como elas são retratadas por Plutarco. No que se refere à amizade ele por diversas vezes faz menção à mulher recatada. No entanto, sua personagem principal apresenta atitude repreensíveis ao que se esperaria de tal “mulher recatada” como fica evidente no ultraje demonstrado pelos participantes do debate quando do seqüestro de Bachon. Ao mesmo tempo ele defende que essa mulher é capaz de desenvolver laços de amizade e virtuosa o

---

<sup>101</sup> τῶν οὖν φίλων τοὺς μάλιστα τοῖς βίοις νεαροῦς καὶ συνεργῶντας<sup>3</sup> αὐτῇ καὶ τῶν γυναικῶν τὰς συνήθεις μεταπεμψαμένη καὶ συγκροτήσασα<sup>1</sup> παρεφύλαττε τὴν ὥραν, ἣν ὁ Βάκχων ἔθος εἶχεν ἀπιῶν ἐκ<sup>2</sup> παλαίστρας παρὰ τὴν οἰκίαν αὐτῆς παρεξίεναι κοσμίως. (Mor. 754EF)

bastante para que o casamento fosse vantajoso para Bachon. Ele legitima então as ações de Ismenodora e retruca aos detratores da viúva com um interessante trecho sobre esse casamento entre uma mulher mais experiente e o efebo:

(...) o que há de errado em uma mulher mais velha e com bom senso pilotar a vida de seu jovem marido, já que ela será útil devido a superioridade de sua experiência, além de terna e carinhosa por amá-lo.<sup>102</sup>

Plutarco defende uma união em que a mulher teria um papel tão ou mais importante que seu marido na vida conjugal, dada a sua experiência, sem que isso fosse desonroso para um ou para outro. Essa é a resposta dele aos que se opunham ao casamento por temer que a jovem viúva fosse dominar o rapaz e que o acusavam de tentar inverter os papéis dentro do casamento. Do mesmo modo que a amizade pode surgir dentro do casamento pelas virtudes naturais da mulher, também ela pode ter um papel proeminente na relação, seja pela experiência, seja pela inteligência sem que isso seja um problema para o marido.

Por fim, o texto *Erotikos*, escrito por Plutarco, apresenta visões sobre a amizade que divergem em grande parte, como visto nos estudos de caso, daquilo que costumou-se chamar amizade antiga. Seja por defender a capacidade da mulher em estabelecer relações amistosas, seja por questionar, através disso, alguns conceitos considerados clássicos da amizade. Através disso, fica clara a divergência de opiniões na época e a pluralidade de conceitos, nesse caso relativos à amizade, que convivem e disputam espaço.

---

<sup>102</sup> τί δεινὸν εἰ γυνὴ νοῦν ἔχουσα πρεσβυτέρα κυβερνήσει νέου βίου ἀνδρός, ὠφέλιμος μὲν οὖσα τῷ τῷ φρονεῖν μᾶλλον ἢδεῖα δὲ τῷ φιλεῖν καὶ προσηγήσ; (Mor. 754D)



#### 4. CONCLUSÃO

Pôde-se observar ao longo dessa dissertação como a interpretação das relações de *amicitia* foi importante na elaboração de uma visão da sociedade romana. Como já apresentado anteriormente, os autores analisados, Ronald Syme, Jacques Derrida e Shelley Hales produziram discursos distintos sobre a *amicitia*. É interessante notar que todos utilizam-se das mesmas fontes para atingir tal objetivo. São fontes escritas, provenientes de um estrato bem pequeno da sociedade romana (uma elite política e econômica) e mais do que isso, em um único autor. Elas são utilizadas sem que haja uma problematização desses aspectos. Isso leva os autores a considerarem essas fontes representantes legítimas de toda sociedade romana e assim as generalizações sobre o tema provocam o apagamento de noções diferentes e conflitantes da amizade. A autoridade desse discurso da *amicitia* considerado dominante ou canônico não é nunca questionada.

A análise feita no segundo capítulo de Cícero tem a intenção de questionar tal ponto de vista e mostrar que mesmo dentro desse discurso existem contradições e dimensões que não são exploradas pelos estudos sobre a *amicitia*. Além disso, tal posicionamento leva à construção de uma sociedade romana em que os conceitos tornam-se universalizantes e normatizadores. Por outro lado o texto de Plutarco vem mostrar que o conceito de amizade é algo debatido e que causa divergências dentro da sociedade antiga e por isso mesmo não cabe determinar o significado da *amicitia*, mas justamente mostrar esses embates que permitem, no caso, que a sociedade romana seja vista como um espaço múltiplo e divergente, não estático como geralmente foi tratado.

Enfim, fica evidente a necessidade do uso de fontes diversificadas que possibilitem a inclusão na história das mulheres, escravos, cidadãos pobres ou mesmo

daqueles que diferissem do que se tornou canônico. É somente historicizando<sup>103</sup> esses discursos e conceitos – nesse caso a amizade – que parecem universais e a-históricos, que se cria finalmente a possibilidade de se questionar o conceito que temos da antiga sociedade romana.

---

<sup>103</sup> Isto é, mostrando que não são naturais mas possuem uma história, mostrando seu início, as circunstâncias nas quais se desenvolveram e a quais interesses serviram ou ainda servem.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes:

CÍCERO, Marco Túlio. **Sobre a amizade**. Tradução de João Teodoro d'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

CICERO, Marcus Tullius. **Letters to Atticus**. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Loeb Classical Library, London: Harvard University Press, v. I-IV, 1999.

CICERO, Marcus Tullius. **Letters to Atticus**. Edited and translated by E. O. Winstedt. Loeb Classical Library, London: Harvard University Press, v. II, 1984.

CICERO, Marcus Tullius. **Letter to his friends**. Translated by W. Glynn Williams. London: Harvard University Press, v. I e II, 1983.

CICÉRON. **Correspondance**. Texte établi, traduit et annoté par Jean Beaujeu. Collection des Universités de France, Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, tome VI, 1993.

CICÉRON. **Correspondance**. Texte établi et traduit par Jean Bayet, Jean Beaujeu et P. Jal. Collection des Universités de France, Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, tome V, troisième tirage revu et corrigé, 1983.

CICÉRON. **Correspondance**. Texte établi et traduit par L.-A. Constans. Collection des Universités de France, Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, tome III, sixième tirage, 1971.

CICÉRON. **Correspondance**. Texte établi et traduit par L.-A. Constans et Jean Bayet. Collection des Universités de France, Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, tome IV, troisième édition, 1967.

CICÉRON. **L'Amitié**. Texte établi et traduit par L. Laurand. Collection des Universités de France, Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, troisième édition, 1952.

PLUTARQUE. Dialogue sur l'amour. In: **Plutarque Oeuvres Morales**. Texte établi et traduit par Robert Flacelière. Collection des Universités de France, Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, tome X, 1997.

PLUTARCH. The Dialogue on Love. In: **Plutarch's Moralia in sixteen volumes**. Translated by Edwin L. Minar, Jr.; F. H. Sandbach; W. C. Helmbold. Loeb Classical Library, London: Harvard University Press, v. IX, 1969.

PLUTARCH. **Dialog über die Liebe**.

### **Bibliografia:**

AFRICA, Thomas W. The Owl at Dusk: Two centuries of classical Scholarship. **Journal of the History of Ideas**, v. 54, n. 1, p. 143-163, January 1993.

CONTE, Gian Biagio. **Latin Literature: a history**. Translated by Joseph B. Solodow and revised by Don Fowler and Glenn W. Most. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Politiques de l'amitié – suivi de L'oreille de Heidegger**. Paris: Éditions Galilé, 1994.

DERRIDA, Jacques. The Politics of Friendship. **The Journal of Philosophy**. Eighty-Fifth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. v. 85, n.11, p. 632-644, November 1988.

DERRIDA, Jacques. **Politics and Friendship. A discussion with Jacques Derrida**. Centre for Modern French Thought, University of Sussex, 1 December 1997. Disponível em <<http://www.suxxes.ac.uk/Units/frenchthought/derrida.htm>> Acessado em 19/10/2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 22ª Edição, 1979.

FOUCAULT.INFO. **Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia**. 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983. Disponível em <<http://foucault.info/documents/parrhesia/>> Acessado em 27/01/2012.

FUNARI, Pedro Paulo A. **A Vida Cotidiana na Roma Antiga**. São Paulo: Annablume, 2003.

HALES, Shelley. **The Roman House and Social Identity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HALLETT, Judith P.; SKINNER, Marilyn B. (Eds.). **Roman Sexualities**. Princeton: Princeton University Press, 1997.

HINGLEY, Richard. **Globalizing Roman Culture: Unity, diversity and empire**. London & New York: Routledge, 2005.

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony J.S. (Eds.). **The Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

IRRERA, Elena. Between Advantage and Virtue: Aristotle's Theory of Political Friendship. **History of Political Thought**, v. 26, n. 4, p. 565-585, January 2005.

KONSTAN, David. **A amizade no mundo clássico**. São Paulo: Editora Odysseus, 2005.

KONSTAN, David. Friendship and Patronage. In: HARRISON, Stephen (Ed.). **A Companion to Latin Literature**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

LAWLOR, Leonard. Jacques Derrida. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**., Edward N. Zalta (ed.), Fall 2011 Edition. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/derrida/>>. Acessado em 03/01/2012

MOMIGLIANO, Arnaldo. Review of "The Roman Revolution", by Ronald Syme. **Journal of Roman Studies**, p. 77-79.

ORTEGA, Francisco. **Genealogias da Amizade**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade: Arendt, Derrida, Foucault.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault.** Rio de Janeiro: Editora Graal, 1999.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição, v. II, 1990.

RAGO, Margareth; FUNARI, Pedro Paulo A. (Orgs.). **Subjetividades Antigas e Modernas.** São Paulo: Annablume, 2008.

SILVA, Glaydson José da. **História Antiga e usos do Passado: Um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944).** São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007.

SYME, Ronald. **La Révolution Romaine.** Traduit de l'anglais par Roger Stuveras. Paris: Éditions Gallimard, 1967.