



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPG μ /UnB)

Do phármakon
Ensaio sobre a multivalência

Erick Luiz Araujo de Assumpção

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)

Do *phármakon*. Ensaios sobre a multivalência

Erick Luiz Araujo de Assumpção

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Metafísica da Universidade de Brasília como requisito
para obtenção do título de Doutor em Metafísica.

Orientador: Gabriele Cornelli

Linha de pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental

Brasília – DF
Julho de 2023

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)

Tese apresentada em 24/07/2023 para Banca Examinadora constituída por:

Gabriele Cornelli (Orientador) – Universidade de Brasília (UnB)

Luisa Severo Buarque de Holanda – Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ)

Beatriz de Paoli – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Agatha Pitombo Bacelar – Universidade de Brasília (UnB)

Suplente: Rodrigo Siqueira-Batista – Universidade Federal de Viçosa (UFV)

A realização desta tese contou com editais de auxílio da Universidade de Brasília (UnB) e com um ano de bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Distrito Federal (FAPDF).

Resumo

A presente tese é sustentada por um texto introdutório, intitulado *Afinação*, e um final, cujo título é *Desmontagem*. Entre eles são apresentados três ensaios, os dois primeiros separados do último por um *Intervalo*. Abre-se o trabalho com a *Afinação*. Diferente de uma introdução, busca-se algo como uma preparação instrumental. Preparação necessária, tendo em vista o objetivo geral da pesquisa: o levantamento e a interpretação de discursos da Antiguidade grega – em particular na *Odisseia* de Homero, em *Helena* de Eurípides, e nos diálogos protagonizados pelo Sócrates platônico – que possam funcionar em oposição à perspectiva da “guerra às drogas”, guerra cujos maiores danos se impõem, no Brasil, mas não só, sobre a população negra. Afinação, pois se trata de ajustar instrumentos muito diferentes – da poesia e da filosofia gregas antigas e da práxis antirracista e antiproibicionista contemporâneas – de maneira a soarem juntos mantendo suas sonoridades próprias. De modo previsível, dada sua tradução por droga, medicamento ou veneno, a atenção se volta para o termo *phármakon* e seu uso nos textos antigos. No primeiro ensaio, intitulado *Odisseu e a multivalência épica*, vê-se, no entanto, que o *phármakon* não pode ser analisado sozinho. No ensaio, propõe-se uma leitura de três episódios da *Odisseia* nos quais há o uso de um *phármakon*. A partir dessa leitura, centrada inicialmente no *phármakon*, percebe-se uma articulação à comida floral dos lotófagos e à relação de *xénia*, chegando à proposta segundo a qual, no texto homérico, há a valorização de algo que pode ser chamado de multivalência – a indefinição, *a princípio*, de algo; seu caráter aberto, desde o qual, de funcionamentos os mais variados, dá-se o desenvolvimento de um dentre eles de acordo com a atmosfera na qual tal algo está inserido –, um atributo, como se verá, conectado ao *phármakon*, mas que o extrapola. No segundo ensaio, cujo título é *Helena e a ambivalência trágica*, tem-se como intenção ler, à luz da ambivalência farmacológica, a tragédia *Helena*, de Eurípides. Fala-se em ambivalência, pois se afirma que há algo como uma “redução” do campo multivalente homérico odisseico, para aquele ambivalente trágico. Uma redução que implica em uma intensificação da ambivalência. Processo no qual há, concomitantemente, a diminuição das variáveis próprias à multivalência a dois polos opostos e algo como uma aproximação entre esses polos, criando uma fronteira, atravessada e explorada ininterruptamente pela tragédia. Para lidar e problematizar a ambivalência, Eurípides usa, por um lado, Helena e seu *eidolon*, essa imagem de Helena criada por Hera, e, por outro, a relação entre gregos e bárbaros. O *Intervalo* é um pequeno texto, algo como uma introdução à aparição de Sócrates, o protagonista de Platão. Que morre executado por um *phármakon*, e usa e sofre os efeitos de outro, durante grande parte da vida, o *phármakon* dos discursos. Mas não só isso, pois, dependendo de onde se observa Sócrates, pode-se ver algo como a coexistência entre o bom, o mau e o indiferente. Toda uma multivalência própria ao personagem. Se a *Afinação* era a preparação para se aproximar e lidar com os textos em foco, a *Desmontagem* é o afastamento. Tem-se, aí, o momento no qual se fala mais diretamente acerca dos motivos pelos quais se pode analisar os textos antigos gregos, com os olhos voltados, ao mesmo tempo, para *nossa* vida.

Palavras-chave: Literatura Grega Antiga, Multivalência, Guerra às Drogas, Racismos.

On *pharmakon*. Essays about multivalence

Abstract

This thesis is supported by an introductory text, entitled *Tuning*, and a final one, entitled *Disassemble*. Among them are presented three essays, the first two separated from the last by an Interval. The job with *Tuning* opens. Unlike an introduction, something like an instrumental preparation is sought. Necessary preparation, in view of the general objective of the research: the survey and interpretation of discourses from Greek Antiquity – in particular in Homer's *Odyssey*, in Euripides' *Helen*, and in the dialogues carried out by the Platonic Socrates – that can work in opposition to the perspective of the “war on drugs”, a war whose greatest damage is imposed, in Brazil, but not only, on the black population. *Tuning*, as it is a matter of adjusting very different instruments – from ancient Greek poetry and philosophy to contemporary anti-racist and anti-prohibitionist praxis – so that they sound together while maintaining their own sonorities. Predictably, given its translation as drug, medicine or poison, attention turns to the term *pharmakon* and its use in ancient texts. In the first essay, entitled *Odysseus and epic multivalence*, it is seen, however, that the *pharmakon* cannot be analyzed alone. In the essay, it is proposed a reading of three episodes of the *Odyssey* in which there is the use of a *pharmakon*. From this reading, initially centered on the *pharmakon*, one can see an articulation with the floral food of the lotophages and the relationship of *xénia*, arriving at the proposal according to which, in the Homeric text, there is an appreciation of something that can be called multivalence – the vagueness, at first, of something; its open character, from which, of the most varied functionings, one of them develops according to the atmosphere in which such something is inserted –, an attribute, as will be seen, connected to the *pharmakon*, but which the extrapolates. In the second essay, whose title is *Helena and tragic ambivalence*, the intention is to read, in the light of pharmacological ambivalence, the tragedy *Helena*, by Euripides. There is talk of ambivalence, as it is said that there is something like a “reduction” of the Homeric *Odyssey* multivalent field, to that tragic ambivalent. A reduction that implies an intensification of ambivalence. A process in which there is, concomitantly, a decrease in the variables inherent to multivalence to two opposite poles and something like a rapprochement between these poles, creating a border, crossed and explored uninterruptedly by the tragedy. To deal with and problematize the ambivalence, Euripides uses, on the one hand, *Helen* and her *eidolon*, this image of *Helen* created by *Hera*, and, on the other hand, the relationship between Greeks and barbarians. The Interval is a short text, something like an introduction to the appearance of *Socrates*, *Plato*'s protagonist. Who dies executed by a *pharmakon*, and uses and suffers the effects of another, for most of his life, the *pharmakon* of speeches. But not only that, because, depending on where *Socrates* is observed, one can see something like the coexistence of the good, the bad and the indifferent. A whole multivalence proper to the character. If *Tuning* was the preparation to approach and deal with the texts in focus, *Disassemble* is the distancing. There is, then, the moment in which one speaks more directly about the reasons why ancient Greek texts can be analyzed, with eyes turned, at the same time, to our life.

Keywords: Ancient Greek Literature, Multivalence, War on Drugs, Racisms.

Sumário

Afinação	2
Primeiro ensaio: Odisseu e a multivalência épica	16
Segundo ensaio: Helena e a ambivalência trágica	32
Intervalo	47
Terceiro ensaio: O mito de Sócrates, o multivalente	50
Desmontagem	89
Referências bibliográficas	102

Todo problema de origem é sempre insolúvel

Lima Barreto (2010, p. 68)

*...a Guerra do Peloponeso é tão minha
quanto a descoberta da bússola*

Frantz Fanon (2008, p.186)

*Vous êtes des anges, parce que vous avez le pouvoir de vous
déclarer anges et celui de nous faire barbares*

Houria Bouteldja (2016, p.22)

Afinação

1.

Que se estabeleça um tom, e que se faça por meio da repetição. Pois os três enunciados apresentados como epígrafe devem ser repetidos. Não se usa o verbo *dever* por acaso. Mais do que uma idiossincrasia autoral, uma apresentação de filiações ou de gostos, trata-se de refrões, que a cada repetição guiam o caminho. Funcionam, portanto, como princípios, guias éticos para a pesquisa, cláusulas até. O caminho será traçado e percorrido a partir de e junto a esses enunciados: “Todo problema de origem é sempre insolúvel” (BARRETO, 2010, p. 68); “...a Guerra do Peloponeso é tão minha quanto a descoberta da bússola” (FANON, 2008, p.186); “os senhores são anjos, porque detêm o poder de se declararem anjos e aquele de fazer de nós bárbaros” (BOUTELDJA, 2016, p.22). Aí está. E daí se pode partir.

2.

Parte-se de algo banal. Isto deve ser dito, e logo. Longe de ser uma confissão, tal declaração tenta assegurar que, mesmo que se vá longe, ou que se tente ir, trata-se, ainda, de algo banal, comum. Que se diga: a coexistência de potências opostas em *algo*. Basta ler qualquer bula de medicamento, ouvir o que se fala sobre o malefício do excesso de qualquer coisa que, ingerida *normalmente*, é benéfica, mesmo necessária. Sabe-se disso, afinal, lida-se com banalidades¹. No entanto, cabe uma ressalva: não se trata de qualquer banalidade. Pois há um campo específico instaurado ao redor e sobre esse traço banal; bate-se com um conjunto de apetrechos, dispositivos, aparatos os mais complexos, de modo que se mostra correto dizer que uma parte considerável do mundo se assenta sobre eles. O campo específico é o das drogas registradas como ilegais. E a expressão “guerra às drogas” deixa explícito o caráter e a magnitude do problema instaurado ao redor de tal banalidade.

1 É o caso de dizer que, aqui, o que se faz é estender, desenvolver uma banalidade. Cabe ver, nesse sentido, o fragmento intitulado “*Sabe-se*” de Roland Barthes (2003).

O esforço² que se empreende aqui é o de levantamento e de interpretação de discursos que não só se distanciam daquele da “guerra às drogas”, como também podem apontar para elementos úteis na construção de um caminho menos mortífero em relação às substâncias (e, como se verá, de modo mais amplo, em relação à multivalência). Construção dada por um trabalho no qual são simetrizados elementos variados (e, comumente, hierarquizados), como os da Antiguidade grega e aqueles das vidas das pessoas que fazem uso, nos mais diferentes contextos, de substâncias registradas como ilegais. Nesse sentido, este trabalho *está ao lado* de outro, no qual “quem fala” são as pessoas que habitam as ruas e fazem uso de crack, e aquelas pessoas cujo trabalho é oferecer os serviços do SUS às primeiras (ARAUJO, 2017). E não se diz por acaso que *está ao lado*: simetriação não implica em equivalência, tendo em vista que aquilo que se intenta é o enriquecimento mútuo dessas perspectivas sobre um problema, a partir, exatamente, de suas diferenças³. Percebe-se, assim, uma preocupação com um problema que seria *nosso*: a intenção seria olhar para o passado e fazer com que ele *nos* diga algo útil acerca de tal problema. Vê-se, entretanto, que nesse contato entre perspectivas nada parece permanecer estável, nem mesmo o problema – que se espraia das drogas (incluindo aquelas ditas ilegais), passando por outras substâncias, por personagens – como Odisseu, Helena e Sócrates – e constituindo algo como uma atmosfera, um nevoeiro de multivalência. Noção esta que destaca a indefinição, *a princípio*, de algo, o caráter aberto segundo o qual, de funcionamentos os mais variados, dá-se o desenvolvimento de um dentre eles de acordo com a atmosfera na qual tal algo está inserido. Inserção essa que é, por sua vez, um dos elementos constituintes de tal atmosfera. Diz-se, então, indefinição *a princípio* também em relação às possibilidades avaliativas, cujos extremos, e apenas os extremos são o

2 As notas de rodapé são parte desse esforço. Sua abundância é justificada. Seguindo seu modo comum de uso, nelas serão apresentadas informações vistas como necessárias, mas momentaneamente intratáveis ‘dentro’ do texto. No entanto, as notas são também uma maneira de se deixar perder – apenas um pouco e momentaneamente – na quase infinidade do mundo homérico, euripídiano e socrático-platônico. É como se, de certo trecho do texto se destacasse uma nota, em seu sentido musical, e se seguisse certa improvisação, sem que o tema seja perdido. As notas de rodapé são, portanto, ofertas a quem lê para seguir, brevemente, tal improvisação. Algo que se dá por referências mais ou menos diretas a outros textos, a autoras e autores, mais ou menos próximos ao tema. Nelas também se faz pulular certas especulações, ficções e sugestões de modo ainda mais livre. Liberdade, que não é absoluta, por vincular-se, de modo mais forte ou fraco ao tema, e que é adquirida, em parte e ao mesmo tempo, de uma limitação, de certa ignorância, já que não se é especialista em Homero, em Eurípides, em Platão ou em *helenismo*, e se sabe quase zero de grego antigo, e de uma percepção acerca da riqueza dos textos ativada pelos *nostros* problemas. As notas deixam, com certeza, o texto truncado, mas é onde se dá, talvez de modo mais intenso, a relação entre liberdade e limitação. Relação própria à improvisação.

3 Cabe ver o detalhamento de uma “perspectiva transimétrica” (LIMA, 2019, p.168), um trabalho de constituição/manutenção de uma atmosfera de coexistência da simetriação – prática de dismantelamento e/ou afastamento de hierarquizações entre os elementos em relação – e da assimetria – prática de cultivo das diferenças entre os elementos em relação.

bem-mal/bom-ruim/remédio-veneno. Justifica-se, a partir daí, dizer que a ambivalência é uma redução, em caráter permanente ou momentâneo, de funcionamentos e avaliações possíveis. É a univalência o ponto de valor e funcionamento mais baixo. Não é por acaso, portanto, que se diz *do phármakon*: isto quer dizer, também, a partir do *phármakon*. Ou seja, institui-se um problema como ponto de partida que, no contato com os textos pesquisados, acaba por modificar-se ou, melhor dizendo, acaba por levar a pontos cada vez mais distantes, distância que não implica desvinculação, pois trata-se de seguir *qualidades*: a multivalência, a ambivalência e a univalência.

Seguir tais qualidades em textos – como a *Odisseia*, de Homero, *Helena*, de Eurípides, e os diálogos socráticos de Platão – acaba por querer dizer, também, atravessá-los com um objetivo: destacar elementos, fragmentos, compô-los diferentemente. Não se fala em *ensaios* sem motivos: o que se faz são testes, experimentos, que, por vezes, implicam certas reduções, deslocamentos, generalizações⁴. Aqui, portanto, nada mais se faz do que colocar à prova um exercício de leitura guiada por um problema, que acaba por se modificar nesse exercitar. Desse modo, para executar tais experimentos, exercícios, junto aos textos da Antiguidade grega, volta-se aos refrões, pois há a necessidade de princípios que, de algum modo, possibilitem manter certos perigos afastados. Perigos que, é importante dizer, não se limitam ao anacronismo.

3.

Todo problema de origem é sempre insolúvel – precisa-se saber que, ao se virar para a Grécia Antiga, não se trata, nem deve se tratar, de solucionar um problema de origem, de uma busca pelo berço, nada disso. Principalmente porque, e Lima Barreto já o mostrou – especialmente com o seu *Triste fim de Policarpo Quaresma* – as pedras retiradas do passado, quando este é visto como puro e originário, servem para a pavimentação rumo a um futuro tido como necessário e único, portanto, esmagador. Busca-se o distanciamento, a um só tempo, de posturas costumeiramente chamadas de essencialistas⁵ e, sobretudo, do modo

4 Devido a tal abordagem e, cabe dizer e repetir, ao baixo conhecimento da língua, o que se tem, aqui, não é um estudo classicista ou helenista, como também não se trata de algo como história da filosofia antiga. O que se faz é um exercício de composição, com diferentes instrumentos, aqueles buscados e aqueles já a mão. Por isso a proposição de se fazer ensaios.

5 Norman Ajari (2019) propõe, a partir da retomada, por parte dos povos oprimidos, de uma história profunda, algo como uma política da essência, sendo esta entendida como assunção de uma corrente de heranças, espectros e arquivos. Quando se fala, portanto, em posturas costumeiramente chamadas de essencialistas, não se quer dizer isso que é proposto por Ajari. Aponta-se, sim, para os determinismos climatológicos,

segundo o qual aquilo que se costuma chamar de Ocidente – sendo pertinente incluir aí o predicado Branco – fez uso da dita pureza de um passado originário como fonte na qual bebem os colonialismos/racismos/nazifascismos e suas variações, das mais “duras” às mais “leves”, suas herdeiras mais ou menos explícitas. Há riscos, portanto, e não são poucos, no lidar com narrativas acerca da origem do universo, dos deuses, da humanidade e dos povos.

Nesse sentido, pode-se afirmar, e o fazer enquanto antídoto, que se couber estipular uma origem e um destino que seja, exatamente, o lugar nenhum (*nowhere*), pois *todo mundo* veio e vai para lugar nenhum (KINCAID, 2020; TORRES, 2015). Tal é o solo de origem e de destino. Buscar uma resposta para a questão “como alguém se torna o que é?” demanda seguir os modos singulares pelos quais uma vida (limitando-se, aqui, a falar em vida humana), individual ou coletiva, traça os percursos entre tal origem e tal destino. Percursos que incluem, a um só tempo, as formas de diferenciação (ou individuação), como são exemplos as narrativas de origem; e aquelas de associação e indiferenciação (ou desindividuação), por encontros ou, pode-se dizer também, por encruzilhadas formadas entre tais caminhos singulares (por vezes produzindo outras narrativas de cosmurgia, e nova individuação). Os meios, materiais e imateriais, pelos quais se pode conhecer tais percursos são como extensões, são heranças dessas vidas. E, sobre isso, cabe ressaltar dois pontos. O primeiro: se é dito que se trata de uma origem e um destino comuns, de encruzilhadas, de individuação e desindividuação, tal herança é, desde já, uma herança para *todo-mundo*. O segundo: todo encontro entre vidas é um acontecimento ético-político, pois, além dos riscos, já que não são desprovidos de efeitos diretos, benéficos ou danosos para quem dele participa, trata-se do momento no qual tudo está em jogo, pois é abertura para novas diferenciações/individuações, associações ou indiferenciações/desindividuações. Tal caráter ético-político se mantém, mesmo que com outras implicações, quando se lida com os meios pelos quais tais vidas se estendem.

Talvez caiba, já, destacar algo, compô-lo aqui: trata-se de um encontro, dado em uma batalha no contexto da Guerra de Troia, entre Glauco e Diomedes (Hom. *II.VI*, 120-238). Prestes a batalharem, Diomedes pergunta a Glauco quem, dentre os mortais, ele é. Uma pergunta que não demanda apenas por um nome, mas sim uma história de descendência que torne explícito o caráter mortal de quem responde, ou seja, cabe saber se se trata de alguém que está em um plano comum, humano, pois, diz Diomedes: “se és um dos imortais que

religiosos, biológicos, raciais, todos conectados, em diferentes graus, a correntes autoritárias do pensamento.

desceu do céu, não seria eu a combater contra os deuses celestiais!” (Hom. *Il.VI*, 128-129)⁶. Mais interessante ainda é a resposta de Glauco: “por que queres saber minha linhagem? Assim como a linhagem das folhas, assim é a dos homens. As folhas, atira-as o vento ao chão; mas a floresta no seu viço faz nascer outras, quando sobrevém a estação da primavera: assim nasce uma geração de homens; e outra deixa de existir” (Hom. *Il.VI*, 145-149). Em outras palavras: por que querer saber a origem se, sendo como a das folhas, ela é arbitrária, efeito de forças variadas, além da compreensão humana, e, sobretudo, ela é, assim como das folhas, comum? Há mais. Há mais pois ele, Glauco, por fim, responde de onde vem: seu avô é o herói Belerofonte – matador da Quimera, ser divino, mistura de leão, na frente, dragão, atrás, e cabra, no centro – neto de Sísifo, o mais ardiloso dentre os homens, o fundador da cidade de Éfira. Ao declinar sua linhagem, recuando ainda mais no tempo dos heróis, Glauco acaba por fazer Diomedes se dar conta de um encontro anterior, dado entre seus avós. Eneu, avô de Diomedes, hospedou Belerofonte, e eles trocaram presentes, selando assim uma relação que abarca hospitalidade, amizade, mas também os riscos do contato entre desconhecidos, estrangeiros; em uma palavra: *xenia*⁷. Relação que perdura, que pode ser herdada, pois não apenas seus avós são *xénoi*, mas também, Glauco e Diomedes, que, mesmo que sigam combatendo Aqueus e Troianos, se comprometem a evitar o enfrentamento entre si, trocam armaduras e selam, no campo de batalha, sua amizade (Hom. *Il.VI*, 215-236). Nota-se que *xenia* não é, portanto, algo como uma homogeneização, uma indiferenciação. No texto, o fato de serem iguais, como folhas ao vento, parece não ser capaz de impedir a batalha em vias de acontecer. Já o entrecruzamento entre diferenças, pois a *xenia* só é possível entre diferentes, a breve (são vinte dias que Eneu hospeda Belerofonte), mas intensa associação entre *xénoi*, marca uma associação entre linhagens, atualizada no encontro entre Glauco e Diomedes, o que impede o combate entre os dois.

Se, por um lado, há um contexto de guerra, há, por outro, e a um só tempo, uma origem e um destino comuns e meios pelos quais os encontros e as diferenças, mesmo com

6 Tradução de Frederico Lourenço.

7 “Na verdade, és antigo amigo da casa de meu pai! [diz Diomedes a Glauco] Outrora o divino Eneu recebeu o irrepreensível Belerofonte no seu palácio, onde o reteve durante vinte dias! E um ao outro ofereceram belos dons hospitaleiros [...]. Por conseguinte, sou teu amigo e anfitrião em Argos; tu és meu, na Lícia, se eu visitar a terra daquele povo. Evitemos pois a lança um do outro por entre esta multidão. Há muitos Troianos e seus famigerados aliados para eu matar: aquele que o deus me proporcionar e que eu alcançar com os pés; e há muitos Aqueus para tu matares — àquele que fores capaz. Mas troquemos agora as nossas armaduras, para que até estes aqui saibam que amigos paternos declaramos ser um do outro’. Depois que assim falaram, ambos saltaram dos carros: apertaram as mãos e juraram ser fiéis amigos” (Hom. *Il.VI*, 215-233). A tradução é de Frederico Lourenço.

todos os riscos envolvidos, podem produzir caminhos diferentes daquele do extermínio. E o caso parece ser o de prolongar, herdar, de algum modo usar todos os meios disponíveis.

4.

A Guerra do Peloponeso é tão minha quanto a descoberta da bússola – a questão é de recepção e de uso. Talvez o mais correto a se dizer seja: receber é usar. Assim, caberia logo responder as seguintes perguntas: por que usar certos aspectos da Antiguidade grega? Para que usá-los? E como? Mas que não se tenha pressa em responder, pois o momento é, ainda, de apresentar as cláusulas. Portanto, precisa-se saber que, mesmo se tratando de um problema parcial – como parece ser o problema da guerra às drogas – cujas consequências mais danosas estão distribuídas sobre coletivos específicos – o das pessoas negras – o arquivo disponível para ser vasculhado é aquele da humanidade. Nenhum caminho se impõe pelo fato de se partir de um coletivo mais afetado por um problema. Mas se aponta para uma certa herança metodológica oferecida por esse coletivo: a transformação das armas alheias em ferramentas multivalentes próprias.

Denota-se, aí, ao falar de tal processo de transformação como uma herança metodológica das pessoas negras, aquilo que se costuma chamar de sincretismo. Porém, aqui cabe prudência. Não se está em solo seguro quando se fala em sincretismo no Brasil. Pois, aquilo que logo vem à lembrança é o dito sincretismo católico-africano. Aqui, há um erro de partida a que se incorre com o termo, pois dele se faz pensar que haveria um intercâmbio harmônico entre os elementos envolvidos na sincretização: de um lado, a religião católica, dos invasores com poder bélico e controle *quase* total sobre a vida das pessoas escravizadas; de outro, as religiões de origem africana, proscritas pelo poder dominante e privadas dos meios materiais e, em grande medida, imateriais, para serem mantidas vivas (NASCIMENTO, 2017). Sabe-se que se tratou de uma investida com ímpeto de destruir todos os traços africanos, inclusive os imateriais, da vida das pessoas escravizadas, fazendo-os se curvarem aos santos cristãos. No entanto, há, também, algo diferente. É possível ver que o dito sincretismo⁸, de uma arma de destruição, é manejado de modo a se tornar “técnica de resistência cultural afro-brasileira” (NASCIMENTO, 2017, p.134), fazendo-se ferramenta de

8 No contexto histórico do colonialismo no Brasil, o termo sincretismo se mostra plenamente adequado apenas quando se trata do “fenômeno que envolveu as culturas africanas entre si, e entre elas e a religião dos índios brasileiros” (NASCIMENTO, 2017, p.134).

proteção, preservação e continuidade/variação das religiões africanas e, desde então, afro-brasileiras. Dessa maneira, se for adequado falar em um processo de tradução transcultural⁹ pelo qual as pessoas escravizadas criam correspondências entre o panteão africano e a hagiologia europeia (ROMÃO, 2018), é o caso de especificar dizendo que se lida aí com um processo de tradução em um contexto de guerra (pois a permanente e constante desumanização desses diferentes coletivos africanos aglomerados como um só, o negro, é um procedimento de guerra; caracterização, cabe dizer, que permite denominar também como período de guerra o vigente, mesmo que por meios e justificativas diferentes). As pessoas escravizadas tornavam-se intérpretes de guerra – e aqui o ditado italiano *traduttore, traditore* ganha concretude –, pois faz-se falar por outra língua, e não qualquer língua, mas aquela que atua como arma de anulação da humanidade daquelas pessoas sobre as quais ela é imposta, um universo de referências próprio – próprio inclusive quando em variação, tornando própria, a partir disso, também, a língua inimiga. O que acaba por se ver é que é algo mais do que uma correspondência, trata-se mesmo de uma criação. Que se repita: fazer das armas alheias, ferramentas multivalentes próprias¹⁰.

De um contexto de guerra, portanto, são forjadas as religiões afro-brasileiras. Mas deve-se dizer algo mais, e explicitar que não se tratou de uma correspondência simples entre elementos religiosos. Criou-se algo dos contos, das narrativas, das fábulas, em uma palavra, dos mitos africanos manejados em meio e em contato com os elementos do domínio colonial e

9 A partir dessa noção de tradução transcultural, talvez seja o caso de pensar na Antiguidade grega e no processo de tradução interior a uma língua, como é o caso da “tradução” de Homero feita por Platão, traduzindo do grego para o grego (SPINA, 1994), ou melhor, “do grego homérico para o grego platônico” (BRANDÃO, 2006, p.6). Na tradução platônica executada na *República* – como demonstra Brandão (2006) – são excluídos os discursos diretos, a mimese pela qual o poeta *finje* ser outro, mas não só, pois certos detalhes, como qualificações e epítetos, também são suprimidos, fazendo pensar, assim, que “esses detalhes indicam que a mimese de que se busca purificar Homero não se restringe só aos discursos diretos, mas abrange também outros traços da linguagem que são próprios da dicção do poeta” (BRANDÃO, 2006, p.16). Platão usa Homero, vertendo-o a uma *narrativa simples*, não mimética nem mista, tanto para fazer uma demonstração desse gênero narrativo quanto de sua superioridade em relação aos outros dois. Há, ainda, algo mais. Pois há uma disputa. Uma disputa pela educação da Grécia: Platão contra Homero. Nesse sentido, a tradução feita por Platão pretende se instituir como um instrumento de transformação cultural, já tendo em vista o horizonte ao qual se quer chegar, ou seja, a cultura que se quer instaurar. Parece possível dizer, portanto, que há uma tradução transcultural, de uma cultura presente (homérica) a uma *em vias de ser* (platônica). Talvez algo semelhante tenha acontecido na relação entre cristianismo e platonismo, o primeiro procedendo por meio de uma tradução (transcultural) do último.

10 Pelo caráter criativo da transformação pode-se compreender, de maneira não redutora, a famosa sentença de Audre Lorde (2007), segundo a qual as ferramentas do mestre nunca desmontarão sua casa (*the master's tools will never dismantle the master's house*), elas permitiriam ser utilizadas para vencê-lo, temporariamente, em seu jogo (p.112), mas apenas isso. O caminho é, exatamente, o da transformação do jogo, por meio de uma associação de diferenças, interdependentes e não-dominantes, enquanto diferenças – pois se trata, de “definir e empoderar” (p.112) –, o que poderia fazer das ferramentas criadas ou tornadas ferramentas do mestre, ferramentas multivalentes.

da quase impossibilidade de vida criada por tal regime. E aqui não cabe restringir o vocabulário utilizado: se fez história *por meio* dos mitos e isso graças a uma filosofia¹¹. Devido a um modo coletivo de pensar as diferenças e os encontros entre elas como produtores de mais diferenças – pois não se trata de religião africana nem de catolicismo, mas de religiões afro-brasileiras –, o conjunto de elementos do campo divino que guiam os modos de vida em território africano fomentam um acontecimento cujo efeito não é restrito à criação de uma nova matriz religiosa, pois trata-se de dar as bases para o traçar de uma constelação, o povo Negro, no universo que se chama humanidade. Uma constelação em um universo, que não se perca isso de vista.

Tudo isso não foi dito à toa: há aí uma herança existencial que é, aqui, estendida (ou talvez o mais adequado seja falar que ela é reduzida) ao trabalho com certos textos. Não quaisquer textos. Pois trata-se, também, de mitos. Tais serão os *meios* pelos quais o problema do *phármakon* será tratado. Sabe-se da polissemia do termo mito. São conhecidos também os equívocos criados pela aglomeração, sob tal termo, das diferentes narrativas poéticas da antiguidade grega acerca de ações pertencentes aos tempos de origem do universo, dos fatos dos tempos heroicos e daqueles dos ancestrais (CALAME, 2015). E isso se torna ponto positivo no lidar, desde o contexto brasileiro da guerra às drogas, com os textos da Antiguidade grega. A mitologia é um *meio*. É o ambiente de coexistência desses mais diferentes discursos mantidos sob o termo mito. Trata-se de um ambiente de experimentação, cabe dizer, pois trata-se de uma prática controlada de anacronismo¹² (LORAUX, 2005) e de equivocação (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), ou seja, um ensaio no qual as diferenças – espaçotemporais, linguísticas e existenciais – encontram-se, chocam-se, produzindo mais diferenças. O resultado desse experimento é, dentre outras possibilidades, um texto cuja validade só pode ser assegurada ou rejeitada pelas leituras.

E já se pode questionar: é simples compreender que se lida com mitos ao falar de Homero, de Eurípides e mesmo de Platão – grande criador de mitos. Mas em *nosso* caso? O mito, em *nosso caso*, é compreendido como um processo de generalização e eternização de uma significação. Ela encobre o atual e o virtual, por meio de algo que pode ser compreendido como a elevação de um caso à constante. Um caso como “*uma* droga, em *uma* situação, causou a morte de *uma* pessoa” passa a ser um universal: *droga mata*. Lida-se com

11 Cf. Anjos, 2008.

12 Incluindo, aí, algo como um *reverse anachronism*: “projetando sobre teorias modernas conceitos, categorias e prismas de observação emprestados da história da Antiguidade grega” (MALKIN, 2004, p.341-2).

uma imobilização do mundo (BARTHES, 1980), pois há, pode-se dizer, uma vinculação inexorável entre um significante – droga – e *um fato*. Tal é o processo de significação desempenhado pelo mito que, cabe acrescentar, se espraia. Pois a redução e a imobilização não recaem apenas sobre substâncias, mas sobre todas as relações ao redor, assentando-se, principalmente, sobre aquelas marcadas pela racialização. Processo moral, donde a possibilidade de fazê-lo análogo à *mitologização* da guerra contra *os bárbaros* – algo como uma generalização da suposta oposição absoluta que marcaria o conflito entre gregos e persas¹³ – lida, desde e graças as tragédias do século V AEC, como uma batalha entre um modo correto de existência, o modo grego, e o modo bárbaro (abstração que aglomerava os mais diferentes povos) que seria marcado pelos excessos. Tratar-se-ia, portanto, de ordem contra a desordem, da racionalidade contra a irracionalidade, da democracia contra a tirania, em suma, dos helenos contra os bárbaros (HALL, 1989).

Há mais. Pois cabe lembrar, trata-se de *um* funcionamento do mito: fazer aderir o significante ao “significado factual”. A mitologia é, pelo menos assim é a proposta, uma operação de aberturas espaçotemporais, linguísticas e existenciais. Portanto, ao se traduzir *phármakon* por droga, vê-se a última a partir do prisma do primeiro. Assim, se o mito das drogas modernas funciona pela manutenção da aderência entre significante – droga – e significado factual – a morte, ou o vício como uma morte em vida; através do *phármakon* há como a instauração de um nível intermediário de dupla face antiaderente, fazendo do processo de significação uma casuística¹⁴, um permanente deslizamento do significante sobre os casos, permitindo um processo de destruição e renovação de significação. Fazendo do mito algo como um *phármakon* para a língua; aproximando da mitopoética a experiência farmacológica narrada. E, sobre isso, cabe dizer: o “poeta é sempre nosso contemporâneo” (WOOLF, 2018, p.76).

Presente-se algo. E logo se está novamente perante o abismo. Pois se há uma mitologia que tende ao infinito, dada a sua relação com a experiência, sendo as novas experiências algo como performances rituais de atualização e variação dos mitos; há, diferentemente, um ritual que tende à repetição eterna: a guerra.

13 Se é possível estabelecer a guerra entre Grécia e Pérsia como ponto de partida de uma ampliação das representações, majoritariamente negativas, de outros povos pela arte grega, deve-se compreender que antes de tal marco já havia um ímpeto de representação, mesmo de barbarização, do estrangeiro, nas artes visuais, como é o caso da inclusão de “traços étnicos” em figuras míticas não gregas na pintura de vasos, já no século VI (VLASSOPOULOS, 2013).

14 Aqui, ganha-se em abstração o que se apresentou como funcionamentos do crack: *uma* terapia, *uma* recreação, *uma* dependência, *uma* assistência, *um* anestésico, *um* aprimoramento, *uma* formação de grupo, *uma* captura (ARAUJO, 2017).

5.

Os senhores são anjos, porque detêm o poder de se declararem anjos e aquele de fazer de nós bárbaros – sabe-se bem: a Grécia Antiga é uma arma – menos potente que em outros tempos, mas, mesmo assim, perigosa e ainda à disposição¹⁵ (que os exemplos fiquem restritos aos usos da Grécia Antiga pelo nazismo do século XX e pelo supremacismo branco do século XXI¹⁶). Por meio dela, alguns grampearam em suas costas asas, instalaram sobre suas cabeças aureolas. Operação não só longa e duradoura, mas, sobretudo, permanente: os grampos são fracos, a instalação é mambembe, a manutenção é constante. E quando se cria o anjo, cria-se, também, o outro, o demônio. A reatualização das classificações “civilização” e “barbárie” não é derivada de algo como etnocentrismo, é uma engrenagem em um dispositivo de guerra: quem se encontra em cima pode atacar melhor, quem está embaixo torna-se alvo fácil. Não é a toa que se fala que o Ocidente invadiu o Olimpo (BOUTELDJA, 2016). Lida-se aí com uma ocupação militar. Para além de algo como uma apropriação cultural justificada por uma genealogia da pureza, tal procedimento possui também impactos materiais, por vezes mortais, no mundo (VLASSOPOULOS, 2007), principalmente sobre aqueles povos vistos como não compartilhando tal “herança”. No entanto, presente-se certa atmosfera de mudança: as conexões existenciais da Grécia com o restante do Mediterrâneo e o Oriente próximo se explicitam (VLASSOPOULOS, 2007, 2013); a ideia de pureza deixa de ser o critério determinante da análise e de interesse em relação à história Grega, a mistura passa a tomar seu lugar¹⁷; a Europa, e seus herdeiros, vão deixando de ser o centro de gravidade do mundo (MBEMBE, 2018). O perigo é a percepção, por parte desses que invadiram e ocuparam o Olimpo, de estarem acuados, de estarem sob ataque, daí agudizarem sua violência, seu espírito vingativo, em todos os campos, dando consistência ao que pode ser chamado de eurocentrismo tardio (MBEMBE, 2021), do qual não se pode separar o capitalismo, este sendo a agudização da violência e do espírito vingativo no campo

15 “Few I hope would dispute that Greek history has played an important part in fostering Occidental/Eurocentric agendas in the past; it is equally true that it continues to do so in the present” (VLASSOPOULOS, 2007, p.02).

16 Sobre as “apropriações” e “abusos” da Antiguidade pelo Nazismo, e pelo Fascismo italiano, cf. Roche, 2018; sobre o supremacismo branco cf. McCoskey, 2017.

17 Cabe repetir, aqui, as palavras de Martin Bernal, em entrevista dada a Cohen (1993, p.23): “My enemy is not Europe, it’s purity – the idea that purity ever exists, or that if it does exist, that it is somehow more culturally creative than mixture. I believe that the civilization of Greece is so attractive precisely because of those mixtures”.

socioeconômico¹⁸, e sua base de sustentação e expansão, a racialização. Por isso dizer que não é o etnocentrismo que marca o que se chama de Ocidente (CLASTRES, 2004; LÉVI-STRAUSS, 1996). O que marca e explicita o dito Ocidente em seu caráter de empreendimento moderno é o etnocídio e o genocídio, articulados pelo dispositivo cotidiano do racismo: a prática do extermínio das diferenças por meio da extinção dos espíritos e dos corpos. Prática que, por sua vez, dá corpo e espírito ao capitalismo.

No entanto, parece que as ligações vão se perdendo. Pois se racismo, empreendimento moderno e capitalismo estão ligados; se a Grécia pura nada mais é que uma projeção; e, além disso, se a guerra é contra substâncias e não “raças”, por que dizer tudo isso? Tudo seria simples, e as ligações realmente se perderiam, se os mecanismos do racismo não fossem cumulativos e dinâmicos. E que se já diga logo: parece não haver motivos suficientes para não usar a noção de racismo como chave de inteligibilidade quando o objeto de análise são as práticas de diferença e hierarquização dos coletivos na antiguidade grega. Em detrimento ao termo raça, há o costume de se confiar no uso de etnia, como se esta fosse uma noção cujo sentido é, já, dado e indiscutível¹⁹. Parece haver certo apego ao significante (*étnos*), algo que acarreta o risco de engessamento da análise das práticas documentadas, e que pode levar, também, a negligenciar o possível enriquecimento das análises comparativas entre as práticas (documentadas, pesquisadas, testemunhadas, sofridas, praticadas) de diferenciação e hierarquização entre coletivos pelos tempos e espaços. Análises comparativas que podem, por um lado, apontar para linhas de continuidade e, por outro, fornecer grades de inteligibilidade. Cabe lembrar, inclusive, que as práticas e discursos racistas se modificam: por exemplo, não se trata, hoje, em grande parte, de um racismo biológico, no qual haveria uma determinação genética do modo de estar no mundo, da qual poder-se-ia hierarquizar, de modo pretensamente inexorável, os grupos de pessoas. O racismo não necessita de justificação nem de vocalização (a expressão racista explícita acaba por se restringir, na maior parte, a um mecanismo de forclusão da mediocridade), pois é estrutural – sustenta o estado de coisas – e é estruturante – dá nova ordem ao estado de coisas. E quando precisa expor algo como uma “racionalidade”, o racismo parece se beneficiar de um caráter cumulativo, algo como um

18 Fala-se mesmo do eurocentrismo tardio como descendente do neoliberalismo: “Rejeton du néolibéralisme dans sa phase autoritaire, l’eurocentrisme tardif est une idéologie mensongère qui prétend défendre la science, la laïcité, la République, les Lumières, voire l’universalisme, mais de l’univers, des mondes-autres et des histoires-autres, il ne sait presque rien. En vérité, il cherche surtout à faire disparaître de la surface de la Terre tout ce qui lui échappe” (MBEMBE, 2021).

19 Para uma crítica do uso do termo raça e para a opção pela noção de etnia, cf. Jácome Neto, 2020. Para uma problematização do uso de etnia, cf. Vlassopoulos, 2015.

arquivo de práticas, discursos e vítimas, acessado por meio de um modo hegemônico de racismo, pelo grupo com as condições materiais e imateriais de fazê-lo e de se beneficiar com seu funcionamento²⁰ – sendo esse grupo, no caso em questão, aquele que encarna o dito Ocidente Branco.

Algo importante emerge aqui: parece possível pensar na “guerra às drogas” como um mecanismo que se utiliza de algo como um modo pré-epidêmico do racismo, similar à compreensão do modo de diferenciação e hierarquização entre coletivos na antiguidade, sustentado, principalmente, pelo julgamento do *ethos* ou da cultura (CANDIDO, 2018). Sabe-se, no entanto, que se lida com a produção de níveis prático-discursivos: um nível no qual se poderia criticar e combater os hábitos e os costumes vistos como danosos ao ponto de serem registrados como crimes; outro nível, mais “subterrâneo”, apesar de explícito, no qual as críticas e os combates usam os hábitos e costumes como meios para atingir um grupo específico, aquele constituído pelo racismo (nos seus diferentes modos de justificação: religião, biologia, estatística) e seus efeitos. Nesse mesmo nível, torna-se visível o fato de que tais hábitos e costumes não são, em grande parte, próprios a nenhum grupo, mas são, já, um dos efeitos do funcionamento do racismo.

Nesse sentido, não se mostram como impeditivos os fatos de, na Grécia Antiga: não haver algo como raça em seu teor de determinismo biológico – algo já discutível, principalmente a partir das análises do texto hipocrático *Ares, águas e lugares* (CAIRUS, RIBEIRO, 2015; McCOSKEY, 2004); de não se ter a cor da pele como um marcador negativo da diferença (CANDIDO, 2018); e, conseqüentemente, não haver algo como uma supremacia branca, nem mesmo povo branco ou raça branca (DEE, 2003/4). Não se mostram como impeditivos pois o racismo não se limita a tais bases, mas as articula, incluindo aquelas que preexistem à emergência do termo, de maneira a ser mantido em funcionamento, beneficiando uns, vitimando outros. Entretanto, há um motivo que talvez possa levar à restrição do uso do termo racismo aos modos modernos de diferenciação e hierarquização de grupos humanos: sua emergência e vinculação *práxica* ao colonialismo e ao capitalismo. Em outras palavras, seu caráter de dispositivo específico funcionando como justificação, como motor e como efeito do genocídio, do etnocídio e da exploração cotidiana colonial-capitalista, dada sua função de desvalorização e coisificação de certos humanos, fazendo desses matéria-prima, mercadoria e subsídio racial para exploração do planeta. Fazendo sentido, concomitantemente, limitar o uso

20 É uma suposição de grande ingenuidade, diz Norman Ajari (2019), aquela segundo a qual o racismo começa com a invenção do conceito moderno de raça.

do termo a tal vínculo e manter sua conexão com práticas dadas antes de sua efetiva emergência, conexão explicitada, por exemplo, pelo termo *proto-racismo* (ISAAC, 2004).

Levando tudo isto em consideração, deve-se dizer que não se trata somente de, enquanto demônio gestado e expelido pelos anjos, revirar suas sublimes entranhas em busca de mais elementos protetivos; também se tem como objetivo avaliar traços ditos demoníacos e angelicais que, sabe-se bem, não respeitam essas fronteiras categoriais, essas grandes divisões apresentadas e impostas como obras divinas. Quando se diz *avaliar*²¹, fala-se, concomitantemente, em selecionar, oferecer e usar; pois, cabe dizer, a utilidade é uma categoria secular. Explicita-se, ainda, o caráter complementar dos enunciados apresentados como princípios: não devem ser tomados isoladamente. Não podem ser subordinados uns aos outros – são *guias*, juntos eles sustentam, apontam caminhos e, não se pode esquecer, oferecem proteção para a travessia. Pois é isso que se intenta fazer: atravessar a Grécia, atravessando seus textos. Travessia, pois cá elas estão: as fronteiras. Abstrata e concretamente: Ocidente/Oriente; Civilizado/Bárbaro; Branco/Negro; Anjo/Demônio. Por mais que se fale em construções imaginárias ou sociais, antigas ou modernas, o que seja; cá estão. Negligenciá-las significaria sofrer o dano sem conhecer sua causa, ou então perpetrá-lo sem se dar conta.

Todo problema de origem é sempre insolúvel; a Guerra do Peloponeso é tão minha quanto a descoberta da bússola; os senhores são anjos, porque detêm o poder de se declararem anjos e aquele de fazer de nós bárbaros. Talvez seja o caso de, por fim, dizer: tais *guias* são o território sob os *nossos* pés, principalmente quando se atravessa terras estrangeiras.

21 Daí os termos usados: *multivalência*, *ambivalência* e *univalência*; noções que buscam englobar funcionamento, consequentemente efeito, e valoração.

No mundo de hoje as pessoas não recebem mais visitas dos deuses como antigamente, a não ser que tomem drogas

Margaret Atwood (2005, p.33)

Primeiro ensaio:

Odiseu e a multivalência épica

1.

Propõe-se, aqui, um exercício de uso do texto homérico a partir de um problema *nosso*: a guerra às drogas. A atenção será voltada ao conceito de *phármakon* como é apresentado, em especial, na *Odisseia*²², distinguindo-o da comida floral dos lotófagos (Hom. *Od.* IX, 82-104) e, ainda, relacionando sua complexidade à crítica de Circe ao pensamento bélico univalente de Odisseu (Hom. *Od.* XII, 115-7). A existência e o manejo do *phármakon* coloca certos problemas, no sentido de que força o pensamento a traçar estratégias de prudência, faz com que emergjam certas práticas no lidar com a sua ambivalência – assim como de certa atmosfera de multivalência – que é, logo se verá, compartilhada pela relação de *xenia*.

Cabe dizer, primeiramente, o motivo da atenção estar sobre a *Odisseia*, tendo apenas em segundo plano a *Iliada*. Pode-se falar brevemente: deseja-se focalizar nos *phármaka* que, por meio do corpo, principalmente pela ingestão, agem sobre o espírito. Sabe-se que na *Iliada* “prevalecem os *phármaka* que agem nos traumas e ferimentos que acometem os corpos”; na *Odisseia*, por sua vez, “as qualidades do *phármakon* estão fortemente relacionadas às emoções, ao encantamento, à cura e a transformação das dores da alma, assim como às ações específicas na memória” (SALLES, 2018, p.28). É esta segunda tipologia de *phármaka* que interessa aqui.

Não se fala por acaso em prevalência. Pois há, por exemplo, no poema homérico sobre a guerra de Troia, o funcionamento farmacológico que parece agir sobre as emoções. Mesmo se tratando de um uso metafórico – trata-se aí de traçar um paralelo entre Heitor ao esperar Aquiles e uma serpente aguardando raivosamente um homem – a passagem é digna de atenção, já que aponta para drogas ruins ou, de modo mais grave e moral, drogas malignas²³,

22 As traduções dos poemas homéricos utilizadas são as de Frederico Lourenço (2005; 2018), Christian Werner (2014) e Donaldo Schüler (2008). Cita-se, em um caso, a tradução de Carlos Alberto Nunes (2015). Os termos citados do original grego correspondem à edição Homeri. *Odysssea*. Ed. Von der Mühl, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962, consultada para apresentação pontual de poucas expressões avaliadas como de interesse para o presente texto. Muito menos do que discutir em um quadro especializado acerca da cultura grega antiga, trata-se de fazer funcionar, com as ferramentas limitadas que se tem, os problemas e seus desenvolvimentos como apresentados nos textos (a partir, principalmente, das traduções), em um outro problema, um problema *nosso*.

23 A expressão é: κακά φάρμακα (Hom. *Il.* XXII, 94). Frederico Lourenço (2005) usa, em sua tradução, a expressão “ervas malignas”.

cuja ação parece ser aquela de gerar raiva na serpente que as ingeriu. Tal emoção é “homóloga ao ímpeto de Heitor” que aguarda a aproximação de Aquiles, fazendo pensar que “o narrador, ao mencionar o veneno como razão para uma criatura frágil como uma serpente querer enfrentar algo tão maior que ela quanto um homem, expressa o desequilíbrio entre Aquiles e Heitor” (WERNER, 2010, p.20), legitimando, portanto, a utilização de termos que denotam um caráter moral, dado a imprudência, aos efeitos da droga. Por sua vez, há no poema sobre o retorno de Odisseu, a apresentação do caráter mortífero de um *phármakon*. Palas Atena, disfarçada de Mentis, conta a Telêmaco como Odisseu conseguiu uma droga para depositar na ponta de suas flechas. Lida-se, portanto, com uma droga assassina²⁴. O caso parece ser o mesmo com a expressão utilizada por um dos pretendentes ao se referir à possibilidade de Telêmaco tentar matá-los por envenenamento. Fica explícito, aí, que se trata da ação mortífera da droga. No entanto, é possível afirmar que a expressão guarda, como que adormecido, já que não atuante no texto, o sentido de uma droga cuja ação se dá sobre o espírito²⁵, em particular, agindo na sua destruição. Os episódios aos quais se dará mais atenção, aqui, são aqueles nos quais o alvo é o espírito, sendo os efeitos variados.

Na *Odisseia*, serão destacados três momentos nos quais há o uso de um *phármakon*. No primeiro, a administração da substância é feita por Helena, trata-se de um remédio. No segundo, quem a faz é Circe, lida-se aí com um veneno. No terceiro, Hermes oferece a Odisseu algo que o protegerá dos poderes de Circe, mais do que um antídoto, parece se lidar com algo como uma profilaxia pré-exposição.

O primeiro episódio (Hom. *Od.* IV, 168-305): ao saber que recebia o filho de Odisseu em sua casa, Menelau, marido de Helena, lembrou os favores que devia ao pai de seu visitante. Suas palavras tiveram como consequência direta o choro dos presentes. Chorava-se não só por Odisseu, mas por aqueles que não retornaram. Um dos presentes, Pisístrato, filho de Nestor, enquanto lamentava a morte de seu irmão, fez o anfitrião saber da impossibilidade de pensar em iguarias enquanto havia tristeza e dor por aqueles que foram perdidos. Menelau prescreveu, ao responder, que o choro fosse deixado de lado e que se voltasse ao jantar.

Afinal, as dores provenientes das lembranças dos ausentes impediam que o banquete fosse

24 A expressão utilizada é *φάρμακον ἀνδροφόνον* (Hom. *Od.* I, 261), droga assassina de homens, droga homicida. Christian Werner (2014) traduz como “poção assassina”.

25 O pretendente utiliza a expressão *θυμοφθόρα φάρμακα* (Hom. *Od.* II, 329). No caso, fica explícito que se trata do caráter mortal da droga como expressam as traduções. Mesmo que se saiba que há um sentido do termo derivado de uma concepção fisicalista, a partir da qual aquilo ao que se está referindo é algo como o âmago do ser humano, há um sentido de *θυμός* que se vincula à sede da vontade, da inteligência, das paixões, resumida no termo espírito. A amplitude de sentidos do termo é visível em sua aparição no *Oxford Classical Dictionary* (CAIRNS, 2019).

saboreado. Além das palavras de Menelau, Helena agiu e depositou no vinho uma droga (*phármakon*). Além de fazer sumirem as dores presentes, diz-se que a droga protegeria por um dia, impedindo, portanto, um choro futuro. A droga, trazida do Egito, confortava e impediria a desolação de quem perdeu ou pudesse vir a perder algum ente querido. Servido o vinho, Helena tomou a palavra, desse modo, além do banquete, os hóspedes se deleitariam, também, com discursos.

O episódio é conhecido. Mas cabe destacar alguns pontos. As palavras de Menelau instigaram o choro. E o mesmo Menelau busca, por meio de suas palavras, fazê-lo parar. Entretanto, parece difícil saber se o choro pararia caso Helena não tivesse agido, adicionando a droga ao vinho. Portanto, não se pode saber, aqui, se a palavra do rei seria persuasiva o suficiente a ponto de fazer cessar o pranto. O que parece pertinente apontar é certa complementaridade entre o *phármakon* e os discursos posteriores. Pode-se afirmar, por um lado, que o prazer usufruído ao ouvir os últimos é permitido pela eficácia do primeiro (CASSIN, 2010). Por outro, mostra-se certo espelhamento entre a multivalência do *phármakon* e a de Helena, filha de Zeus. Pois, se há em polos opostos de um *phármakon* potência benéfica e maléfica – similar àquela de Zeus, que confere tanto o bem quanto o mal (Hom. *Od.* IV, 236-37) – algo que denota sua ambivalência; há toda uma linha que, antes da chegada a seus extremos, permite que dela sejam destacados “valores” diversos de uso – o que aponta para sua multivalência. O discurso de Helena versa sobre seu encontro com Odisseu disfarçado entre os muros de Troia. Ela o reconheceu, superando assim uma artimanha do mais astuto dos guerreiros, mas não o denunciou. Fato que a faz conhecer, da boca de Odisseu, o plano que derrotará os troianos. O discurso que vem em seguida, em resposta, é o de Menelau, que confirma a adequação do que foi falado por Helena, mas acrescenta algo: relata o momento no qual ela rodeia o cavalo de madeira imitando as vozes das esposas daqueles que se encontravam dentro dele, fazendo-os querer responder ou sair, desfazendo, assim, a armadilha. Afirma-se, portanto, toda a multivalência de Helena: aliada – inimiga, e o que há entre, como denota sua capacidade de imitar as vozes de inúmeras mulheres. Há algo mais. Já que parece pertinente levantar duas hipóteses: uma, segundo a qual os discursos foram pronunciados e ouvidos sem consequências dolorosas – neles se sabe do risco ao qual foram submetidos os gregos por Helena, inclusive seu marido e Odisseu, pai de Telêmaco – graças ao poder do *phármakon*; além disso, e esta é a segunda hipótese (BLONDELL, 2013), o poder farmacológico garantiria, também, a harmonia doméstica,

apagando os ressentimentos passados, principalmente aqueles cujo alvo seria a própria Helena, já que derivados dos acontecimentos envolvendo Páris e Troia.

Dois pontos do episódio merecem, ainda, atenção: o lugar de onde Helena recebeu os *phármaka*, o Egito; o modo como ela administra um deles, misturado no vinho. O Egito, apresentado não apenas como lugar exótico, também como um território de grande prosperidade, dotado de grande variedade de riquezas e de espécies (FASANO, 2019; SILVA, 2019), tem suas características visíveis indiretamente na suntuosidade e nas cores do palácio real, e, de modo mais direto, em alguns elementos que remetem aos presentes recolhidos em no retorno da guerra de Troia, cujo trajeto inclui, dentre outras terras, o Egito. Destaca-se o momento no qual Helena sai de seu quarto perfumado e conhece-se, de modo pormenorizado, alguns dos presentes recebidos em terras egípcias. Alguns destes estão na cena em questão, o que, de certa maneira, faz pensar que o Egito, ou certa ideia de Egito, também está presente. Presença que ganha força ao se saber que o *phármakon* utilizado por Helena também vem desse território, compreendido, a partir da descrição homérica, como “a capital médica do mundo” (AUSTIN, 2008, p.76): pois do solo egípcio, destacam-se sua fertilidade e a variedade de *phármaka* nele produzidos; dos seus habitantes, se ressalta serem todos médicos, instruídos no manejo farmacológico – atividade que deve ser precisa, tendo em vista os possíveis benefícios e malefícios dos *phármaka* de acordo com suas misturas, o que denota, na cena, a presença dessa sabedoria. Se é possível ver algo como uma “transmissão” de objetos – dada por meio de uma rede, não de comércio, mas de amizade, aprendizagem e diplomacia entre gregos e não gregos (ainda não aglomerados, e homogeneizados, sob o termo bárbaros), relações materializadas, por exemplo, pelos presentes (FINLEY, 1979) – como os recebidos no Egito e colocados à vista na cena; há visível, também, uma transmissão de ideias e tecnologias (VLASSOPOULOS, 2013), como parece informar o poeta ao falar sobre os *phármaka* e os saberes egípcios, algo que acaba por destacar um papel desempenhado pelo Egito que extrapola aquele marcado pelo exotismo e pela suntuosidade, a saber, seu papel pedagógico²⁶ em relação a Grécia, cujo efeito é visível no uso de um *phármakon* por Helena. E sobre tal uso, há algo que parece importante: o modo como o *phármakon* é administrado, misturando no vinho. Importante pois, já de início, aponta para questão de uma possível criação, a partir do contato entre modos de existência diferentes, de

26 É exatamente o processo de ocultamento desse papel, e da consequente emersão da imagem da Grécia como criadora isolada e independente, que é colocado em questão quando é denominado como um roubo do legado egípcio – *a stolen legacy* (JAMES, 1954).

um novo costume. Questão que, aqui, só pode ser levantada. Mas algo pode ser afirmado: que se conhece, como um costume grego, a ação de misturar água ao vinho. Costume utilizado como meio, inclusive, para traçar uma valoração – etnocêntrica – entre quem o possui e quem não (CANDIDO, 2018). Algo representado pela cena na qual o vinho puro é dado a Polifemo (Hom. *Od.* IX, 345-374). Pois cabe lembrar do leite do gigante ao bebê-lo com insensatez e a consequente intoxicação, tornando possível a fuga de Odisseu e seus companheiros da gruta do ciclope. Nesse sentido, o costume parece apresentar funcionamentos, além daquele de uma diferenciação valorativa entre humanos: tornar o vinho mais seguro para o consumo contínuo e mais palatável em situações nas quais a sede, mais do que o prazer pela bebida, deve ser satisfeita. A água seria, portanto, um moderador (SHUSTER, 2014). Além disso, o que a cena de Helena parece apontar é uma prática, na qual não apenas a água, mas outras substâncias, outros *phármaka* eram misturados ao vinho com diferentes objetivos: alterar o sabor, adicionar odores agradáveis e ampliar sua ação psicoativa (RINELLA, 2010).

Mostra-se adequado dizer, portanto, que há, na cena, algo como uma atmosfera, produzida pelo agenciamento de elementos heterogêneos²⁷ e graus de alteridade (MUGLER, 1969) (as cores, o perfume, os sabores, os discursos, o Egito, Helena, o vinho, o *phármakon*), que funciona junto ao *phármakon*; mais talvez: que faça o *phármakon* funcionar de determinada maneira. Cabe lembrar, nessa direção, que essa palavra grega “comumente traduzida como ‘remédio’ ou ‘veneno’”, não se restringe a tal “binarismo”, pois invoca meios diversos de, falando brevemente, “alteração da percepção”²⁸, meios como o “‘perfume’, ‘pigmento’, ‘encantamento mágico, filtro ou talismã’ e ‘droga recreativa’” (RINELLA, 2010, xvii).

Pode-se ir, agora, aos segundo e terceiro episódios da *Odisseia* (Hom. *Od.* X, 210-335): um grupo de companheiros de Odisseu se aproxima do palácio de Circe, no entorno do qual se viam lobos e leões da montanha, ao mesmo tempo aterrorizantes e dóceis – seres que, na verdade, eram homens encantados com drogas maléficas²⁹. Vê-se, já, uma atmosfera se

27 Acerca da combinação de elementos heterogêneos na criação de uma atmosfera, tendo objetivo de cura ou restabelecimento, há uma cena na *Iliada* (Hom. *Il.* XI, 624-643) que parece interessante. Trata-se da mistura, feita por Hecamede, para Nestor e o ferido Macáon: vinho de Pramno, queijo de cabra ralado – com um ralador de bronze – e cevada polvilhada. Mistura associada a diversos utensílios específicos e, ainda, às histórias contadas por Nestor e Macáon, assim, a força de Nestor e Macáon é recobrada por uma atmosfera de elementos heterogêneos, na qual estão presentes o vinho e as palavras (CORNELLI, 2005).

28 Talvez seja mais adequado falar em algo mais amplo do que “alteração da percepção”, como manejo ou intervenção no espírito.

29 Repete-se, aqui, a expressão *κακὰ φάρμακα* (Hom. *Od.* X, 213). Daí não se seguir a opção de Schüler (2008), que é “drogas poderosas”.

formando: passam a escutar a sedutora melodia do canto³⁰ de Circe (ASSUNÇÃO, 2011) que, enquanto cantava, tecia uma obra de características divinas. Convidou-os a entrar (apenas Euríloco rejeitou o convite ao manter-se fora do palácio). Logo, preparou-os algo para comer, misturando ao alimento um *phármakon*³¹, cujo poder é de fazer esquecer, especificamente, a terra considerada como pátria. E, ao toque da vara de Circe, os homens foram transformados em porcos, mantendo, porém, o intelecto humano. Se é possível ver a formação de uma atmosfera, cabe dizer que é explícito que se trata de uma atmosfera de ambivalências: a mata e a construção; animais não-humanos aterrorizantes e dóceis; animais não-humanos (antes humanos) com intelecto humano; e, sobretudo, Circe – mulher e deusa, complexa coexistência de refinamento, do canto e do tear, com o poder sedutor e brutalizador (SEGAL, 1968) – e o *phármakon*. Mais do que uma “marca distintiva de Circe” (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p.64) ou do *phármakon*, a ambivalência, mesmo a multivalência, parece ser algo como um marca atmosférica em diversos episódios da *Odisseia*; entendendo atmosfera, cabe lembrar, como um agenciamento de elementos heterogêneos e graus de alteridade que cria a possibilidade mesma de um acontecimento³².

Segue-se que Euríloco pôde encontrar Odisseu e contar o ocorrido. Resolvido a salvar seus companheiros, Odisseu direcionou-se para a habitação de Circe, conhecedora e detentora de muitos *phármaka*³³. No caminho, o deus Hermes apareceu para o herói, e aqui desenrola-se o terceiro episódio farmacológico. Hermes ofereceu um *phármakon* a Odisseu – tratava-se de uma erva chamada *móli*³⁴, difícil de ser extraída do solo pelos mortais, já para os imortais, como tudo podem, não há problemas. Tendo desenterrado a *móli*, Hermes a mostrou a Odisseu – raiz preta, flor branca. Esse *phármakon*, Hermes informou, que protegerá Odisseu do *phármakon* que Circe oferecerá misturado a um alimento. Pode-se dizer, brevemente, que

30 Que seja recordado o canto das Sereias (Hom. *Od.* XII, 41-6). “Posto que totalizante e enfeitiçador”, o canto “roubaria do aspirante ao retorno exatamente a possibilidade de retorno. Alucinando-o [θέλω] com droga distinta da flor de lótus, seu canto, as Sereias teriam também a capacidade de fazer o viajante se esquecer do retorno” (COSTA, 2018, p.414).

31 A expressão traduzida por Lourenço como “drogas terríveis” é φάρμακα λύγυρα.

32 Tal definição parece tornar possível que se trace um paralelo entre atmosfera e as névoas criadas pelos deuses para, sob elas, intervirem no mundo humano. Pois, se tudo podem, por que os deuses necessitariam das névoas para agirem no mundo humano? Tal fenômeno poderia, então, ser compreendido como um meio no qual se associam elementos heterogêneos e graus de alteridade dando as condições de possibilidade para certas ações imortais no mundo mortal.

33 Πολυφάρμακου (Hom. *Od.* X, 276). As traduções são interessantes, pois acabam denotando a possível amplitude da expressão dado o contexto em vista: Lourenço (2018) opta por falar de Circe como a “das muitas poções mágicas”; Werner (2014) escolhe “Circe muitas-drogas”; Schüler (2008) fala de Circe como a “dos fatídicos remédios”; já Nunes (2015) opta por “Circe que todas as plantas conhece”.

34 O termo é μῶλυ (Hom. *Od.* X, 305). Toda uma tradição (*Moly tradition*) se constituiu a partir dessa única aparição em Homero (STANNARD, 1962).

trata-se de um “antiveneno”³⁵, e de modo mais extenso que se lida com algo como uma profilaxia pré-exposição. Não se trata, portanto, de curar, sim de uma medida protetiva antes do contato com um agente capaz de causar uma doença ou um dano.

Há, ainda, uma coisa a se notar: o encontro de Hermes e Odisseu no caminho para o palácio. O deus mensageiro, sempre nos caminhos, como aquele pelo qual levou Príamo, em segurança, até a tenda de Aquiles (Hom. *Il.* XXIV, 358-467) – atuando como deus do sono, fazendo os guardas mirmidões dormirem, e abrindo portões, atuando como deus das portas, dobradiças e trancas (VERGADOS, 2011). Sabe-se da caracterização de Hermes como um deus astuto, mesmo artiloso³⁶, por isso ser adequada a definição de *trickster* quando aplicada a ele: personagem ambivalente, mediador, sempre nos caminhos, ladrão e presenteador, encantador e desencantador (HYDE, 2011). E é em um caminho, aquele que leva ao palácio de Circe, que Hermes ofereceu a Odisseu uma proteção³⁷ aos encantamentos da divindade das muitas drogas, dando também os conselhos que abririam o mundo de Circe a Odisseu.

São três episódios, três faces do *phármakon*, uma mesma atmosfera que, logo se verá, não se restringe aos episódios analisados. Antecipa-se que a presença espreada dessa atmosfera parece apontar para algo mais que um dispositivo estilístico que a induziria (SELS, 2013), pois o que se vê é algo como a expressão de *um* mundo no qual tal atmosfera não pode ser desprezada, *um* mundo no qual é necessário que se lide com tal atmosfera.

2.

Remédio, veneno e antiveneno imbricam-se no *phármakon*. A estabilidade momentânea de cada face de um *phármakon* se dará a partir de uma atmosfera, da qual fazem parte as relações estabelecidas entre quem administra a dosagem, quem a toma e os efeitos corporais e espirituais, inclusive aqueles efeitos codificados moralmente na situação. Nesse sentido, parece possível dizer que o esquecimento, por exemplo, deve ser avaliado de acordo com as variáveis da situação, ou melhor, dos elementos que constituem a atmosfera: graças ao *phármakon*, dor e o azedume da perda de entes queridos são esquecidos; o esquecimento da “pátria” é um dos efeitos do embrutecimento das drogas circeanas. Além disso, vê-se, na

35 Essa é a opção de Schüler (2008) para o termo φάρμακον ἐσθλόν (Hom. *Od.* X, 292).

36 Caracterização explícita no hino homérico a Hermes, dado o roubo do gado de Apolo pelo deus mensageiro.

37 Vale recordar, no hino a Hermes, o encontro do deus com uma tartaruga, que logo ele assumirá não só como sinal de sorte, mas dirá ser algo como um contrafeitiço protetivo (*h. Hom.* 4, 30-39). A tradução consultada é a de Evelyn-White (1914).

Odisseia, um certo cultivo da dor e do azedume derivados da perda de pai e marido por parte de Telêmaco e de Penélope: a retidão moral de filho e esposa é afirmada nesse e por esse cultivo durante os vinte anos de ausência de Odisseu.

O que se mostra interessante com a noção de atmosfera é o vislumbre de um acoplamento de elementos que tem implicação sobre o próprio funcionamento de cada elemento, de seus efeitos individuais e daqueles gerais, atmosféricos. Aqui, há algo como uma extensão do princípio farmacológico “tradicional”³⁸ de associação, composição, mistura entre elementos díspares que, quando isolados, muitas vezes, não possuem efeitos, mas quando vinculados, se tornam ativos (PRETRE, 2017). Logo, passa-se a ver que as características do *phármakon* não lhe são exclusivas. Ao oferecer vinho a Heitor, Hécuba pontuou que, ingerido por um homem cansado, o vinho aumentaria a força daquele que o toma; Heitor, no entanto, recusou a oferta, pois o vinho doce o faria esquecer da força e da coragem (Hom. *Il.* VI, 264-5). Caso Heitor estivesse em uma condição de mero homem cansado, talvez o vinho funcionasse enquanto provedor de força, mas como se tratava de alguém em guerra, o vinho seria um veneno. Talvez se deva ir mais longe, pois o vinho e seus efeitos eram utilizados para descrever, também, os efeitos de outros *phármaka* (RINELLA, 2010). Portanto, a pergunta a se fazer é: haveria um alastramento da multivalência própria ao *phármakon* para além das substâncias? Ao ver Odisseu, a resposta adequada parece ser a afirmativa. O termo que o define é *polýtropos*³⁹. Não são poucas as maneiras pelas quais o termo foi traduzido: “o homem versátil”⁴⁰; “o muitas-vias”⁴¹; “o multifacetado”⁴²; podendo-se falar, ainda, em “multiastucioso” (COSTA, 2016, p.264); há ainda o uso de sua transliteração: o “politrópico” (HYDE, 2011, p.178). É também, cabe lembrar, o “de mil ardis”; o “saqueador de cidades”⁴³. Ou seja, não é apenas o *phármakon* que condensa sob si a multivalência, figuras centrais na *Odisseia*, como Helena e Odisseu, aparecem como intrinsecamente multivalentes: tendem a representar, ou melhor, a serem apresentadas como aberturas para toda a potência da humanidade, da identidade à alteridade, da multivalência à univalência. Diz-se que as personagens são apresentadas como a incorporação de um trajeto de aprendizado moral

38 O uso do termo “tradicional” acaba por abrir brechas a equívocos, mas busca indicar algo anterior as escolas de medicina, como a de Cós, e, ao mesmo tempo, algo que as atravessa, constituindo-as, pois o “tradicional” ou o “popular” é algo como uma matéria para a criação.

39 O termo *πολύτροπον* utilizado para caracterizar Odisseu, aparece, também, na *Odisseia*, em referência a Hermes.

40 Tal é a tradução de Lourenço (2018).

41 Assim que Werner (2014) traduz o termo.

42 Essa é a escolha de Schüler (2008).

43 Cabe lembrar que Ajax define Odisseu, na tragédia de Sófocles, como um inimigo, um vilão mesmo.

(RUTHERFORD, 1986), talvez caiba dizer algo mais: tais personagens são aberturas amorais que permitem, através delas, a visualização das diferentes linhas de valoração moral. Apenas enquanto aberturas, enquanto vias de possibilidade, poder-se-ia dizer que Homero, por meio das personagens, teria dito tudo o que se podia dizer acerca da humanidade⁴⁴.

Daí as palavras de Agamenon a Odisseu, no Hades, poderem significar também outra coisa além daquilo que aponta a biografia do comandante grego. Cabe recordar: Agamenon sugere que não se deve contar tudo à esposa, que se deve ocultar certas informações, ou seja, que não se deve confiar excessivamente naquela que se tem como companheira (Hom. *Od.* XI, 440-464). É preciso ter atenção a um ponto: pode-se confiar, mas não de modo exagerado, pois deve-se manter um campo guardado para o desconhecido próprio à alteridade. E isso em relação, também, à alteridade que habita o interior de cada pessoa. Mas não só. Pois a identidade – ou talvez se possa falar em univalência – passa a ser, também, algo incerto e problemático. Nada de confiança excessiva, nem mesmo em si, como ilustram certos momentos de Odisseu nos quais em sua narrativa afirma algo como “não me contive”. É exemplo o episódio no qual, depois de ter dito alguns impropérios a Polifemo, ciclope filho de Poseidon, do qual acabara de fugir com seus companheiros, e, ainda, tendo seu barco por pouco escapado da destruição que seria causada caso a pedra lançada pelo gigante acertasse seu alvo, Odisseu volta a gritar, se apresentando, trazendo-lhe a fúria não só do gigante, como também a de Poseidon. A identidade, o valor do herói iliádico – afirmada em seus feitos gloriosos e na propagação do conhecimento acerca desses feitos e de seu autor – mostra, aí, não apenas sua inutilidade (WERNER, 2001), mas seu perigo, já que coloca em risco o retorno à casa.

Há algo, ainda. Algo que faz toda a atmosfera de multivalência espalhada pelo mundo de Odisseu se destacar, exatamente por expor seu oposto. Algo encontrado na primeira ilha visitada por Odisseu em seu caminho de volta: a ilha dos lotófagos.

Uma delegação selecionada por ele seguiu para conhecer “os comedores de pão”, isto é, para conhecer os humanos daquele lugar. Há perigos inerentes a esse encontro com desconhecidos: serão, mesmo, humanos? Caso o sejam, respeitarão as regras da hospitalidade, da *xenía*, ou serão agressivos? A delegação encontrou humanos e travou com eles um “contato

44 A referência aqui é a conversa de Goethe com Eckermann (1990, p.168): ao se referir a Aquiles e a Odisseu, Goethe afirma que Homero disse tudo o possível sobre os homens a partir de tais personagens. O olhar sobre Helena e Penélope permite que se amplie a ideia inicial de Goethe, e a consideração de personagens como aberturas torna viável, não a afirmação que tudo já foi dito, mas, sim, de que tudo, a partir das personagens, pode, ainda, ser dito.

cordial” (ROUSSEAUX, 1971, p.340). Os habitantes da ilha não planejaram mal contra o grupo de Odisseu, seguiram, inclusive, uma das regras da hospitalidade: o partilhar do alimento (FINLEY, 1979). Entretanto, há desvios no respeito à regra. Primeiro: o que é oferecido – trata-se da lótus, não os usuais pão, carne e vinho; segundo: o efeito da ingestão da oferta – quem “saboreia a doçura do loto, perde a vontade de informar, de viajar, esquece o lar, quer permanecer, morar com aqueles indivíduos, os lotófagos” (Hom. *Od.* IX, 93-6)⁴⁵.

Parece haver, aí, algo importante. Ao falar em *xenia* lida-se com “uma relação extremamente poderosa, capaz de gerar uma guerra como a de Troia” (COSTA, 2017, p.176). Que sejam lembradas as palavras de Menelau em prece a Zeus durante embate com Alexandre: “Zeus soberano, concede que me vingue de quem errou primeiro, o divino Alexandre; e subjuga-o às minhas mãos, para que de futuro estremeça quem dos homens vindouros pense em causar danos ao anfitrião que o recebeu com amizade” (Hom. *Il.* III, 250-4)⁴⁶. Uma relação capaz de produzir a guerra, mas também capaz “de estancar, senão a guerra, ao menos uma batalha, como a de Glauco e Diomedes”, como narrado na *Ilíada*. Os dois “não só se negam a se enfrentar, ao descobrirem que seus antepassados foram *xénoi* uns dos outros, como trocam suas armaduras, confirmando materialmente sua amizade” (COSTA, 2017, p.176). Pode-se ver que há riscos para os dois polos envolvidos na relação de *xenia*, tanto quem recebe quanto quem é recebido (SILVA, 2017). Assim, *xénos* indica não só o anfitrião, mas também o hóspede; o de casa e o estrangeiro; o possível aliado e inimigo. *Xenia* não é, portanto, homogeneização, identificação, mas a constituição de um plano comum pela relação arriscada entre heterogêneos. Se ela é um modo de lidar com a aspereza e os riscos próprios ao encontro entre diferentes, ao se comer a lótus, a heterogeneidade da *xenia* é desfeita, pois estrangeiro e anfitrião se tornam o mesmo. Não há multivalência, não há ambivalência: simplesmente torna-se um *lotófago*. Poder-se-ia dizer que se mostra justificado o termo *phármakon* não aparecer quando se trata da comida floral, pois seria, afinal, “a única na *Odisseia* a funcionar ela mesma como ‘droga’” (ASSUNÇÃO, 2016, p.286): apesar de sua natureza incerta – apenas se supõe que se trata da lótus – seu efeito é univalente, “fulminante” (ROUSSEAUX, 1971, p.337). Mas cabe um complemento: se a comida floral é a única na

45 Tradução de Schüller.

46 Cabe notar que, segundo Heródoto (II. 119), assim como Páris, um troiano, desrespeita a “lei” da hospitalidade, Menelau, um grego, comete o mesmo erro, violentando a hospitalidade egípcia. O nome dado ao templo egípcio que Heródoto supõe ser dedicado a Helena – ξείνης Ἀφροδίτης (II. 112) – também é relevante, já que denota uma relação de intercâmbio, também, de divindades entre territórios estrangeiros.

Odisseia a funcionar como uma droga, este termo deve ser entendido segundo o estatuto vigente que orienta a guerra às drogas.

Pode-se pressentir, assim, certos pontos de fixidez, como a comida floral, mas caberia lembrar também da fúria de Aquiles, na *Iliada*, e da insignificância de Elpenor – aquele que se conhece na *Odisseia*, na qual se enfatiza o fato da personagem não se destacar nem na luta nem na inteligência (Hom. *Od.* X, 552-60). Esses pontos de fixidez realçam uma ampla atmosfera de multivalência – como se viu nos três episódios farmacológicos, na relação de *xénia* e em personagens como Helena e Odisseu – tornada visível pelo poeta. Nesse sentido, há um derradeiro episódio que parece importante para a análise e conexão com o *nosso* problema.

3.

Circe tornou-se aliada de Odisseu (Hom. *Od.* X, 400-405). Ao descrever seu caminho de volta, ela lhe prescreveu o que fazer para seu retorno a Ítaca ser bem-sucedido. Narrou como seriam os encontros com Caríbdis e com Cila: a primeira destruiria completamente sua embarcação, matando a todos; a segunda arrebataria seis de seus companheiros. Circe aconselhou que fosse escolhido o caminho próximo à morada de Cila, pois entre a morte de todos e de seis, a última opção seria a preferível. Tendo dito isso a Odisseu, ele a questionou se seria possível fugir de Caríbdis e, de algum modo, repelir, afastar, talvez mesmo atacar⁴⁷ fazendo com que Cila recuasse. Circe respondeu de modo enfático, destacando o fato de Odisseu parecer apenas pensar em atos de guerra: “Não há nada em tua cabeça além de ações bélicas?” (Hom. *Od.* XII, 115-7)⁴⁸. Como, em seu retorno, Odisseu, o da imaginação sem limites – como diz Aquiles ao encontrá-lo, vivo, no Hades (Hom. *Od.* XI, 474-5) – se restringiria à resposta única da guerra? Como aquele que é conhecido e admirado por ser muitos e ninguém, por isso mesmo capaz de analisar e superar as condições mais adversas, como poderia sugerir uma ação bélica como resposta a um encontro com um ser imortal? E, ainda, há algo mais. Em vez da proposta fadada ao fracasso de Odisseu, que levaria a um segundo ataque devastador, Circe levantou uma proposta alternativa: poder-se-ia invocar a mãe de Cila, Crátai, negociar, para assim escapar de uma nova investida. Aqui, algo merece

47 O verbo ἀμυνάμην é traduzido pelos termos “resistir”, por Werner (2014), “repelir”, por Lourenço (2018), e “atacar”, por Schüler (2008).

48 Tradução de Schüler (2008).

destaque. Ao repreender a proposta bélica de Odisseu, Circe descreveu Cila: além de imortal, tratava-se de um ser terrível, indomável. Portanto, um ato de guerra seria algo tolo, vicioso, mesmo nefasto⁴⁹, pois faria com que ainda mais pessoas morressem. É tolo, vicioso, nefasto lidar com Cila do mesmo modo que se lida com desavenças entre realezas humanas: fazendo guerra. Ao ter questionado Odisseu – “não há nada em tua cabeça além de ações bélicas?” – é como se tivesse dito: “ao pensar apenas em fazer guerra, em utilizar a guerra como resposta a tudo, não pensas nas consequências”. Ainda, de modo mais preciso, utilizando-se de uma linguagem relacionada ao *nosso* problema, é como se tivesse dito: “és dependente da guerra”, pois univalente. Talvez seja adequado falar que a vontade de guerra aparece, aí, como um vício.

Vê-se que Circe proscreeu a guerra contra Cila, mas não prescreveu a prostração. Se puder se levar a interpretação um pouco mais longe, é pertinente dizer que a questão que se destaca é o bloqueio de possibilidade que a resposta única da guerra impõe. Cabe prestar atenção ao fato de Circe ter proposto uma negociação com a mãe da terrível Cila. O conselho inicial foi o de dar seis homens de Odisseu e fugir. Odisseu não o acatou e aventou a possibilidade de um ataque a Cila. Circe o repreendeu, mas o ouviu, seu conselho inicial foi transformado, adicionando a possibilidade de chamar por Crátai: talvez seja possível negociar. Parece ter havido, efetivamente, um diálogo: as opções são dadas; duas propostas são feitas e depois desprezadas; faz-se uma nova análise da situação e daí uma variável distinta emerge apontando outro caminho. Parece adequado dizer que o saber técnico de Circe acerca dos seres que habitam o mundo (Cila é uma calamidade, mas é, também, uma filha), e o saber-fazer de Odisseu, o multifacetado, guerreiro estrategista, mas também um habilíssimo aedo, se acoplam. Desse acoplamento de saberes e da superação do bloqueio imposto pelo vício de guerra, uma situação incontornável mostra-se tratável. Assim, mesmo o encontro com algo como uma calamidade indestrutível é algo que pode ser encarado mais como um problema a ser discutido do que uma convicção a ser partilhada.

4.

Sabe-se: há inúmeras, quase intermináveis, entradas e saídas interpretativas dos poemas homéricos e, em particular, da *Odisseia*. Dentre elas, se destaca, desde a antiguidade,

49 O termo *σχέτλιε* parece recobrir todos esses sentidos.

o caráter formativo de Homero, o “educador da Grécia” (Pl. R. 606e) (daí todo o esforço que Platão parece ter empregado em substituí-lo): a capacidade dos poemas de ensinar (ADKINS, 1971). Pode-se dizer, portanto, que ao se olhar atentamente para a *Odisseia* é possível aprender com o *phármakon*, sobretudo, com a atmosfera multivalente na qual os *phármaka* aparecem e funcionam. E nesse sentido, há algo mais: se for aceito que aquilo que se expressa nos poemas homéricos é um mundo de resultados, no qual uma ação é avaliada, inclusive moralmente, não pela intenção que a moveu, sim pelo seu fracasso ou sucesso (ADKINS, 1971), pode-se afirmar que a multivalência é de alto valor (guardando todos os sentidos deste termo). Trata-se de entendê-la a partir do caráter indefinido de algo, caráter esse que permite, de uma gama de funcionamentos diversos, o desenvolvimento de um dentre eles de acordo com a atmosfera na qual tal algo está agenciado⁵⁰. Quando se fala em caráter indefinido, ressalta-se também a abertura para possibilidades avaliativas, incluindo ainda graus diferentes que teriam, apenas em seus extremos, o bem-mal/bom-ruim/remédio-veneno. Daí dizer que a ambivalência é a redução, permanente ou momentânea, de funcionamentos e avaliações possíveis. (Sendo a univalência o ponto de valor e funcionamento mais baixo, algo expresso na crítica de Circe a Odisseu). A dificuldade de se lidar com algo como uma filosofia (moral) da *Odisseia* (RUTHERFORD, 1986) se encontra, exatamente, no fato dela ter como seu mais alto valor a multivalência⁵¹.

Deve-se, agora, recordar o ponto de partida e o problema que moveu a atenção em direção aos textos homéricos, um problema *nosso*. Lida-se, assim, com uma preocupação acerca de um problema atual e de um grupo específico – a guerra às drogas e seus efeitos sobre as pessoas negras – cabe destacar, portanto, que menos do que ter como fundo um possível diálogo com um campo particular – como aquele que lida com os chamados transtornos ou desordens por uso de substância, que, buscando meios para se desvencilhar de termos estigmatizantes, optam por tratar, singularmente, os casos de pessoas em sofrimento que fazem uso de drogas – debate-se com uma perspectiva generalizada, espalhada por instituições e grupos sociais diversos. Perspectiva que dá suporte: ao encarceramento em massa; a violências múltiplas e cotidianas; a chacinas; ao terrorismo de Estado, incluindo aí

50 Félix Guattari (2012) fala de “multivalência da alteridade” (p.57) remetendo-se ao estudo de Marc Augé, junto à sociedade africana dos Fon, acerca do *legba*: “um punhado de areia, um receptáculo, mas é também a expressão da relação com outrem. Encontramo-lo na porta, no mercado, na praça da aldeia, nas encruzilhadas”. Além disso, ele pode “transmitir as mensagens, as perguntas, as respostas”. É “instrumento da relação com os mortos e com ancestrais. É ao mesmo tempo um indivíduo e uma classe de indivíduos, um nome próprio e um nome comum” (p.57).

51 Rutherford (1986) fala do *ethical framework*, isto que constitui a filosofia da *Odisseia*, como sendo menos definido e, isto é importante, mais realístico do que geralmente se afirma.

instituições paraestatais como a milícia e o tráfico de drogas; à gestão, compartilhada entre Estado e Capital, do abandono de territórios urbanos; ao mercado global das drogas registradas como ilegais (entre muitas outras coisas). Além de dar base, também, a todo um léxico que busca exacerbar o poder das drogas, fazendo daquelas pessoas que as usam, até mesmo daquelas pessoas que se supõe fazerem uso, meros autômatos, mortos-vivos, loucos, dentre muitos outros termos que apontam para a perda total, ou quase total, dos atributos ligados ao espírito, ao desejo, à vontade, à conduta que usualmente caracterizam um ser humano pleno. E mais, há linhas históricas que fazem com que o dito combate às drogas vincule-se ao racismo.

Mas o que se pode aprender da leitura da *Odisseia* a partir de *nosso* problema? Mesmo com toda a dificuldade inerente ao lidar com um texto no qual a multivalência ganha todo o seu valor, parece possível – talvez correndo o risco de atuar por reduções – traçar uma linha que possa atravessar o problema da “guerra às drogas”: as consequências do fracasso de uma guerra, mesmo que dela se diga vitorioso, materializam-se em um trajeto de retorno que transmuta-se em um duro percurso de aprendizado acerca de si e do mundo; encontram-se tipos de humanos que ameaçam, mas podem, também, hospedar; encontram-se seres fantásticos que podem enfeitiçar, devorar, ou se tornar aliados para a superação dos percalços do caminho; lida-se com substâncias que, associadas a outros elementos, incluindo discursos, curam e/ou envenenam e/ou protegem. Não se trata de se deixar à mercê dos deuses ou de responder unidimensionalmente aos desafios à frente; mas, sim, de ativar um repertório de faces, de vias, de linhas de diálogo, de saberes e de práticas. Em suma, não se trata de guerrear contra a multivalência, a ambivalência, ou seja, guerrear contra a complexidade do mundo, mas sim de encará-la a partir do aprendizado por ela proporcionado.

Mas há ainda algo mais, algo que perturba: certos pontos de fixidez – a comida floral, a fúria de Aquiles, a insignificância de Elpenor. Pontos de fixidez que perturbam e, concomitantemente, destacam a atmosfera de multivalências que cobre muitas áreas do mundo de Odisseu. Não é só isso. Pois tais pontos de fixidez parecem se oferecer como grade de inteligibilidade para aquilo com que se debate. Talvez seja pertinente afirmar, portanto, que, diferente de herdar os modos segundo os quais se pode lidar com a multivalência e a ambivalência do mundo, como o manejo do *phármakon* e a constituição de um campo comum com a *xénia*, o que se faz é estender o efeito univalente da comida floral a todas as substâncias inscritas sob o termo drogas e circunscritas à ilegalidade. E mais, pois tal univalência não se

restringe às substâncias, já que, cabe lembrar, trata-se de atmosferas de relações. Logo, os humanos, também, passam a ser univalentes. Parece que há uma tripla extensão: generaliza-se, em relação àquelas pessoas que fazem uso de drogas restritas ao campo da ilegalidade, o *lotófago* como figura que beira o inumano. Lida-se com um ser que não pode ser classificado plenamente como humano, pois, dentro da lógica homérica, não trabalha a terra, não cozinha ou sacrifica animais domésticos. Essa extensão da figura do lotófago se torna explícita quando nos lembramos do vocabulário relacionado à figura do morto-vivo, do zumbi; vocabulário utilizado para denominar as pessoas que usam crack; estende-se sobre aquelas pessoas que, em princípio, não usam essas drogas, a figura de Aquiles, o herói furioso⁵², cujo imperativo é o combate – na *Iliada*, mesmo sua recusa ao combate é bélica. Não basta não usar drogas, é preciso que todos guerreiem – mesmo que apenas discursivamente – contra as drogas, independentemente das consequências e; por meio da generalização da figura do *lotófago* e da extensão da figura de Aquiles, traça-se um horizonte de homogeneização, no qual não seria mais possível a relação de *xénia*, pois não há alteridade: há o mesmo e o *em-via-de-se-tornar-o-mesmo*. E o que escapa está destinado a ser extinto, pela assimilação ou pela morte. E, nesse sentido, pode-se dizer: o extermínio das diferenças é um dos maiores vícios desse empreendimento que se chama Ocidente.

52 Algo deve ser destacado aqui: as palavras de Aquiles a Odisseu, no Hades, no canto XI, podem ser compreendidas como uma transformação do guerreiro, agora morto: “Não me edulcores a morte, ilustre Odisseu. Preferiria, vivente, ser empregado em outro lugar, junto a homem sem gleba e com poucos víveres, a reger entre todos os mortos desassomados” (488-491. Tradução de Werner). No entanto, suas palavras seguintes parecem apontar para uma pressão da força univalente do guerreiro, mesmo habitando o mundo dos mortos, pois pergunta se seu filho foi à guerra para se destacar, e ainda questiona sobre o seu pai, levantando a possibilidade dele ter sido desonrado, caso isso realmente tenha acontecido, deseja um tempo, mesmo que breve, na terra, para poder usar a força de seus braços contra os que o desonraram (494-503). Ou seja, a univalência do guerreiro parece ainda se impor.

*La terreur, la douleur, l'épuisement, les massacres, les
compagnons détruits, on ne croit pas que toutes ces choses
puissent cesser de mordre l'âme si l'ivresse de la force n'est
venue les noyer.*

*Troie et Hélène importent seulement comme causes du sang
et des larmes des Grecs; c'est en s'en rendant maître qu'on
peut se rendre maître de souvenirs affreux. L'âme que
l'existence d'un ennemi a contrainte de détruire en soi ce
qu'y avait mis la nature ne croit pouvoir se guérir que par la
destruction de l'ennemi.*

Simone Weil (1941)

Segundo ensaio:

Helena e a ambivalência trágica

1.

Do phármakon: isto quer dizer, também, a partir do *phármakon*. E dele se chegou a Helena, pois misturando um ao vinho (e adicionando à mistura sua oratória) ela põe fim à tristeza das perdas e da saudade durante o banquete de recepção a Telêmaco. Segundo a *Odisseia*, tanto os *phármaka* quanto o conhecimento prático de seu manejo foram presentes egípcios. Helena, assim como o *phármakon*, não é uma personagem simples. Basta recordar, por um lado, que na *Iliada* seu status é irresoluto: grega ou troiana, amiga ou inimiga, esposa ou amante, culpada ou inocente, observada ou espectadora; e, por outro, que se no poema de retorno de Odisseu ela poderia ser lida como estando “reduzida” ao papel de esposa⁵³, o fato de ser detentora do poder dos *phármaka*⁵⁴, incluindo aí aquele das palavras, condensa a indefinição de seu caráter. Portanto, aqui, a proposta é ler, à luz da ambivalência farmacológica, a tragédia *Helena*, de Eurípides⁵⁵. Pois há algo como um manejo da personagem de modo que sua indefinição seja restrita a um caminho, permanente e perene, de um polo ao outro de sua ambivalência. É plausível dizer, assim, que parece haver algo como uma “redução” do campo multivalente homérico odisseico, para aquele ambivalente trágico. Mas há algo mais. Há algo como uma intensificação da ambivalência, dada a redução das variáveis entre polos opostos, e sua consequente aproximação, criando um contato, ou melhor, uma fronteira, atravessada e explorada ininterruptamente pela tragédia⁵⁶.

53 Poder-se-ia pensar em Helena, na *Odisseia*, como “no longer wild; her status has been resolved. She is not wife and mistress, but simple wife; not Greek or Trojan, but simply Greek” (AUSTIN, 2008, p.72).

54 Não se pode esquecer que Helena é a “filha de Zeus” e que seus irmãos, Castor e Pólux, os Dióscuros, são divindades. Portanto, é cabível pensar, também, que o poder sobre os *phármaka* é um elemento dentro de um conjunto de poderes de uma figura que está em contato, ou está, pelo menos, bem próxima, dado o parentesco, ao campo divino. Que um detalhe seja recordado: o ancião egípcio, Proteu, que na *Odisseia* é um ser marítimo divino, metamórfico, hierarquicamente abaixo de Poseidon, conta a Menelau que seu destino após a morte é o campo Elísio, e o motivo para isso é o fato de ser casado com Helena (Hom. *Od.* IV, 561-69). Pode-se aventar que Helena pode atuar como um *enhancement*, um aprimoramento, um *phármakon* (por que não? Ela pode livrar das dores; pode alçar alguém ao campo Elísio; e pode também levar a morte – que se pense em *seus efeitos* na *Iliada* – a denominação parece adequada) para os heróis. Por isso dizer que Helena não está “no mesmo nível dos outros personagens” (COELHO, 2000/1, p.162) – tanto em Esquilo quanto em Eurípides –, que ela está em algo como um outro patamar ontológico (AUSTIN, 2008).

55 A tradução utilizada neste ensaio será a de Trajano Vieira (2018), tendo sido consultada também a de Jaa Torrano (2017).

56 A afirmação que há algo como uma intensificação da ambivalência pode ser exemplificada pelo modo com o qual Eurípides faz Hécuba descrever Odisseu, n’*As Troianas*: “Com língua dupla, faz de tudo o seu contrário, aqui o que era ali, e ali de novo, do outrora amigo em tudo faz hostil” (v.285-8). Menos do que descrever a vilania do grego, algo compreensível dado seu papel na destruição de Troia, Hécuba aponta para seu caráter duplo. É o caso também de Orestes, na tragédia homônima, de Eurípides: “Eu, este aqui, o que

Não há novidade em uma análise que destaca o caráter ambivalente ou duplo das tragédias (NIETZSCHE, 2007; VERNANT, 1976; VIEGAS, 1984; VIEIRA, 2018). O que se pretende é deslocar essa análise usual, colocá-la em outro contexto, conectá-la ao *phármakon*. Mas não só. Acaba-se por ver que se trata, sempre, de relações, e de seus riscos. Mesmo quando se lida com ideias, pois essas “não podem, afinal, ser divorciadas das relações” (STRATHERN, 2014, p.208). Por isso o olhar sobre o tema da relação *grego-bárbaro*, cujo caráter teórico está vinculado à produção da tragédia grega, que, cabe lembrar, tem o mito como elemento constitutivo e fundamental (CALAME, 2015), mas o ver através do prisma da oposição entre helenos e bárbaros (HALL, 1989).

Já nas primeiras palavras da tragédia⁵⁷, proferidas por Helena, sabe-se que a personagem se encontra no Egito. Mas não só. Pois diz que foi sequestrada pelos deuses e dada aos bárbaros (E. *Hel.* 273-4) – tal termo sendo utilizado para denominar os egípcios⁵⁸. Fica-se sabendo, portanto, que ali ela esteve desde a saída de Esparta e durante toda a guerra entre gregos e troianos, conflito cuja causa seria, exatamente, ela. Logo se conhece a natureza da Helena que se encontrava em Troia: tratava-se de uma imagem, uma imitação, um simulacro⁵⁹ – um *eidolon*. Descontente com a decisão de Páris que encerrou uma disputa entre ela, Atenas e Afrodite, privilegiando esta última – dado a oferta, feita por ela, de fazer Helena esposa de Páris –, Hera cria, através de um fragmento do céu, a Helena de Troia, enquanto Helena, de Esparta, é levada por Hermes, ocultada em uma *nuvem*, até a terra de Proteu, rei do Egito.

Vê-se, já de início, a atuação do deus *trickster* – condutor e sempre nos caminhos, que rouba e presenteia, que pode encantar, desencantador e proteger. É Hermes⁶⁰, e não Páris, o responsável por raptar Helena (E. *Hel.* 245). Mas os dois traços que mais saltam aos olhos são

matei a mãe, sou culpado, mas, com outro nome, sou um desculpado, o que honrou o pai” (v.545-8. Tradução Trupersa).

57 A primeira palavra da tragédia é Nilo (Νεῖλου).

58 Tanto troianos quanto egípcios são denominados bárbaros, na tragédia. Tal denominação generalizada é o que se chama de barbarização do mundo não-grego pela tragédia (HALL, 1989).

59 Não são poucas as traduções para o termo grego εἶδωλον.

60 Há algo a se apontar, também, no fato de Hermes ser o responsável pelo rapto de Helena. No mito homérico a Hermes, este é responsável pelo roubo do gado de Apolo. É interessante pensar na tradição da associação dos cisnes a Apolo – basta trazer à lembrança as palavras de Sócrates sobre esses animais como as aves de Apolo (Pl. *Phd.* 85b) – e no fato de Zeus, na história contada por Helena acerca de sua possível filiação ao deus – “se o racoconto é crível” (E. *Hel.* 20) ela diz –, transformado em um cisne, estar fugindo exatamente de uma águia, ave geralmente utilizada para representá-lo (VIEIRA, 2018). Interessante porque é possível pensar na hipótese de uma filiação de Helena a Apolo, e não a Zeus, e na ação repetida de roubo de Hermes a Apolo, mas agora sendo uma filha roubada e não gado. Cabe ainda lembrar que, no *Crátilo*, de Platão, Apolo é apresentado como o deus da purificação e dos métodos purificatórios, incluindo aí as drogas medicinais e fumigações (Pl. *Cra.* 405a), o que permite uma aproximação ao poder farmacológico de Helena.

o *eidolon* e o Egito. Traços estes que não são, cabe dizer, invenções de Eurípides, já que retirados de predecessores: Estesícoro e Heródoto, respectivamente. Como inovações do poeta trágico são apontadas, por um lado, a problematização da relação entre imagem⁶¹ (*eidolon*) e coisa/corpo (COELHO, 2000/1), e, por outro, o processo de ficcionalização trágico-romântica (AUSTIN, 2008). Ou seja, a inovação de Eurípides seria o processo segundo o qual, por meio da ficcionalização, é problematizada – e pode-se dizer, dramatizada – a relação imagem/coisa (e quando se diz relação, fala-se necessariamente em efeitos mútuos), tema que passará a ocupar grande espaço da filosofia pelos milênios seguintes. Brevemente: a ficcionalização passa a funcionar, na tragédia, como meio de problematização filosófica. E no caso de *Helena*, problematização não apenas da relação, e conseqüentemente dos efeitos mútuos, entre imagem/coisa, como igualmente daquela entre gregos e o restante do mundo, relação que passa a ser mediada amplamente pelo termo ‘bárbaro’. Estabelecem-se, portanto, dois caminhos, aqueles dos predecessores de Eurípides. Primeiro, será seguido aquele de Estesícoro (como utilizado por Platão), o da imagem. Depois, o de Heródoto, que leva ao Egito. De ambos, chega-se a *Helena*, de Eurípides.

2.

É o Sócrates platônico que faz conhecer alguns versos de Estesícoro, e o faz no *Fedro* (243b):

Não é verídica esta versão,
não andaste em naus bem cobertas,
não vieste às torres de Troia (Pl. *Phdr.* 243b).

Palinódia, assim é conhecida a obra de Estesícoro na qual estão presentes tais versos. Neles, afirma-se que Helena não foi a Troia. E tal afirmação tem um objetivo: a purificação. O que o Sócrates platônico diz é que, antes da *Palinódia*, Estesícoro ofendera Helena, e por isso teve sua impiedade punida com a cegueira. Suas palavras difamatórias sobre Helena

61 O termo imagem deve ser compreendido, aqui, como meio de representação, incluindo aí, portanto, as palavras – talvez valha, nesse sentido, recordar a noção de imagem acústica de Saussure (1972), “que não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; tal imagem é sensorial e, se chegamos a chamá-la ‘material’, é somente neste sentido, e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato” (p.80).

custaram-lhe a visão. A *Palinódia* funciona, portanto, como um remédio purificador; o poeta recebe sua visão de volta por meio de palavras “verdadeiras” sobre a espartana: não há mais dúvidas sobre a retidão moral de Helena, ela não deixou Esparta, não abandonou seu marido – *não andaste em naus bem cobertas, não vieste às torres de Troia*. Estesícoro, portanto, compreendendo que o castigo foi devido a suas palavras acerca de Helena – indicando, destarte, que ela, filha de Zeus, seria o ser divino que o puniu (PULQUÉRIO, 1973/4) – trata de se corrigir, reabilitando Helena por meio da *Palinódia* e, dessa maneira, podendo enxergar novamente. Para tal reabilitação, o poeta precisou redirecionar a culpa que recaía sobre a heroína, fazendo emergir uma personagem peculiar.

É ainda o Sócrates platônico – agora no livro IX, da *República* – que faz saber que, segundo Estesícoro, não Helena, mas um *eidolon*⁶² dela chegou a Ílion: tudo que se imputava a Helena, portanto, seria responsabilidade, sim, daquela que é apenas sua imagem. Isto quer dizer que é a Helena imagética que teria causado a devastação da guerra de Troia. Mas não só isso, pois, conseqüentemente, seria ela também a protagonista de tantas cenas ocorridas durante a guerra, cenas que vieram a ser conhecidas pela *Iliada* e pela *Odisseia*. O que parece ocorrer é o seguinte: com a duplicação de Helena, uma espartana, e outra, o *eidolon* troiano, Estesícoro simplifica a personagem “real” (AUSTIN, 2008), marcada, exatamente, pela sua complexidade, sua multivalência. Ele, pode-se dizer, a desnaturaliza (BLONDELL, 2013). E tal procedimento ficcional servirá a outro produtor de ficções: Platão.

O que o Sócrates platônico faz é, por meio do conto sobre a cegueira de Estesícoro, condenar indiretamente o que seria a impiedade de Homero, o poeta que permaneceu cego. Mas o que parece importante é o caminho do texto até se chegar aos versos sobre Helena. No *Fedro*, Sócrates encontra aquele que dá o nome ao diálogo, e logo iniciam uma conversa acerca das palavras de Lísias ouvidas por Fedro na noite anterior. Caminham até surpreenderem-se fora das muralhas da cidade. Surpresa, pois Fedro faz saber que Sócrates, costumeiramente, mal se aproxima da saída de Atenas. “Tu entretanto”, diz o filósofo a Fedro, “pareces ter encontrado a droga⁶³ que me fez sair” (Pl. *Phdr.* 230d). A droga que leva Sócrates além dos muros da *pólis* é o discurso, droga esta que o enfeitiça, levando-o a proferir palavras impiedosas sobre *Eros*. Daí a necessidade de seguir o exemplo de Estesícoro e purificar-se –

62 Tanto Maria Helena da Rocha Pereira (2001) quanto Carlos Alberto Nunes (2000) optam por traduzir εἶδωλον (Pl. *R.* 586 c) por *fantasma*, termo que parece deixar escapar a amplitude do problema da relação entre representação e coisa representada, ou mais resumidamente, imagem/coisa, e, ainda, pode indicar, erroneamente, algo como uma problemática do pós-morte.

63 O termo original é, exatamente, φάρμακον.

por meio de outro discurso. Como Estesícoro procura expiar sua culpa, reabilitando Helena, Sócrates fará o mesmo⁶⁴, buscando se corrigir acerca de *Eros*. Seria esse também o objetivo de Eurípides: se livrar da culpa derivada de suas palavras, regenerando Helena?

A presença, na tragédia, do *eidolon* de Helena talvez permita uma resposta afirmativa: sim, trata-se de corrigir o que já se disse sobre Helena, pois a culpa é de Helena de Troia, e apenas dela, essa personagem *sui generis* formada do éter por Hera. E Helena de Esparta o diz: “Jamais estive em Troia, foi meu simulacro [*eidolon*]” (E. *Hel.* 582). No entanto, há uma perturbação. Algo que permanentemente abala a simplicidade da resposta. Algo que pode ser pressentido graças a outras palavras da filha de Zeus:

O fogaréu funesto ocupa-se
da ruína de Ílion.

O motivo sou eu, multialgoz,
o motivo é meu nome multiatroz (v.196-99).

A duplicação de Helena poderia apontar para uma simplificação, uma dissolução de sua ambivalência (AUSTIN, 2008). Mas não. *O motivo sou eu, o motivo é meu nome*. Trata-se, sim, de uma intensificação. Isto que está no centro do palco de *Helena*: a intensificação da ambivalência. Intensificação exercitada no texto por meio da relação entre agência e passividade, entre materialidade e imaterialidade, entre abstração e concretude, entre ideal e real, e isso tanto quando se trata do corpo quanto da palavra; pois, cabe dizer, o *eidolon* menos do que um meio para regenerar a “imagem” de Helena, funciona, no texto, como agente problematizante da relação entre representado e representante, entre coisa e nome/palavra. Mas não só: se em um nível, o *eidolon* funciona de tal maneira, em outro, é a *própria* Helena que problematiza sua “imagem”.

3.

“O prêmio do conflito entre Grécia e Frígia não haveria de ser eu, tão só meu nome” (E. *Hel.* 42-3). A causa e o prêmio é um nome, um *eidolon*, Helena. Gregos e troianos se

64 Se Estesícoro descobre seu erro após sua punição, Sócrates, no *Fedro*, parece saber, antes mesmo de iniciar seu discurso sobre *Eros*, que incorrerá em um erro vergonhoso, em uma ofensa a uma divindade, pois decide e informa que cobrirá a cabeça (237a), evitando assim a vergonha. Já sua *Palinódia* a *Eros* será proferida “com a cabeça descoberta e não como há pouco encapuçado de vergonha” (243b).

enfrentam, matam-se por um nome. E tais mortes são lamentadas, não apenas as perdas de gregos, mas compadece-se também pelas de troianos. A lamúria é de Helena em terras de Proteu: “Oh, triste Troia” (v.362); e ao falar com Teucro, participante da guerra ao lado do irmão Ajax, Helena diz, referindo-se a si na terceira pessoa, já que, aos olhos do guerreiro, a verdadeira filha de Zeus seria aquela que estava em Troia: “Helena sofre, pois levou a morte aos frígios” (v.109). “A todos desgraçou” (v.110), responde Teucro. Há mais. Pois a lamúria é também de Helena, mas aquela que estava em Troia: “Pobres frígios, pobres aqueus!” (v.608-9). Se ambas demonstram sofrer, algo deve ser destacado, pois toda a agência parece estar em posse da última, em posse do nome, do *eidolon*.

Enquanto Helena encontrava-se no Egito, protegida por Proteu, e, ao que tudo indica, de certa forma inerte, toda a ação que se conhece pela *Iliada* e pela *Odisseia* é protagonizada pela Helena formada pelo éter. É ela que demonstra uma leitura premonitória da guerra, ao dizer a Heitor que o destino doloroso que Zeus faz cair sobre eles terá como efeito seu protagonismo na produção épica, fazendo dele e dela “tema de canto para homens ainda por nascer” (Hom. *Il.* VI, 357-358). É ela, também, que não só descobre Odisseu disfarçado em Troia, como lhe dá banho, unge-o de óleo e o veste (Hom. *Od.* IV, 240-255). Mas o importante parece ser a inefetividade de Helena no Egito quando comparada àquela que é apenas sua imagem. Inefetividade especificamente em suas tentativas de persuasão acerca de sua identidade. Inefetividade persuasiva até mesmo em relação a Menelau, que ela esperava nem mesmo precisar persuadir, pois apenas os sinais compartilhados entre os dois seriam suficientes para o reconhecimento (v.290-1), afinal que “professor melhor existe que a visão?” (v.580), como o diz Helena. Suas palavras límpidas, explícitas acerca dos acontecimentos, também não o convencem, pois como diz o coro de mulheres “[c]lareza não é garantia contra o falso” (v.309). O reconhecimento só ocorre posteriormente a um dos companheiros de Menelau lhe informar que a Helena que veio de Troia, aquela que ficou em uma caverna junto aos outros náufragos da embarcação do rei de Esparta, esvaneceu⁶⁵. Apenas quando Menelau

65 Se é possível imaginar – sem muita sustentação, dado os poucos elementos que poderiam apontar para isso (o cisne fugindo da água e Hermes “roubando” Helena) – uma filiação de Helena a Apolo, e não a Zeus, há uma outra hipótese passível de ser levantada. Helena, aquela que foi a Troia, parece indicar, antes de esvanecer, ser filha de Zeus: “Retorno agora para o céu, onde meu pai está” (v. 613-5). Ao falar de Helena de Esparta, a exime de culpa, no entanto, não traz à luz nenhum parentesco divino, apenas aponta Tíndaro e Leda como pai e mãe da espartana, excluindo, portanto, a filiação a Zeus e a irmandade que haveria entre o *eidolon* e Helena. Elemento interessante já que, logo nos primeiros versos, Helena de Esparta, afirma sua filiação a Tíndaro, mas ressalta a existência de uma narrativa (λόγος – v.18) na qual teria sido Zeus, disfarçado de Cisne, que com Leda, a gerou, isso “se o raconto é crível” (σαφής λόγος – v.21). Ou seja, ela ressalta, ao mesmo tempo, a existência da narrativa e a possibilidade de ela ser falsa, ou, pelo menos, de ser obscura – Jaa Torrano (2017) traduz a expressão por “se a lenda é clara” –, gerando assim, múltiplas

pode associar os dois relatos, do companheiro e da Helena a sua frente, vendo que coincidem, apenas aí, dá-se o reconhecimento e o abraço. Não basta a visão, não basta a clareza, a imagem, o nome, o *eidolon* é muito mais forte; ele, sim, persuade. É um nome, e como todo nome, não está sozinho. Helena de Troia – um fragmento do céu, cabe lembrar – tem a capacidade de agenciar elementos como culpa, vergonha, sede de guerra e a oposição entre gregos e bárbaros. Um nome que age e o faz de modo mais eficaz que o corpo, pois o “nome, e não o corpo, ocupa espaços múltiplos” (v.588). A problematização colocada em cena por meio do *eidolon* não é apenas aquela do vínculo entre o representante e o representado, mas, em particular, do poder do representante em vincular-se a outros elementos díspares e, assim, afetar, inclusive, o representado; o imaterial afetando o material. Pode-se dizer que, de certa forma, o corpo e a coisa são agidos pela palavra: “por que transferes contra mim as desgraças que a *outra* fomentou?” (v.78-9), diz Helena no Egito. De certa maneira, pode-se correr o risco de dizer que, em *Helena*, o trágico não se explicita pela submissão ao destino, mas, sim, pelo poder do *eidolon* – enquanto poder dos nomes, das palavras, em suma, do discurso – de manter como refém aqueles e aquelas a ele circunscritos. (Aqui, é como se ressoassem as palavras d’*O elogio de Helena*, de Górgias (§8): o “discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera”⁶⁶). E não se fala em circunscrição por acaso. Pois o que se mostra é uma condensação de elementos os mais variados de uma forma de existir, de uma cultura, sob o nome. Daí falar em agenciamento da culpa, da vergonha, da sede de guerra e da oposição entre gregos e bárbaros, sob um termo – Helena. Talvez se possa interpretar, a partir de Eurípides, que o problema não é tanto acerca da arbitrariedade do signo, da conexão entre o nome e a coisa, mas sim da manutenção do vínculo e da agregação conceitual, algo como um inflacionamento do signo e, conseqüentemente, manutenção ou tendência à manutenção do estado de coisas do qual tal inflacionamento emerge e ganha força. *Por que transferes contra mim as desgraças que a outra fomentou?* Como Helena poderia escapar de seu nome?

Parece ser o caso de dizer que Eurípides faz uma tragédia que apresenta dois momentos e dois níveis, distintos, mas não separados. Os dois níveis são aqueles da discussão teórica, por um lado, e dos acontecimentos narrados, por outro. Distintos, mas não separados, pois é pelos diálogos e pela ação em *Helena* que é possível e se desenvolve algo como um questionamento ou mesmo uma perspectiva teórico-filosófica trágica; perspectiva tanto da

interpretações.

66 A apresentação e tradução do texto de Górgias é de Aldo Dinucci.

relação entre imagem/nome e coisa/corpo, quanto entre gregos e bárbaros. Por sua vez, os dois momentos podem ser compreendidos como eventos em segundo e em primeiro plano, sendo que este é seccionado em duas partes: antes e depois do esvanecimento de Helena de Troia.

As ações do *eidolon* constituem como que um fundo, dado que são narradas não em *Helena*, mas na épica homérica. No entanto, tais ações afetam Helena no Egito, sobre ela recaem as desgraças que *a outra* fomentou, suas palavras não têm poder de persuasão, sua semelhança com a Helena que estava em Troia é reconhecida, mas não sua identidade. Mas há uma mudança. Uma mudança que ocorre com o esvanecimento da *outra*, do *eidolon*. Pois se parecia haver apenas passividade em Helena no Egito – mesmo sua fuga para evitar o casamento forçado com Teoclimeno, filho do rei morto, Proteu, parece ainda depender da proteção desse mesmo rei, por isso ela é encontrada, desde o início, junto a sua tumba – tudo muda com a volta ao céu do *eidolon*. Tal volta é algo como uma incorporação (ou reincorporação): Helena passa a agir. E trata-se de ações muito peculiares, que parecem ter como origem ora um polo, Helena de Esparta, ora outro, Helena de Troia; polos que agora ocupam apenas um corpo.

São as palavras de Helena, a partir de um plano por ela criada, e sua atuação⁶⁷ – veste negro, cortou o cabelo e debulha-se em lágrimas (v.1186-1190) – que convencem Teoclimeno a ceder um barco com tripulação para que ela e Menelau, que o pretendente egípcio acredita ser um mensageiro grego que trouxe a notícia da morte do marido de Helena, executem um rito fúnebre no mar – um artifício de Helena para permitir a fuga, mas que pode ser visto por outra perspectiva: como uma criação, em ato, pelo discurso, de uma lei, ou um costume grego. Mesmo sendo parte de um artifício, vale a pena notar o contexto de tal criação: o contato entre culturas. “É lei, na Grécia...” (v.1241)⁶⁸, ela diz, e Teoclimeno, mesmo ignorando leis e hábitos da Grécia (v.1246), os respeita (v.1429). Parece haver algo como uma metacrítica trágica: se as peças trágicas do V século são usualmente um exercício de autodefinição grega por meio da produção do retrato de outros povos como o oposto à imagem ideal do que seria ser grego (HALL,1989), esse pequeno episódio de diálogo intercultural, no qual Helena de Esparta cria um costume grego e Teoclimeno, *o bárbaro*, o respeita – parece irrelevante que o respeito seja impulsionado pelo seu desejo matrimonial pela espartana, desejo que não o leva,

67 Atuação que até então parece ser habilidade apenas do *eidolon*, tendo em vista que, antes de esvanecer, deixa explícito que sabia o que fazia, ou seja, estava no papel de Helena.

68 Tradução de Jaa Torrano.

pelo menos assim o parece a quem lê a tragédia, à violência física contra Helena ou a uma imposição do casamento –, pode ser interpretado como uma breve explicitação e subversão desse exercício tão comum à literatura grega.

Voltando a atenção ao nível dos acontecimentos, vê-se que Menelau nada mais é do que um coadjuvante na fuga. Se era possível pensar em algo como um resgate de Helena a partir das palavras premonitórias de Hermes que ela relata – “Soube de Hermes divino que hei de retornar à bela Esparta, a Menelau, quando souber que não viajei a Ílion” (v.56-9) – não o é mais, pois ela não é bem resgatada, mas é, sim, a agente da própria fuga. Durante a qual uma personagem egípcia se mostra interessante: Teônoe, filha de Proteu, irmã de Teoclimeno, profetisa que tudo sabe e, portanto, tem conhecimento da presença de Menelau. Em relação a Teônoe, Helena passa, mesmo que brevemente, ao polo de paciente. Por mais que profira um discurso pedindo por piedade, mesma coisa fazendo Menelau, a decisão é plenamente da profetisa. Ou seja, mesmo com a persuasão, ou melhor, a coerção da súplica, parece não haver efeitos sobre Teônoe. Sua decisão não vem daí. Tendo conhecimento das disputas no Olimpo acerca do que ocorria no Egito, Afrodite sendo contra o retorno de Helena a Esparta e Hera sendo a favor, Teônoe toma sua decisão e a informa a Helena: “Decido acompanhar o voto favorável que Hera concede a ti” (v.1005-6). Como se disse, a agência é plenamente de Teônoe: “Sou piedosa de nascença e por querer. Amo a mim mesma e não macularia a glória de meu pai” (v.998-1000).

E há mais. A Helena que parecia fugir, mas fugir passivamente, daquele que procurava desposá-la, aquela que sentia as dores das perdas tanto de gregos quanto de troianos na guerra que devastou Ílion, ela, já no barco com Menelau e os tripulantes, egípcios e gregos, exorta os companheiros do marido: “Onde se encontra a glória de Ílion? Mostrai aos bárbaros!” (v.1603-4). Bem armados, os gregos passam a massacrar a tripulação⁶⁹, que improvisa com peças do barco para se defender “dessa gente hostil” (v.1599). Talvez seria mais adequado à peça se o tripulante egípcio dissesse: *é necessário se defender desses bárbaros!*

4.

Gregos e bárbaros – o ponto de maior intensificação da ambivalência. Talvez caiba detalhar: quando se fala em intensificação, quer-se dizer o aumento de velocidade dos pulos

⁶⁹ Cabe lembrar as palavras de Andrômaca, n’*As Troianas*, de Eurípides: “Ó gregos, *inventores de suplícios bárbaros*, por que tirar a vida de um infante puro” (v.764-5. Tradução Trajano Vieira. Itálico adicionado).

entre um polo e outro. É exatamente isso que parece ocorrer com a relação entre os polos grego-bárbaro. Pois se na relação entre Helena e o *eidolon* é preciso que o último se esvaia para que, como que ocupando parte de Helena, a espartana passe a variar entre polos; desde o início da tragédia, quem ocupa o polo bárbaro não é apenas o povo não-grego. Denominados como bárbaros em diferentes oportunidades durante a tragédia, os egípcios não são um povo desconhecido para os helenos. Nesse sentido, a participação do Egito na história de Helena não é uma invenção de Eurípides. Se Estesícoro foi aquele que forneceu o *eidolon*, Heródoto o fez com o Egito – história na qual, cabe lembrar, não há *eidolon* e, portanto, com a única Helena estando protegida no Egito, a guerra de Troia explicita seu caráter de inutilidade catastrófica (AUSTIN, 2008).

Sacerdotes egípcios fazem Heródoto (II) saber que Helena não foi a Troia, pois o barco de Páris acabou no território de Proteu, rei do Egito. Ao tomar conhecimento de que o troiano havia raptado Helena, Proteu dá abrigo à espartana e ordena que Páris deixe o Egito. Tendo sido informado pelos troianos que Helena não estava em Troia, mas sim no Egito, e mesmo assim destruindo Troia, por não acreditar nas palavras dos habitantes de Ílion, Menelau finalmente se dirige às terras egípcias para poder encontrar a esposa. Indiferente ao acolhimento e à proteção dada a Helena por Proteu, e à atenção com a qual é recebido, Menelau, dada sua impaciência com os ventos que lhe impediam de voltar, finalmente, para Esparta, resolve sacrificar duas crianças do país, acendendo o ódio do povo egípcio por ele. Desse modo, se fosse o caso de utilizar o vocabulário trágico, o comportamento bárbaro não se limitaria ao troiano Páris, sendo adequadamente aplicado também ao grego Menelau – a “lei” da hospitalidade é desrespeitada por ambos, tanto pelo rapto quanto pelos sacrifícios. E isso, esse traço no qual o comportamento bárbaro se desvincula de povos não gregos, parece ser útil ao se olhar para *Helena* de Eurípides.

Não parece ser possível, ou, pelo menos, plenamente adequado, dizer de *Helena* aquilo que se fala de *Os persas*, de Ésquilo⁷⁰: um dos primeiros documentos de sustentação do

70 Mesmo que se possa sustentar a predominância de uma perspectiva *orientalista* n’*Os Persas* de Ésquilo, há algo como linhas de fuga, brechas, que permitem, em certos momentos, outras vias interpretativas. Uma dessas linhas aparece do sonho relatado pela rainha Atossa (210-35), no qual duas irmãs se desentendem, uma simbolizando a Grécia e a outra, a Pérsia. Compartilhavam do mesmo sangue e de uma beleza sem igual, mas habitavam terras diferentes. Apesar da continuação do sonho conotar – pela imagem de Xerxes subjugando aquela que representa a Pérsia e falhando ao fazê-lo com a outra mulher – por um lado, algo como uma serventia envaidecida da Pérsia à tirania, e, por outro, o que parece ser a liberdade natural da Grécia; o fato do sonho explicitar uma relação de irmandade parece apontar para algo diferente de uma oposição absoluta. Além disso, a representação do sofrimento das personagens persas pode ser tanto compreendida pela chave da humilhação como também por aquela da piedade (algo similar ao que acontece na peça *Ajax* de Sófocles, na qual o protagonista, como os persas, lamenta seu infortúnio por toda a tragédia.

orientalismo, a redução do oriental a uma imagem – como aquela do bárbaro – criada pelo não oriental, no caso, um grego. O poeta “faz com que o Oriente fale, [ele] descreve o Oriente, torna os seus mistérios simples por e para o Ocidente” (SAID, 1990, p.32). E não se diz sustentação por acaso, já que o orientalismo não é mera imaginação, mas algo como um grande arquivo de teorias e práticas, investido e mantido por gerações (SAID, 1990). Por mais que se possa extrair traços de *Helena* que corroborem com o orientalismo ou com a barbarização do Oriente⁷¹, aqueles que podem servir para desconstruir a polaridade⁷² parecem superar os primeiros, mesmo com a palavra “bárbaro” pululando por toda a tragédia. E algo parece se destacar disso. É como se a presença demasiada do termo, inclusive pela boca do egípcio Teoclimeno (v.1210; v.1258), demonstrasse seu vazio. Não se trata, portanto, do signo resultante da relação usual entre significante e significado. Seria algo como um emblema cujo único vínculo ao que representaria se dá pela sua repetição incessante: os bárbaros são bárbaros, são bárbaros, são bárbaros...

Isso fica evidente quando se verifica, em *Helena*, que certos elementos comportamentais que qualificariam um povo como bárbaro estão presentes, de modo até preponderante, na figura de um grego, Menelau. Se Helena demonstra inteligência, criando o plano para sua fuga, o mesmo não pode ser dito sobre Menelau. Se é esperada temperança de um grego, não é o que se vê quando o rei de Esparta lamenta não estar com seu exército (v.453) ao ter sua entrada ao castelo de Proteu bloqueada por uma anciã. E que se pense em Teoclimeno, aquele que representaria, ao mesmo tempo, a xenofobia faraônica (GOOSSENS, 1935) e a tirania bárbara, portanto, a violência, incluindo aí canibalismo, estupro e parricídio (HALL, 1989), que, no entanto, não empreende nenhuma dessas ações na tragédia (apesar de, em diferentes momentos da obra, gregos que chegavam ao Egito serem alertados que corriam risco de vida, algo que faz pensar que Teoclimeno, como que em um plano de fundo, é, sim, violento e xenófobo). Quando tende ao assassinato de sua irmã, ao descobrir que ela não lhe contou sobre a presença de Menelau em terras egípcias, se deixa convencer a não o fazer por Cástor, que aparece, *ex machina*, junto a Pólux, divinos irmãos de Helena. E não só isso. Se Helena o engana com seu plano, não parece ser devido a algo como uma ignorância que o

Cabe lembrar que, depois da queda de Troia e da extinção da oposição entre gregos e troianos – extinção proveniente do extermínio de um dos polos, Troia –, a oposição em *Ájax* é entre gregos).

71 Como o faz Edith Hall (1989) em *Inventing the barbarian: Greek self-definition through Tragedy*. Apesar de Eurípides ser apresentado por Hall, no último capítulo de seu livro, como aquele que, em diferentes momentos de suas obras, atuou na inversão e, portanto, na desconstrução da polaridade entre gregos e bárbaros, *Helena* não é apresentada como uma obra representativa de tal atuação.

72 As expressões utilizadas por Edith Hall (1989), *Barbaric Greeks* (p.201) e *Noble Barbarians* (p.211), indicam tal desconstrução.

marcaria, mas simplesmente pelo desconhecimento de costumes gregos, um desconhecimento que, diferentemente de o levar a desrespeitar esse traço cultural de outrem, além de ser assumido pelo príncipe, não o impede de atender ao pedido de Helena.

Por fim, cabe lembrar mais um traço que definiria o mundo não-grego, a assunção pelas mulheres do papel dominante (HALL, 1989). E não é outro o papel assumido por Helena em sua fuga do Egito, o que a coloca ao lado da “bárbara” Medeia. Cabe destacar, ainda, Teônoe, profetisa que supera os dons dos adivinhos gregos e troianos – algo que o mensageiro⁷³ de Menelau, aquele que lhe informa sobre o desaparecimento do *eídolon*, deixa explícito: “Achar que a ave pode ser útil para alguém é pura ingenuidade! Calcas nada falou [...] tampouco Heleno” (v.747-51). Além do seu dom, são a piedade e a justiça que a caracterizam, e os três atributos são herança familiar. E há algo mais. Há algo que, em *Helena*, ultrapassa a barreira entre bárbaros e gregos. Algo que acaba por ser ressaltado pelo inepto Menelau: “Mulher é quem melhor se entende com mulher” (v.830). Pode ser que a fonte principal do enunciado do espartano seja o sexismo tão peculiar à Grécia Antiga. No entanto, o que acaba por se trazer à luz é algo como uma solidariedade que acaba ultrapassando a linha que impediria qualquer entendimento entre gregas e bárbaras (BLONDELL, 2013).

É preciso dizer, ainda, que se *Helena* não dá sustentação ao orientalismo (e a barbarização do mundo não grego; a tragédia dando espaço, inclusive, para a possibilidade de uma barbarização desvinculada da figura do estrangeiro, por apresentar como bárbaros os próprios gregos), como parece ser o caso de *Os persas*, há na tragédia de Eurípides algo mais. É como se elementos egípcios se introduzissem, não enfraquecidos pela exotização ou exacerbados pela barbarização, no mundo grego, e isso por meio das palavras de Eurípides. Por vezes, é como se tratasse mesmo de algo como uma infiltração, articulada pelo poeta trágico, de tais elementos estrangeiros: a relação, ou melhor, algo como uma “familiaridade extrema” (GOOSSENS, 1935, p.253) entre vivos e mortos, como é visível na “participação”, na tragédia, do rei morto Proteu; a purificação do ar por fumigantes na entrada em cena de Teônoe, o que demonstra o conhecimento de Eurípides da “originalidade de práticas egípcias no ritual de culto divino” (GOOSSENS, 1935, p.250). Mas é um aspecto envolvendo Hermes que chama mais a atenção, não pelo conhecimento do trágico grego acerca das práticas e do pensamento egípcio, mas por apontar para o contato e o intercâmbio⁷⁴. E isso devido à

73 A fala do mensageiro é interessante, por apontar, ao mesmo tempo, para certo ateísmo e para uma supremacia da razão.

74 Interessante pensar, por exemplo, nos traços comuns de narrativas de heróis que atravessam o mar, como no egípcio *Conto do Naufrago*, cuja composição é de cerca de 2000 (AEC), na mesopotâmica Epopeia de

demonstração de um poder premonitório (v.56-7), *mais* conforme ao deus egípcio Thoth (*Dhwtj*) que ao deus olímpiano (GILBERT, 1949)⁷⁵. Diz-se que Thoth passa a ser associado a Hermes durante o período helenístico, criando assim, por tal sincretismo, Hermes Trismegisto, “o três vezes grande”. Levando-se isso em consideração, Eurípides pode estar apontando, portanto, para uma associação anterior, que pode ter acontecido já no VI século (AEC)⁷⁶, entre Thoth e Hermes. Não só associação, mas algo como um atravessamento egípcio pela cultura e mesmo pelo panteão grego. Pode-se dizer que Thoth está vinculado a uma ampla corrente que abarca todo o pensamento antigo conhecido (BOYLAN, 1922), o que poderia querer dizer que seria uma particularização egípcia, mas o que se torna visível é, também, uma troca, mesmo uma imbricação cultural, cujos elementos participantes podem ter, apenas momentaneamente, suas origens definidas. Por isso, poder falar tanto de Thoth como o Hermes do Egito (BOYLAN, 1922), quanto de Hermes como o Thoth grego. Não importam quais separações, divisões ou dicotomias erguidas e trabalhadas por Eurípides – seja entre Helena e o *éidolon*, entre gregos e bárbaros –, ele o parece fazer, apenas, para, não só atravessá-las, como também para expor que, em cada polo em oposição, habita, exatamente, seu oposto.

5.

Parecia que, ao empreender a análise da tragédia *Helena*, de Eurípides, se estava distante do *phármakon*; no entanto, trata-se de um *princípio* de leitura, ao mesmo tempo um ponto de partida e um guia, que incorpora à análise tanto o trajeto histórico das personagens quando nesse aparece o *phármakon*, encarando tal aparição como não negligenciável para a compreensão da personagem, quanto o caráter mesmo do *phármakon*: sua multivalência, na épica, sua ambivalência, na tragédia, mas, sobretudo, o fato de o *phármakon* nunca estar sozinho, ser algo além de substâncias, pois trata-se de um funcionamento de elementos em

Gilgámesh, e na *Odisseia* (FACURI, 2015).

75 Há, no Hino a Hermes, uma passagem (533-565) interessante nesse sentido. Apolo diz que não seria justo que Hermes aprendesse a arte da adivinhação. No entanto, Apolo ensina a seu irmão sobre a existência das três irmãs agraciadas com asas, e professoras de adivinhação, como é o próprio Febo. Explica ainda que as irmãs, ao comerem mel divino, ficam dispostas a dizer a verdade, mas quando desprovidas do doce alimento, falam falsidades. Ou seja, Apolo não dá a capacidade da adivinhação a Hermes, mas o ensina um meio pelo qual Hermes poderá interrogar aquelas que possuem tal dom. Além disso, cabe lembrar do *Crátilo*, de Platão, no qual se apresenta os quatro atributos de Apolo, sendo um deles a mântica (405a). Já Hermes é o mensageiro, o furtivo, o enganador, o negociante, mesmo aquele que *inventou o dizer* (408a-b), não havendo, portanto, nenhuma indicação de algo como um poder profético.

76 Thoth era “tido como o escriba divino e criador da escrita, o que fez ser associado a Hermes pelos primeiros colonos gregos que se estabeleceram no Egito, por volta do século VI a.C.” (FACURI, 2012, p.30).

associação, algo como uma atmosfera farmacológica. Górgias já o explicitou, e o fez em seu *Elogio de Helena* (§14): a mesma relação que as palavras têm com a alma, os medicamentos e os venenos têm com o corpo. E as palavras não estão sozinhas, constituem um discurso, são proferidas por alguém, em certo lugar, e assim é com os medicamentos e os venenos, administrados por alguém, em certo lugar, acompanhados ou não de palavras.

O *phármakon* é utilizado aqui, portanto, a um só tempo, como um princípio de leitura e um dispositivo de anacronismo, pois, ao se dizer *phármakon*, tem-se em mente Helena, sua ambivalência e suas substâncias egípcias, mas também o crack e a maconha, quem usa tais substâncias e a guerra que faz matar e morrer sob o *slogan* do combate às drogas. Quando se diz, então, dispositivo de anacronismo quer-se expor a tentativa de constituição por meio de um termo e de sua tradução, *phármakon-droga*, de um campo experimental, no qual as diferenças – como já se falou, diferenças espaço-temporais, linguísticas e existenciais – encontram-se, chocam-se, assemelham-se ou diferenciam-se ainda mais, e que, em qualquer um desses resultados, acabe-se por causar um efeito recíproco de inteligibilidade, fazendo com que aspectos variados – teóricos, éticos, políticos, por exemplo – se explicitem.

Nesse sentido, poder-se-ia pensar no *éidolon* e no seu papel como causa de uma guerra, papel que faz dessa guerra uma inutilidade atroz. Cabe perguntar: o que acontece após o esvanecimento do *éidolon*? A repetição, em menor escala, dessa guerra. Mesmo sabendo de sua inutilidade, se grita pela glória que teria sido conquistada em Troia, se impele à matança do inimigo eterno, o bárbaro. Já o foi dito: o extermínio das diferenças é um dos maiores vícios desse empreendimento que se chama Ocidente. E que se acrescente algo, que se torne ainda mais explícito: há uma “corrente entorpecedora em favor do enfrentamento” (LANCETTI, 2015, p.25). Se for o caso de apontar uma analogia, algo que possa falar diretamente sobre as drogas no mundo contemporâneo, tudo está aí: a repetição de uma guerra inútil, do grito pela glória oca, da matança desenfreada de corpos sobre os quais é projetado um inimigo inventado⁷⁷. Eurípides aponta, assim, para seu tempo e para o *nosso*, indicando a incapacidade de aprender, o esmagamento da agência pelo estado de coisas (basta lembrar do poder do *éidolon* sobre Helena), e o uso do emblema de bárbaro fazendo de todo um povo o inimigo. Estariam aí todas as sementes disso que se diz Ocidente. No entanto, Eurípides faz mais. Ele aponta, concomitantemente, para fugas, no próprio texto. Fugas desses erros

77 A inutilidade da guerra às drogas é apenas visível quando se tem em mente seu objetivo formal, acabar com a produção, o comércio e o uso de tais substâncias. Há, certamente, utilidade quando os objetivos nem tão “subterrâneos” são trazidos à luz: o extermínio de base racial e a expansão, e valorização, de setores do capital por meio da ilegalidade.

repetidos quase que infinitamente. O poeta trágico não apenas usa ou ergue, trabalha e desenvolve ambivalências. Ele faz de *Helena* uma obra-símbolo da ambivalência. E isso quer dizer, também, que as sementes que o Ocidente fez germinar da Antiguidade, abafaram, mas não mataram a diferença, aquela diferença que se encontra no seio mesmo daquilo que seria a, suposta, pura origem do que é ocidental.

Intervalo

... mas Sócrates, é como se você surgisse do nada, sem sabermos como chegou até nós. Um animal de presa, sempre a nos espreitar, tal é a maneira que você, Sócrates, age. Meio homem, meio animal, é o que nos parece ser. Você faz do mesmo modo que figuras oníricas que nos surpreendem em nosso sono, dando-nos a impressão que sabemos e, ao mesmo tempo, não sabemos quem, ou o quê, é. E aí, você, Sócrates, surge de repente, dizendo, ainda, que o motivo de ter seguido o trajeto em nossa direção foi o impedimento de seguir outro caminho, um bloqueio imposto por um *demônio*. Um demônio que lhe é exclusivo e não lhe permitiu seguir outras vias. Aparece, então, Sócrates, qual uma assombração, colocando-nos, por brincadeira, por prazer, por sadismo, em uma situação na qual você, conhecendo todos os caminhos e, por isso mesmo, já sabendo que estão todos bloqueados, faz-nos andar e andar, como que para nos cansar e nos desnortear. Ou melhor, não se trata tanto de cansaço e de desnorteamto; na verdade, ficamos enebriados. Por Zeus!, ficamos enebriados. Efeito não do vinho, mas do esgotamento ao qual você nos submete, maldoso Sócrates. Você nos coloca como de face à parede, e, mesmo assim, tudo está girando ao nosso redor. Tudo gira porque a situação a qual você nos prende não é apenas uma armadilha de elementos novos e desconhecidos. Você constrói esse aparato com aspectos conhecidos de nossa vida. Elementos que acreditávamos não só conhecer como ninguém, mas criamos mesmo que os dominávamos. Se, agora, pouco sabemos sobre nós mesmos, como diríamos para você, e ainda repetiríamos, já que se diz tão desmemoriado, o que seria isso, o que seria aquilo, como funcionaria essa coisa ou aquela? Como? Ó Herácles, estamos perdidos! Ó Sócrates, estamos perdidos! Mas, devemos dizer, há algo que parece tudo sustentar: a convivência e a amizade que nutrimos por você. Mesmo que por vezes sintamos vontade de estapeá-lo. Coisa que um ou outro já fizeram, justificando-se dizendo que obedeceram um comando misterioso interno; seus *demônios* talvez? Mas mesmo que pareçamos corrompidos pelo ódio, com desejo homicida, a amizade é inabalável. Talvez seja até excesso de amizade, excesso de amor que nos corrompa. Afinal, meu querido Sócrates, é uma amizade, digamos a verdade, muito similar a um vício, e um vício que atinge todos os envolvidos. E o vício é uma perdição. Alguns conseguem negociar com o vício, contorná-lo, talvez de alguma maneira desfazendo-o, já que aparecem caminhando, publicamente, em linha reta. Outros não. Sobre esses a alcunha de corruptos é paralisante, é esmagadora. Meu

caro amigo, sabemos o que já fez pela cidade. E, pelo que fez, alguns te amam, alguns te odeiam e uma minoria é indiferente a você. Sabemos o que já fez e faz por nós. Aqui, as coisas se complicam. Pois são os mesmos que por vezes te amam, por vezes te odeiam e, ainda, outras vezes conseguem, graças a um grande esforço, talvez maior até que o filosofar, conseguem ser indiferentes a você, até mesmo conseguem dormir, mas isso é mais raro. Mas de nossa amizade posso dizer algo: parece que dela ainda surgirá algo melhor, ou mesmo já tenha surgido, só ainda não conseguimos apreendê-lo. Talvez com o tempo. Caso tenhamos mais tempo...

Ó Sócrates, como pode existir alguém como você? É o que nos perguntamos. É algo que mesmo com milênios à nossa disposição, penso, não conseguiremos responder. Como pode existir uma criatura tão bizarra? Similar a um monstro de Homero e similar, também, a um de seus heróis. Como pode, Sócrates? Você não existe, meu caro amigo. Por Zeus, você não existe!

Bem, talvez um dia saibamos quem, ou o quê, você é. Isso, caso tenhamos mais tempo. Agora devo ir. Preciso resolver minha vida. E esta vida aqui! Não me venha dizer para ficar. Sei que logo arranjará outro para perturbar com suas perguntas. Um felizardo que, entre o ódio e o amor, poderá aprender a viver da melhor maneira, ou, pelo menos, de uma maneira nem ruim nem boa. Talvez essa seja a vitória viável, talvez esse seja o nosso lugar, entre o bom e o ruim. Não o seu, isso eu sei.

Que se retorne, que se coloque fim ao intervalo.

(Fim do *Intermezzo*⁷⁸ – será que se está acordando, ainda se está a sonhar ou será que se está, exatamente, *entre* o sono e a vigília, no exato ponto multivalente onde os caminhos se abrem?).

78 Zolpidem é uma droga indutora de sono, *Intermezzo* (<https://www.rxlist.com/intermezzo-drug.htm>) é o nome da marca que utiliza uma baixa concentração da droga sedativa especificamente para a insônia caracterizada pela dificuldade de manter o sono: acorda-se no meio da noite e não se consegue mais dormir. Casos similares a algo como um sonambulismo induzido pelo uso da droga têm vindo a público, como pessoas que fazem compras *online* sem se dar conta do que estavam fazendo.

A coisa mais linda do mundo, pensei, deve ser a sombra, as milhões de formas móveis e imóveis das sombras. Havia sombras em gavetas de escrivaninhas, armários e malas; debaixo de casa, árvores e pedras; no fundo dos olhos e sorrisos das pessoas; a quilômetros e quilômetros de distância, no lado escuro da terra.

Sylvia Plath (2014, p.164)

Evitei Platão por temer o perigo do voo de sua imaginação.

Hofmannsthal (2010, p.29)

Terceiro ensaio:

O mito de Sócrates, o multivalente

1.

“Estiveste lá mesmo, Fédon, perto de Sócrates, no célebre dia em que bebeu o *phármakon* na prisão, ou contaram-te o que se passou?” (Pl. *Phd*, 57a)⁷⁹. Pergunta Equécrates a Fédon. Por vezes o termo *phármakon* é traduzido por veneno⁸⁰, em outros casos se diz qual foi a substância ingerida por Sócrates, a cicuta⁸¹. Algo se perde aí. No entanto, algo se perderia também se a tradução fosse remédio, como que incorporando, desde as primeiras palavras do diálogo, a interpretação de que o veneno funcionou, na verdade, como um medicamento, pois finalmente teria libertado a alma de seu cárcere, o corpo. Algo se perde, e o que será tentado aqui é, exatamente, lidar com isso que se perde. Diz-se que o tema central do *Fédon* é a imortalidade da alma, mas para tanto, para se lidar com tal tema, lida-se, também, com as palavras, com o corpo, com doenças, com remédios e com venenos. E se Fédon pode dizer que Sócrates “soube encontrar remédio⁸² adequado” (89a5) para o mal-estar produzido pelas palavras trocadas em sua cela (principalmente a partir das objeções de Cebes e Símiias acerca da imortalidade e da imperecibilidade da alma), seria o caso de perguntar se, por vezes, o Sócrates platônico, essa personagem protagonista da maior parte dos textos de Platão, não teria também lançado mão de certos venenos. E o que dizer sobre seu autor, Platão? Lidar com os diálogos socráticos de Platão tendo como ponto de partida o *phármakon* é, destarte, perguntar o quanto as palavras das personagens são medicamentos, o quanto são venenos? O quanto se pode confiar nas palavras de um autor ativamente ausente de sua obra? Vê-se, portanto, que algo se perderia se fosse dito que o objeto deste ensaio é o *phármakon* e o modo que ele é tratado nos diálogos socráticos de Platão. É preciso que se caminhe

79 Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo.

80 São os casos da tradução para o português de Azevedo (2000), de Nunes (1980); de uma tradução para o inglês, G.M.A. Grube, na edição organizada por Cooper (1997); de uma para o francês, da edição da obra de Platão organizada por Luc Brisson (2008); da mais recente tradução para o italiano, de Casertano (2015); e da tradução para o espanhol, pela coleção Gredos, de Garcia Gual (1988).

81 Trata-se da tradução de José Cavalcante da edição dos Pensadores (1996).

82 ἰάσατο.

vagarosamente (mas que não se abstenha de, por vezes, saltar⁸³, e, em outros momentos, retornar sobre os próprios passos para modificar levemente o caminho⁸⁴).

2.

O *phármakon* é um ponto de partida. É Sócrates, a personagem principal deste texto, que afirma: sempre que se considera uma coisa com relação à outra, a consideração recai sobre esta outra coisa, ou seja, a coisa a qual se faz referência, não sobre a primeira (Pl. *La.* 185d.). E complementa questionando: quando alguém se pergunta sobre a necessidade de aplicar ou não um remédio aos olhos, a deliberação deve recair sobre o remédio ou sobre os olhos? No entanto, o *phármakon* parece ser um ponto de partida multidirecional. Dele chega-se às substâncias, como a usada para tratar os olhos e como a cicuta, usada, na medida certa, para matar (o corpo de?) Sócrates; chega-se também às palavras e aos feitiços; chega-se, sobretudo, às pessoas. O *phármakon* nunca está sozinho, está sempre em relação. Uma relação que não exatamente metafórica, mas concreta e/ou metonímica. Compreendendo, aqui, a relação concreta em dois sentidos. Naquele do uso empírico, do qual os efeitos extrapolam o campo material. E naquele da apresentação discursiva de um uso, da qual os efeitos podem adentrar o mundo concreto. A relação metonímica, por sua vez, implica a contiguidade dos elementos sob a qualidade da multivalência – incluindo, nela, a ambivalência e, seu fim⁸⁵, a univalência. Contiguidade a ser explicitada. Inclusive aquela que se pretende haver entre o *phármakon* e aqueles que o encaram como tema, interiormente ao texto, é o caso do Sócrates platônico, e de modo exterior, o caso do autor, Platão. Talvez fosse o caso de substituir contiguidade por congneridade, e reafirmar as palavras de Timeu: “os discursos explicam

83 Diz-se ‘saltar’, pois tal será o modo pelo qual se lidará com os diálogos, colocando-os lado a lado, tratando-os sincronicamente, algo que permite, portanto, pular de um para o outro de acordo com *nostros* problemas. Ponto a ser tratado mais a frente. Pode-se dizer que as notas de rodapé são, também, saltos, desvios momentâneos, um deixar-se perder no labirinto socrático-platônico. Dessa maneira, nota-se que, ao se propor tal dispositivo hermenêutico, há um afastamento e, portanto, nenhum tipo de compromisso, em relação ao longo debate entre unitaristas – segundo os quais há uma doutrina filosófica platônica única exposta, em fases, pelos diálogos – e desenvolvimentistas – os que propõem a existência de modificações doutrinárias visíveis nas discrepâncias e contradições presentes nos diálogos – na leitura da obra platônica. É possível conferir uma síntese de tal debate em Matoso, 2016.

84 Tal retomada, para uma leve variação no trajeto interpretativo, é o que se fará no último item deste capítulo. No qual se arriscará falar, mais diretamente, de Platão.

85 O que dá fim, destrói, a multivalência, mas também o que é a finalidade da multivalência, o acontecimento que dela emerge, a que ela dá vida, aquilo que ocorre quando algo funciona de certo modo e é valorado de determinada maneira: isso funcionou de *um* jeito e teve *um* efeito.

aquilo que é seu congêneres” (Pl. *Ti*, 29b)⁸⁶, pois compartilham com seu objeto, aqui, o *phármakon*, a mesma natureza, ou qualidade.

Em suma, a partir do *phármakon* se pretende lidar com aspectos dos diálogos platônicos. Aspectos que apresentam um nexos, mais forte ou mais fraco, com o campo da multivalência. Campo que se pretende definir pela inexistência de um funcionamento prévio e de uma valoração *a priori*, estabelecendo como problemas, por exemplo, o uso e a mistura, e uma linha de valoração que perpassa o bom, o mau e o meio, o nem bom nem mau. O que se fará aqui, parece correto dizer, é “uma exposição estranha e inusitada” (Pl. *Ti*. 48e), para repetir, mais uma vez, Timeu, cujo discurso toma praticamente todo o diálogo homônimo, mesmo Sócrates estando presente. O filósofo se mantém em silêncio por quase todo o tempo, com exceção do início do diálogo, onde afirma que depois de ter falado anteriormente, estaria então preparado para receber “o banquete de discursos” (Pl. *Ti*, 20c)⁸⁷. Ou seja, tendo já oferecido o banquete, agora é ele, Sócrates, que o receberá, portanto, escutará e apenas escutará. Seu silêncio permite que as palavras de Timeu corram livremente, e delas se ergam monumentos⁸⁸. Que se leve a sério, então, Timeu? Depende. Depende do quanto se levar a sério Sócrates: “se quem fala me parece sem valor, não lhe faço perguntas nem presto atenção ao que fala. É assim que pode reconhecer quem eu considero sábio” (Pl. *Hp.Mi*, 269d-e)⁸⁹.

Em quem confiar? Alcibiades parece responder a essa angústia ampliando-a: “Quanto a Sócrates, posso assegurar que não é esquecido embora goste de brincar com dizer-se desmemoriado” (Pl. *Prt*. 336d)⁹⁰. Não se deve confiar em Sócrates? Como? Afinal, que se lembre, Sócrates, o irônico; Sócrates, o sem-lugar, aquele que, sendo seguido, leva a aporias, a caminhos sem saída. Talvez seja o caso, então, de se amparar no autor, em Platão. “Contam ainda que Sócrates, depois de ouvir Platão ler o *Lísis*, falou: ‘Por Hércules! Quanta mentira diz a meu respeito o rapazinho’” (D.L. III.35)⁹¹. Também não se deve confiar em Platão. O que fazer, então? Está-se em um beco e tudo, ainda, parece girar⁹².

86 Tradução de Rodolfo Lopes.

87 A expressão usada é τὰ τῶν λόγων ξένια. A tradução escolhida por Lopes (2011) é “banquete de discursos”, no entanto, como se sugere em nota à tradução, a expressão quer dizer, mais diretamente, “presentes de hospitalidade”.

88 É Whitehead (1978, p.XIV) quem afirma que a cosmologia do *Timeu* dominou o pensamento europeu por longo tempo.

89 Tradução de Nicholas D. Smith.

90 Tradução de Carlos Alberto Nunes.

91 Apesar de se ter consultado a tradução para o português de 2008, optou-se pela tradução de André Malta, como aparece em epígrafe em sua tradução de quatro diálogos de Platão (2022).

92 Talvez se sinta, aqui, um dos efeitos de dialogar com Sócrates. Efeito relatado por Eutífron: “Mas, Sócrates, eu ainda não sei como dizer-te o que penso. Pois o que propusemos como que sempre anda à nossa volta e não quer ficar parado num lugar em que possamos assentá-lo” (Pl. *Euthphr*. 11b. Tradução de José Trindade

O que fazer? Uma tentativa, um ensaio, um meio textual que permita algo como uma posologia pela qual se possa dosar certos aspectos dos diálogos socráticos de Platão. Pode-se dizer, assim, que o texto é uma pequena poção produzida de pequenas doses do material com o qual se lida. E, para tanto, tal posologia deve partir de um necessário conhecimento acerca da limitação de recursos para trabalhar com a quase infinidade de materiais derivados da obra platônica. Caso não se parta de tal conhecimento, a busca por, diga-se assim, ingredientes, é infundável e, destarte, nada é produzido. Fica-se preso nas fontes. Trata-se de algo que pode ser dito uma posologia socrática, pois o conhecimento acerca da própria limitação e da própria insuficiência é meio necessário para a criação. Uma criação relacionada ao problema que se quer tratar, sempre ligado ao presente e, portanto, demandando que se entre e, sobretudo, se saia, mesmo que fugindo tropeçando, das fontes, segurando o que se conseguiu delas extrair.

Além disso, se espera que tal posologia possa, por um lado, prevenir contra os abusos: 1) do ceticismo, apreendendo dos diálogos um único ensinamento, o único possível, aquele segundo o qual nada pode ser aprendido, já que nada é confiável; 2) do dogmatismo, apreendendo dos diálogos uma doutrina, plena, confiável e inabalável, formada graças, não apenas à preservação, mas também à exclusão de traços das obras; 3) da misologia, o ódio aos argumentos, ligada primeiramente ao dogmatismo, pois parte da crença na infalibilidade da doutrina até a descoberta de falhas, descoberta cuja consequência é uma migração ao uso abusivo do ceticismo, afinal os argumentos não serviriam para nada. E possa, por outro, explicitar, ou traçar, certas relações, aproximando ou misturando traços dos diálogos e, principalmente, de seu protagonista, Sócrates. Relações que parecem carregar a marca do *phármakon*, ou seja, relações que parecem transitar pelo bem, pelo mau, pelo nem bem nem mau. Relações cujos efeitos e valorações não podem ser conhecidos antecipadamente. Em uma palavra, relações habitantes do campo da multivalência. As duas tarefas desta posologia acabam por ter como produto certa atitude ambivalente em relação aos textos platônicos. Trata-se de submeter os diálogos – e isso em um sentido forte, pois quando se diz submissão quer-se apontar para uma atividade de ignorar seus possíveis ordenamentos, objetivos, autenticidade e interpretações consagradas – aos objetivos de um projeto a eles alheio. Em poucas palavras, trata-se de fazer Platão e seu Sócrates dizerem algo acerca de um problema *nosso*, a *guerra às drogas* vigente, curvando-os ao *nosso* objetivo. Poderia se tratar, assim, de um anacronismo acachapante. No entanto, ao mesmo tempo, para ser possível *usar* tais

Santos).

diálogos é necessário um trabalho junto aos escritos, um respeito aos textos (as suas traduções, deve-se dizer), uma análise que, apesar de estender os diálogos escrevendo na marginália e nos espaços entre as palavras, tem eles como base de sustentação para qualquer empreendimento aqui. De certa maneira, aquilo que se pode fazer Platão e Sócrates dizerem sobre a *guerra às drogas*, de alguma maneira, já está dito. Há algo como uma intempestividade própria aos diálogos, tornada manifesta pelo seu *uso*. Isto é, há uma capacidade (mítica) de serem ativados e de agirem em discussões a eles estranhas – estranhas pelo menos *a princípio*. Poder-se-ia dizer, portanto, que se estaria sob o poder, paralisante, da nostalgia e da dependência, isso se não fosse pela ambivalência intrínseca à tarefa posológica. Tarefa que, assim se espera, possa criar meios de proteção e, ao mesmo tempo, torne possível encarar, mesmo que brevemente – e já planejando uma fuga em direção à segurança – os perigos inerentes ao mito de Sócrates.

3.

Não é exagero afirmar que “todo mundo elimina alguma coisa de Sócrates” (KOFMAN, 2000, p.56). Sócrates é uma figura estranha⁹³ (VLASTOS, 1991), de “aspecto desconcertante, ambíguo e inquietante” (HADOT, 2006, p.23), é o fenômeno mais problemático da Antiguidade (NIETZSCHE, 2007). Todo mundo elimina alguma coisa de Sócrates, pois se lida com a “extraordinária e irritante complexidade de um personagem que impede, quem quer que seja, de o capturar, mesmo da maneira mais sutil” (KOFMAN, 1989, p.296). Todo mundo elimina alguma coisa, mas há modos distintos de eliminação. Há a clivagem⁹⁴, modo pelo qual se fratura a personagem, elevando uma parte à condição de verdadeira ou vencedora⁹⁵. E há a seleção provisória, tendo em vista o caráter interminável

93 O relato que Vlastos (1991) faz sobre o processo pelo qual inicialmente ignorou depois tentou lidar com essa estranheza de Sócrates é muito interessante, pois faz ver como há, efetivamente, um processo de escolha do que se eliminará.

94 O usual exemplo dessa clivagem é o modo pelo qual atua Vlastos (1991), quando define um Sócrates dos primeiros diálogos, que seria um filósofo da moral, e o Sócrates dos diálogos médios e últimos, um Sócrates que, além de moralista, seria mais que um epistemólogo, já que atravessaria um conjunto de problemas próprios a uma verdadeira enciclopédia das ciências (VLASTOS, 1991). O primeiro Sócrates seria uma recriação de Platão, autor capaz de criar, nos e pelos diálogos, um meio pelo qual a filosofia original de Sócrates pode circular, como se fosse o próprio mestre a filosofar. O segundo Sócrates seria, por sua vez, o próprio Platão (VLASTOS, 1991).

95 Com relação ao Sócrates de Platão, é o modo pelo qual parece agir, pelo menos majoritariamente, Nietzsche (2000), ao fazer vencer a parcela “Sócrates, o decadente”. Majoritariamente, pois há ainda certa ambivalência na abordagem nietzschiana em relação a Sócrates. E isso não ao apontar a sua grande inteligência, algo que poderia ser ainda traço de decadência, mas, sim, na descrição da maneira pela qual Sócrates desvendou Atenas, fascinou a Grécia e decidiu o seu próprio fim. E, principalmente, na sua

dessa figura. Afinal, são muitos os Sócrates (ILLARRAGA, NEMBROT, 2021⁹⁶). Aquele de Xenofonte, o de Aristófanes, o de Platão; aqueles protagonistas de centenas de diálogos que se perderam ou sobreviveram de modo muito fragmentário (BENOIT, 2018); aqueles cujos ensinamentos inspiraram modos de pensar e agir muito diferentes entre si, como os da Academia de Platão e os do Cinismo (DONINI; FERRARI, 2012). Tal multidão impele a se falar em mistério, em paradoxo, em lenda de Sócrates. Há uma palavra melhor: mito. Sócrates é um mito⁹⁷. E todos esses muitos Sócrates são versões, são variações desse mito. E deve-se dizer: “não existe versão ‘verdadeira’, da qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.252). E um mito “se compõe de suas variantes” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.250)⁹⁸. Por isso, aqui, mesmo compreendendo a opção de se falar em ‘muitos’ Sócrates, dizer ‘um’ Sócrates – mesmo quanto se tem em vista obras tão diferentes quanto as de Aristófanes, Xenofonte e Platão. Um Sócrates, e não um Sócrates esquizofrênico⁹⁹, um Sócrates mítico.

Mas antes, que se deixe algo explícito: ao dizer mito, não se quer dar a entender que Sócrates não existiu. A multiplicidade de perspectivas acerca de Sócrates – partindo, inclusive, daqueles a ele próximos – multiplicidade visível “nas imagens diferentes e com

elevação, já que Sócrates torna-se algo sobre-humano, um demônio, colocado em oposição a Dionísio mesmo (2007, p.76).

96 Sugere-se nesse artigo de Illarraga e Nembrot (2021) algo interessante a partir do verbo triangular, próprio ao funcionamento de um GPS, pois não se marca objetivamente um ponto fixo “sino que nos indica múltiples localizaciones, muchos Sócrates replicándose, iterándose, mutando para responder a distintas motivaciones teóricas de los diferentes autores que lo han usado como referencia o autoridad” (p.04).

97 Não há necessidade de se estabelecer outra clivagem, aquela entre pensamento conceitual e mitológico, e, daí, fazer de Sócrates um conceito filosófico (BENOIT, 2018). Não há necessidade, pois não há, necessariamente, oposição, nem mesmo separação. O pensamento mitológico desempenha o mesmo papel do pensamento conceitual (LÉVI-STRAUSS, 2010), desenvolvendo os problemas enfrentados por meios diferentes (personagens, diálogos, situações, contextos, etc.). Nada mais que outro caminho pelo qual se dá o ato de pensar o mundo.

98 A interpretação freudiana do mito de Édipo deve, portanto, ser considerada uma variante. Isto quer dizer que “[n]ão se hesitará pois em classificar Freud, depois de Sófocles, na relação de nossas fontes do mito de Édipo. Suas versões merecem o mesmo crédito que outras, mais antigas e, aparentemente, mais ‘autênticas’” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.250). A partir dessa afirmação, é possível dar outro sentido à famosa sentença de Whitehead (1978): “*The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato*” (p.39). Uma série de variações míticas, mais bem-sucedidas, ganhando replicação e variação em alguma intensidade, ou não, relacionadas a uma “*inexhaustible mine of suggestion*” (p.39), mina essa que são os textos platônicos e seu maior protagonista, Sócrates (cuja vida parece ter sido apreendida como fonte inesgotável de sugestão). Há algo de interessante nisso, pois faz ver uma abertura a comparações e complementações entre a dita tradição filosófica europeia e aquelas, por exemplo, das religiões de matriz africana e ameríndias. Abertura visível exatamente pelo caráter mítico dos materiais que dão fundamento a tais tradições e pelo aspecto ritualístico da sua repetição e variação. O que há de interessante é o fato de não haver nenhuma supremacia possível entre tais tradições e, nessa aproximação, fazer com que a tradição filosófica perca seu caráter dogmático, tão caro ao proselitismo, religioso e político, do chamado ocidente.

99 É a sugestão de Vlastos (1991), ao afirmar a impossibilidade de haver ‘um’ Sócrates em Platão.

frequência contraditórias” sobre o filósofo, apresenta-se, independentemente das intenções de quem narra, como meio, em parte imaginativo, para que se torne minimamente apreensível *algo* que “escapa aos esforços de descrição” (LÉVI-STRAUSS, 2022, p.98), algo *atópico*, algo estranho, algo sobre-humano. Isso quer dizer que não é questão de achar o Sócrates histórico, ‘real’, nem de afirmar sua completa ficcionalidade, fruto, por exemplo, da arte literária de Platão. Trata-se de levar a sério a percepção de que o “problema de Sócrates” parece irresolúvel (ZAFIROPOULOS, 2015). Isto é, achar um Sócrates verdadeiro, ou mais próximo da verdade, mostra-se, pelo menos até agora, impossível. E isso, tal é a sugestão aqui, porque se está em um campo no qual a verdade ou a falsidade da narrativa não são critérios aplicáveis, pois se está no campo do mito, ou melhor, no mundo do mito (VEYNE, 1984), no qual a narrativa poética – seja acerca dos deuses, dos heróis, dos ancestrais e, com Sócrates, do herói-filósofo – marcada pela inventividade e pelo horizonte de variação quase infinito, ganha efetividade, ganha capacidade de afetar o mundo social. Poesia e pragmática, portanto (CALAME, 2015).

Desse modo, ao falar na existência de Sócrates o ponto principal parece ser o que se fez e se faz dela, desde seu início, para mostrar-se potencialmente mítica¹⁰⁰. Na verdade, deve-se começar por perguntar o que Sócrates fez com sua existência. Sendo adequado responder: construiu-a como uma obra aberta à variação e à adaptação. Dois pontos podem ser ressaltados aqui. O primeiro é o meio pela qual Sócrates ‘ensinava’: por meio, sobretudo, da convivência. Há, sim, as conversas¹⁰¹, há a maiêutica, há, até mesmo, certas disputas, mas a mudança almejada na alma daqueles que, por vezes, eram ditos discípulos de Sócrates, a visada introdução na filosofia, pressupunha a vida compartilhada junto ao ‘mestre’¹⁰². Pode-se

100 E, aqui, poder-se-ia arriscar pensar em uma ficção, uma ficção criada coletivamente, na qual Sócrates, sua existência, é uma invenção, é inteiramente uma ficção. Daí, por exemplo, não haver vestígios de sua vida em escritos propriamente seus. Desse pensamento arriscado é possível pensar algo como o seguinte: “Muitos filósofos pré-socráticos que conhecemos hoje nos chegaram através de citações que terceiros fizeram de seus textos – o fragmento se perde do contexto *original*. Ao citar, os filósofos poderiam ter corrompido os escritos, acrescentado ou suprimido as palavras que os conviesse, inventado trechos inteiros e assinado com o nome de outro. Talvez alguns desses filósofos nem mesmo tivessem existido. Sócrates pode ser apenas uma estratégia discursiva de Platão” (ARANTES, 2022, p.46). Não há, portanto, uma hierarquia ‘natural’: as existências ficcionais podem possuir efeitos, positivos ou negativos, similares, ou mesmo maiores, que as concretas.

101 Não basta, portanto, apenas as discussões, algo a mais é necessário: a amizade. Assim é possível interpretar a frase de Sócrates, no *Teeteto*, quando, após demonstrar preocupação com o silêncio de seus interlocutores, diz: “Será, Teodoro, que estou a ser de algum modo indelicado, devido ao gosto que tenho pelas discussões e à vontade de nos fazer conversar e de nos tornarmos amigos e afáveis uns com os outros?” (Pl. *Th.* 146a. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri).

102 Cabe lembrar: “Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá. [...] Sócrates é sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: ‘É preciso que cuides de vós mesmo’” (FOUCAULT, 2011, p.09). Vê-se, também aqui, outro ponto algo paradoxal, ou melhor, ponto no

dizer: a vida socrática é a obra a ser ensinada e aprendida, portanto “compreender a mais alta filosofia é passar por uma intensa experiência semelhante à participação em um ritual” (ADLURI, 2006, p.410), participação na *práxis* do mito. O segundo ponto é o mais que conhecido fato de Sócrates não ter escrito nada: não há material original ao qual se deve cotejar as variações. A obra individual de Sócrates é sua vida. E “[t]odas as obras individuais são mitos em potencial, mas é sua adoção no modo coletivo que atualiza, em certos casos, seu ‘mitismo’” (LÉVI-SRAUSS, 2011, p.604). Adoção, e necessariamente variação, de sua vida no campo da oralidade, da literatura e dos modos de existir, fazendo dela, da vida socrática, uma obra coletiva. E, utilizando um paralelo musical, se Sócrates é o tema e as narrativas acerca dele são as variações, cabe dizer que dada às discrepâncias e às aberturas à interpretação, o tema em si parece ter nascido já de improvisos e variações¹⁰³. Pode-se repetir: poesia e pragmática, portanto.

Que se diga, então, mais uma vez: não há uma versão ‘verdadeira’, todas elas constituem o mito. No entanto, há versões que se destacam, e é como que impossível não passar por elas. Versões cujo tratamento adequado deve ser o de apreendê-las, não como verdadeiras, mas, talvez, como referenciais – mesmo que de modo provisório. Em poucas palavras, não parece possível, ou no mínimo, não parece apropriado, falar em Sócrates sem falar de Platão. E talvez isso seja devido ao fato de Platão ter sido aquele que melhor soube lidar com o caráter mítico que já impregnava a vida de Sócrates.

Platão parece ter se tornado incontornável devido à sua capacidade – estratégica, pode-se dizer – de se acoplar a um processo de *mitologização* de Sócrates, iniciado, arrisca-se a dizer, pelo ‘próprio’ Sócrates. Um processo coletivo cujo efeito foi o de fazer Sócrates migrar para o mundo dos heróis. Processo cujo protagonismo deveria ser, a princípio e sobretudo, o

qual parece ter sido necessário algo como uma posologia socrática, pois o “problema que se estabelecia era o da relação entre o ‘ocupar-se consigo mesmo’ a que o filósofo incita e o que, para o filósofo, deve representar o fato de ocupar-se consigo mesmo ou eventualmente de sacrificar a si mesmo: posição do mestre, pois, na questão de ‘ocupar-se consigo mesmo’” (FOUCAULT, 2011, p.09). Nesse sentido, parece ser adequado falar em Sócrates como aquele no qual a convergência entre, por um lado, a “arte da existência” (FOUCAULT, 2009) – essa composição de diferentes elementos em diferentes graus tentando aproximar-se de uma vida bela – e, por outro, o cuidado de si, compreendendo-o, também, “como uma intensificação das relações sociais” (FOUCAULT, 2009, p.59), se dá em um ponto de elevação singular.

103 Aqui, é interessante lembrar dos paralelos entre a vida de Esopo e a de Sócrates: a feiura em contradição com a beleza interior; o pertencimento ao estrato social mais baixo – algo ainda mais agudo no caso de Esopo, já que foi uma pessoa escravizada; não só o domínio discursivo, mas o fato de serem inventores de novos gêneros, a fábula, para Esopo, e a filosofia dialética, para Sócrates; a conexão com Apolo; e, por fim, a condenação à morte (ZAFIROPOULOS, 2015). Há, ainda, algo interessante: no *Fédon*, é relatado que Sócrates escreveu duas obras: um hino a Apolo, e a versificação de uma fábula de Esopo. Salta aos olhos o fato de que, sendo marcado pela ausência de obra escrita, o que Sócrates teria deixado escrito seria uma improvisação sobre a obra de outra pessoa, exatamente Esopo (cf. ZAFIROPOULOS, 2015, p.197).

do próprio herói – tendo em vista que um dos traços característicos do mito seria o anonimato de sua autoria. A incontornabilidade de Platão não está no fato de ter assinado o mito. Outros o fizeram. E nenhuma assinatura fechou ou invalidou as outras versões. Não é assinatura que distingue Platão. Um dos pontos fundamentais de sua distinção é sua ausência. Não dizer ‘eu’, não se apresentar como testemunha fidedigna dos acontecimentos, nem mesmo afirmar-se como ouvinte de segunda ou terceira mão daquilo que se conta nas narrativas, em suma, a ausência de Platão, ela pode ser pensada como reafirmação do caráter mitológico das histórias. Afinal, o mito é coletivo. O que não quer dizer, que se ressalte, uma negação da criação individual: os momentos nos quais uma pessoa, no papel de narradora, fará desvios, bloqueará certos caminhos, impulsionalará certas correntes, jogará materiais inéditos e imaginados na correnteza¹⁰⁴, e, dessa maneira, marcará o fluxo da vida de um mito¹⁰⁵, nada disso é negado. Assim, é possível se remeter à originalidade de quem narra, como é o caso de Platão, mas, de modo mais difícil, ilógico até, referir-se a um narrador exclusivo do mito. Mas, como que num processo de formação de uma nebulosa – no qual, após uma explosão estelar, a dispersão de material dela originada se aglutina graças a um ponto gravitacional, dando vida a novas estrelas – Platão torna-se, ou se faz, após a morte de Sócrates, centro. Um centro ao redor do qual outras versões se posicionarão, serão localizadas e serão produzidas.

Talvez daí, pensando na vida e na morte de Sócrates como o ciclo de vida estelar¹⁰⁶ – cujo fim é o início, não só de outro ciclo, mas de um centro de produção de novos ciclos – talvez daí, se possa interpretar diferentemente a famosa sentença do Sócrates platônico, na *Apologia*, sentença direcionada aos atenienses que o condenaram: “Mas é já tempo de partir – eu para morrer e vós para viver – qual de nós terá a melhor sorte, só o deus pode vê-lo com clareza” (Pl. *Ap.* 42a)¹⁰⁷. Interpretar de maneira diferente, pois não é o caso de reafirmar a morte enquanto libertação da alma de seu cárcere, o corpo. Sim, de afirmar a mudança de *status* de Sócrates para um herói mítico. Platão é o Homero de Sócrates. Sócrates é o Odisseu de Platão¹⁰⁸.

104 Daí poder falar, apropriadamente, em Platão como um inventor de mitos (KEUM, 2021).

105 A vida de um mito é o fluxo de narrações, orais e escritas, e de seu consumo, que o mantém vivo. Nesse sentido, se há o mito de Sócrates, Platão é uma grande obra de engenharia hidráulica, com eclusas, permitindo a navegação por locais difíceis, mas também instaurando diques e desvios na correnteza.

106 Um fluxo hídrico, um ciclo estelar, a vida, as metáforas são justificáveis: na tentativa de entendimento de um fenômeno complexo recorre-se a outros.

107 Tradução de José Trindade Santos.

108 Tentar-se-á justificar a preferência por Odisseu, e Helena, em detrimento a Aquiles. Preferência que modifica, então, a sentença: “Platão está para Sócrates assim como Homero está para Aquiles” (GAGNEBIN, 2006, p.196).

Pode-se dizer, ainda, que Platão se tornou incontornável pois criou cenas nas quais o herói pode se aventurar, colocou problemas para ele enfrentar, e para fazê-lo, sua imaginação conectou-se a elementos da ‘tradição mítica de Sócrates’, fazendo-os viver em seus diálogos. É o caso de pensar, por exemplo, na diferença de tratamento dada, por Platão e por Xenofonte, a um desses elementos, a saber, os chamados pré-socráticos. Xenofonte apresenta uma abordagem que pode ser dita simples, na qual se diz que Sócrates encara tais pensadores como “loucos”, “esses que se perdiam em tais pensamentos [sobre o *Cosmos*]” (X. *Mem.* 1.1.12)¹⁰⁹. Abordagem simples, pois parece não haver grandes efeitos do encontro de Sócrates com o pensamento de tais sábios, pois o primeiro parece dispensá-los rapidamente. Platão, por sua vez, tematiza esse encontro, reverberando-o pelas páginas dos diálogos, mantendo-o vivo. Bastaria pensar no fato de Platão ter escrito os diálogos *Parmênides* e *Protágoras*. Mas que se recorde um ponto específico, no *Fédon*. E isso devido ao lugar que se chega a partir desse ponto.

Trata-se do encontro de Sócrates com o pensamento de Anaxágoras (Pl. *Phd*, 97c). Sócrates faz como que um relato de como fugiu dos perigos da misologia, já que, ao conhecer o pensamento de Anaxágoras, segundo o qual o Espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas, pensa ter encontrado aí a solução que tanto procurava, aquela acerca da causa do surgimento, do esvanecimento e da existência das coisas. A esperança que se acende com o achado logo se dissipa ao passo que se aprofunda nos livros de seu antecessor. Ponto no qual Sócrates poderia ter sido tomado pela misologia: tendo se agarrado à esperança de uma resposta definitiva, agora vista como falha, a conclusão a ser tomada é que todos os outros argumentos seriam a ela semelhantes. No entanto, se essa primeira navegação, como que guiada por Anaxágoras, falhou; trata-se, agora, de tomar o leme, e iniciar uma segunda navegação (Pl. *Phd*, 99d). Navegação que não o levará a um lugar qualquer, mas, sim, às *ideias*¹¹⁰. Portanto, não se repete o tratamento de Anaxágoras como um louco, como parece ser o caso com o Sócrates de Xenofonte. Um louco cujo pensamento deveria ser dispensado. De modo muito diferente, a importância dramática e filosófica disso que pode ser chamado de subtema mítico do encontro de Sócrates com seus antecessores é tamanha que pavimentará o caminho até um dos pontos mais repetidos e trabalhados no que se costuma chamar de filosofia platônica, a dita ‘doutrina das ideias’.

109 Tradução de Ana Elias Pinheiro.

110 Caso se entenda a navegação como um método (DELCOMMINETTE, 2016), seria o caso de dizer que as ideias, ou formas, são uma hipótese, cuja verdade é indubitável, e da qual todas as explicações devem ser formuladas.

Platão torna-se incontornável ao se falar de Sócrates pois não dispensa nada. As navegações de Sócrates não são apenas investigativas, são extrativistas. Sócrates é, também, um coletor, e um atravessador. Sócrates não é um herói assassino. Nem os pré-socráticos, nem os poetas são ‘exterminados’ pelo Sócrates platônico¹¹¹. Não são exterminados, já que Sócrates mesmo se coloca a falar “em tom de epopeia” (Pl. *Phdr.* 241e)¹¹². Nem os sofistas o são. Se o fossem, Sócrates não poderia perguntar a Mênon se gostaria que ele, Sócrates, respondesse à maneira de Górgias (Pl. *Men.* 76c); também não poderia dizer, mesmo que ironicamente que “tentava imitar a sabedoria dos dois homens porque tive vontade de fazê-lo” (Pl. *Euthd.* 301b)¹¹³, os dois homens sendo Eutidemo e Dionisodoro, dois sofistas¹¹⁴. Por isso dizer que diferentes aspectos de uma extensa tipologia de personagens são como que colhidos, guardados, estudados, *usados e misturados*. Trata-se de uma verdadeira posologia: Sócrates sabe dos perigos e dos benefícios de cada um desses aspectos; ao recolher aquilo que encontra, *tenta* já neutralizar seus riscos, sempre presentes; algo necessário, pois Sócrates incorpora-os, buscando usá-los em benefício de seus argumentos e na construção de seus mitos, mantendo-os, portanto, vivos, mesmo que por vezes procure mostrar a inutilidade daquilo que guardou. E, nesse caso, mesmo sendo algo inútil, ainda carrega consigo, pois a inutilidade nunca é absoluta. Ela se dá, apenas, em certo ponto. Ponto do qual não se pode passar com aquilo que foi recolhido: para haver a *segunda navegação* foi preciso a primeira. O relato sobre esta primeira navegação é necessário para fazer a segunda inteligível e justificável. Assim, Sócrates precisará disso tudo para tentar chegar – e tentar levar quem se dispôr a acompanhá-lo – a diferentes paragens. Sendo seu objetivo final a chegada, ou máxima aproximação, ao *mundo das ideias*. Daí falar em uma “*Odisseia* filosófica” (DELEUZE, 2009, p.260). Pode-se dizer, portanto, que Platão se tornou incontornável pois fez Sócrates continuar vivo na narrativa dramática, de modo semelhante à vida dos heróis que

111 Aqui, a primeira lembrança será da expulsão dos poetas da cidade ideal, no livro X da *República* (605b). Nele, Sócrates falará da querela de longa data entre a poesia e a filosofia. O que cabe ser lembrado é o fato de que os poetas não são completamente banidos, pois ainda seriam aceitos hinos aos deuses e elogios aos homens de valor e, o que parece interessante, se a poesia, em geral, munida de um argumento, puder mostrar-se indispensável para a cidade bem constituída, ela seria aceita de volta. Isto quer dizer que Sócrates aceitaria a poesia, desde que ela entre em seu jogo e, de certo modo, já aceite Sócrates como o rival vencedor da famosa querela (Pl. *R.* 606e-607e).

112 Tradução de José Cavalcante de Souza.

113 Tradução de Helena Andrade Maronna.

114 A ironia de Sócrates ao dizer que tentava imitar os sofistas pode se encontrar, esta é a sugestão, na implicação que o verdadeiro esforço realizado, quase que permanentemente, pelo filósofo é para não soar como um sofista. Algo que, ao falar ‘naturalmente’, sem o controle necessário sobre seu discurso, é o que acontece. Tal é o que testemunho do porteiro da casa de Cálías, onde se encontrava Protágoras: ao ouvir Sócrates conversando, exclama, com certa irritação, tratar-se de mais sofistas (Pl. *Prt.* 314d).

perdura pelos cantos da poesia épica (WHITE, 2000), mas, com certeza, um herói diferente, sem lança, sim com uma cesta coletora (LE GUIN, 1989); que não caça, sim, atravessa e colhe, seja navegando ou caminhando¹¹⁵.

Isso tudo quer dizer que há muita coisa que é atravessada, ou traficada, junto a Sócrates e seu *logos*. Poder-se-ia pensar, então, que os diálogos socráticos de Platão fizeram-se “bote em que a velha poesia naufragante se salvou com todos os seus filhos: apinhados em um espaço estreito e medrosamente submissos ao timoneiro Sócrates”, e assim, Platão “proporcionou a toda a posteridade o protótipo de uma nova forma de arte, o protótipo do romance, que é mister considerar como a fábula esópica infinitamente intensificada, onde a poesia vive com a filosofia dialética em uma relação hierárquica semelhante à que essa mesma filosofia manteve, durante muitos séculos, com a teologia”, “como *ancilla*”, como escrava, criada, essa foi, então, “a nova posição a que Platão, sob a pressão demoníaca de Sócrates, arrastou a poesia” (NIETZSCHE, 2007, p.86). Que se depreenda de tais palavras a reafirmação de que não há uma relação de extermínio, mas de continuidade entre Sócrates e a poesia (a tragédia, a sofística, a comédia) por meio de Platão. E se é afirmado que há uma relação de domínio, a poesia sendo como uma serva da filosofia, deve-se lembrar do caráter mítico dos diálogos socráticos de Platão, já que, assim, denota-se uma força, mesmo que adormecida, presente em todos os elementos constituintes do mito. E se o mito varia, se transforma, “se de qualquer mito sempre poderá sair um outro mito” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p.261), certos elementos podem ser destacados, podem atualizar sua força, fazendo-se outros mitos. Os deuses, os heróis e os monstros homéricos persistem, Homero mesmo persiste, talvez, também, graças a Platão e a seu Sócrates. Os sofistas, o conhecimento do poder da linguagem e a assombração da sedução retórica persistem, talvez, também, graças a Platão e a seu Sócrates, este *trickster* que retém múltiplos traços daquilo que ele teria por função superar (LÉVI-STRAUSS, 1967).

Por fim, cabe dizer que seria o caso de trabalhar com o conjunto dessas muitas versões do herói mítico que é Sócrates. Tarefa, como o próprio mito, interminável. A seleção com a qual se trabalhará é o Sócrates platônico. Tarefa difícil (talvez também interminável), mas, a princípio, manejável devida à restrição aos textos de Platão. Nova dificuldade: Platão, esse

115 A metáfora da investigação como um caminho está presente, por exemplo, nas palavras de Sócrates, no *Lísis* (213e; 215c; 219c). Quanto à caça, não é Sócrates que a utiliza como paralelo para sua atividade, é, sim, o estrangeiro de Eléia, no *Sofista*, que vai à caça, no sentido de uma tentativa de capturar o sofista em uma definição, é também ele que faz uma caracterização da atividade sofística como uma caça aos humanos.

que “com o ser grande filósofo, não deixava de ser também um grande poeta” (BARRETO, 2017, p.270)¹¹⁶. Esse que, sendo filósofo e sendo poeta, “pintou um Sócrates inteiramente quimérico, fez uma das caricaturas mais borradas, indeterminadas, pois a sobrecarregou de qualidades que jamais são encontradas juntas em uma mesma pessoa” (KOFMAN, 1989, p.295), somente em um estranho herói.

4.

“É admirável [...] que ninguém, falo de heróis antigos e contemporâneos, se assemelhe a ele” (Pl. *Smp.* 221c), é o que diz Alcibíades sobre Sócrates. No entanto, não diz apenas isso. “Não fui a única vítima. Sócrates insultou Cármides, filho de Glauco, Eutidemo, filho de Diocles, além de outros, em grande número. Ele os engana, declarando-se amante, quando na verdade ocupa mais o lugar do amado do que aquele do amante. Eu te previno, Agaton. Não te deixes enganar por este homem” (Pl. *Smp.* 222b)¹¹⁷. É incomparável, mesmo dentre os heróis, inclusive em sua capacidade de enganar¹¹⁸. Sócrates, pode-se ver, é realmente um herói estranho. Algo que não lhe escapa: “afirmam que sou muito esquisito e causo perplexidade aos homens” (Pl. *Tht.* 149a)¹¹⁹.

É o Sócrates platônico que em diferentes oportunidades se compara aos heróis míticos. É bem conhecido, por exemplo, o momento no qual, na *Apologia*, Sócrates se compara a Aquiles. Como o herói homérico, o filósofo não teme o perigo ou a morte, seu pensamento se volta para a missão de agir de modo justo e bom (Pl. *Ap.* 28b-d). Não é só a Aquiles que Sócrates se compara. Conhecendo sua condenação à morte, afirma que é um bem aquilo que o aguarda. Se a morte for um nada, eternidade sem qualquer sensação, uma interminável noite sem sonhos, trata-se aí de um ganho. Afinal, uma noite sem sonho é preferível a uma com¹²⁰. Agora, se a morte for uma transmigração, se a ida ao Hades é o que o aguarda, tem-se aí uma

116 Interessante notar o destaque dado por Lima Barreto, no Brasil, no início do século XX, à face poeta de Platão. Face que vem sendo cada vez mais estudada no campo do platonismo, a ponto de se afirmar que desconsiderá-la “leva à distorção e a erros de interpretação” (BACON, 1990, p.147) das obras platônicas. Distorções e erros provenientes da atitude de ignorar o fato que os diálogos de Platão são representações (poéticas, dramáticas, teatrais), e representações inovadoras por colocarem em cena a filosofia (CASERTANO, 2016).

117 Tradução de Donaldo Schüller, com modificações.

118 “Sem trapaça haveria vitória?” (ROMÃO, 2021, p.29) é o que se pergunta em poema chamado *ulisses*. Pergunta que caberia, também, em relação a Sócrates.

119 Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri.

120 Kafka (2014), famoso insone, confirma o desgaste causado pelos sonhos: o “último indício de sono já se consumiu e limito-me a sonhar, o que é mais cansativo do que a vigília” (p.35).

grande felicidade. Poder-se-ia encontrar Orfeu, Homero e Hesíodo. Encontraria também Ájax e Palamedes¹²¹, e aqui se tem algo interessante, pois trata-se de dois heróis mortos devido a julgamentos injustos. Ao poder conversar com eles, Sócrates poderia comparar o que ele passou com o que eles passaram (Pl. *Ap.* 41a-b). Já no *Eutidemo*, é com Hércules que o paralelo é traçado. Sócrates, dizendo-se mais medíocre do que o herói, faz ver seu embate com dois sofistas, Eutidemo e Dionisodoro, replicando aquele entre Hércules contra a Hidra e um caranguejo saído do mar (Pl. *Euthd.* 297c-d). Hércules para vencer teve ajuda de seu sobrinho, Iolau. No diálogo, Sócrates parece indicar que seu Iolau, Ctesipo, pioraria as coisas, já que esse vai assumindo uma postura similar àquela dos sofistas, visando apenas a vitória no debate, prejudicando assim a busca pela verdade (MARONNA, 2019). Há comparação similar no *Fédon*. Nele, Sócrates se coloca inicialmente no lugar de Iolau, inversão desfeita por Fédon e respondida por Sócrates com um “tanto faz” (Pl. *Phd.* 89c). É também nesse diálogo que Sócrates e Teseu são colocados lado a lado. Como o herói, Sócrates salvou os jovens do monstro, não do Minotauro, mas do mostro, também híbrido, do medo da morte e da misologia¹²².

Mas há algo mais. Há algo mais, pois Sócrates é também o monstro Anteu (Pl. *Tht.* 169b) que enfrentou Hércules; e Esquiro (Pl. *Tht.* 169a) que atacou Teseu. Sócrates é o próprio Minotauro. A prisão ateniense para o filósofo, o labirinto carcerário de Creta para o monstro. Seu “olhar de touro” (Pl. *Phd.* 117b) pode ser corretamente interpretado como a imagem de um ser híbrido, especificamente, a imagem de um homem com a cabeça de um touro, um Minotauro (FUTTER, 2014; GUIMARÃES, 2022)¹²³. Talvez fosse o caso de estender a interpretação e ver tanto no Minotauro quanto em Sócrates figuras inocentes (SANTARCANGELI, 2000), porém condenadas a um insuportável desígnio (BRANDÃO, 2015), o Minotauro, filho da rainha de Creta com um touro enviado por Poseidon, condenado desde o nascimento a uma crueldade animalesca, e Sócrates, o Minotauro espiritual,

121 Diz-se que a *Apologia de Palamedes*, de Górgias, é, inclusive, o modelo pelo qual Platão estruturou sua *Apologia de Sócrates* (ZAFIROPOULOS, 2015), hipótese reforçada pelas semelhanças de ordem discursiva (MÁRSICO, 2021). Como exemplo de semelhança no conteúdo dos textos basta ler as palavras de Palamedes, na defesa feita por Górgias: “Pois precisam de muito dinheiro os que muito gastam, não os que dominam os prazeres da natureza, mas os que se escravizam aos prazeres e procuram obter honras por meio do dinheiro e da magnificência. Mas nada disso está presente em mim. De que falo a verdade, apresentarei minha vida passada como testemunho confiável” (§15. Tradução de Gabrielle Cavalcante).

122 Um detalhado levantamento dessas comparações entre Sócrates e heróis míticos está presente em ZAFIROPOULOS, 2015.

123 Sendo assim, alguém genuinamente preocupado com o bem de Atenas, com a reflexão acerca dos benefícios e dos danos para os jovens ao se transformarem em convivas de Sócrates e com a manutenção das crenças atenienses, poderia, sim, condená-lo à morte (BURNYEAT, 1997), Sócrates seria uma força destrutiva, tal qual o Minotauro, para a cidade, suas crenças e a juventude.

condenado à sua missão-maldição logo que a ele chegam as palavras do oráculo délfico, desde aí sentenciado à filosofia que o levará a morte. Sócrates, um ser híbrido¹²⁴, no qual se vê, ao mesmo tempo, heróis e vilões. Mas talvez as figuras mais interessantes às quais Sócrates pode ser aproximado sejam aquelas que se encontram entre a vilania e o heroísmo. São aproximações mais especulativas, tendo em vista que não se encontram de modo explícito nos diálogos.

Para se caminhar em direção a tal aproximação entre Sócrates e essas figuras, cabe ver a etimologia da palavra herói apresentada no *Crátilo*¹²⁵. Vê-se, aí, primeiro, uma origem “erótica” (Pl. *Cra.* 398c)¹²⁶, pois os heróis são o resultado de uma relação amorosa entre deuses e humanos, o que se faz ver, então, é que ‘herói’ vem de *érōs* (Pl. *Cra.* 398d). Já em segundo, os heróis são classificados como sábios, oradores e dialéticos de habilidade superior, “sendo capazes de interrogar (*erōtân*) e de falar (*eírein*), pois o *eírein* tem o mesmo sentido de dizer”, assemelham-se, portanto, a “oradores e questionadores, de forma que a raça heroica se tornou um gênero de sofistas e oradores” (Pl. *Cra.* 398d-e). Classificação que não parece se adequar tanto a Aquiles, mas sim a Odisseu¹²⁷.

Odisseu, “o mais audacioso de todos os humanos”, (§24)¹²⁸ e “o pior homem” (§3). São as palavras de Palamedes, na *Defesa de Palamedes*, de Górgias, para descrever aquele que mentiu acusando-o injustamente de colaborar com os troianos¹²⁹. A mentira é um traço de Odisseu. E Hípias, em seu diálogo com Sócrates, afirma que Homero apresenta Aquiles “como pessoa sem malícia e superior a Odisseu, enquanto este é doloso, fértil em mentiras e inferior a Aquiles” (Pl. *Hp.Mi.*, 369c). E mesmo que Aquiles minta, faz “sem o querer” (Pl.

124 Cabe lembrar, aqui, das *cenais* compostas por Platão no *Banquete*, pelas quais se sobrepõem Eros e Sócrates, sendo o primeiro, “filho de Penúria e Caminho, a origem determinou-lhe a sorte” [...] “é hábil em sortilégios, em drogas. Em arrazoados capciosos” (Pl. *Smp.* 203c).

125 Sabe-se que as etimologias apresentadas no *Crátilo* são produções ficcionais de Platão, logo não correspondem “ao que é obtido pelo competente trabalho da filologia” (MONTENEGRO, 2007, p.369). Exatamente por isso parecem ser significativas, pois permitem um vislumbre – apenas um vislumbre, já que muito do sentido e dos destinatários originais de Platão escapam a nossa compreensão “dada a nossa distância do contexto em que o diálogo foi escrito” (MONTENEGRO, 2007, p.369) – de algo como uma intenção autoral de Platão de ressaltar traços de certas personagens – é o caso, dentre outros, da etimologia de Dionísio, enfática na vinculação entre o deus e o vinho (CORNELLI, 2005) –, assim como na construção de seu protagonista, de Sócrates.

126 Tradução de Luciano Ferreira de Souza.

127 Ao se comparar a Aquiles, Sócrates enfatiza a vida filosófica como sua missão, principalmente, pode-se dizer, quando perante a morte. O paralelo com Odisseu, apesar de mais especulativo, poderia ser posicionado em um lugar mais privilegiado: Odisseu é o herói do retorno, a missão vital de Sócrates tem como fim, sobretudo, o pós-morte, o retorno da alma ao lugar mais divino. Sócrates é, portanto e principalmente, um herói do retorno.

128 Tradução de Gabrielle Cavalcante.

129 Odisseu finge loucura para não ir a Troia. Seu fingimento é descoberto por Palamedes. Desde daí, Odisseu passa a germinar sua vingança.

Hp.Mi, 370e). Já Odisseu, continua Hípias, “quando fala a verdade é sempre com segunda intenção, o mesmo acontecendo quando mente”, por isso mesmo, “nesse caso”, responde Sócrates, “Odisseu é melhor do que Aquiles” (Pl. *Hp.Mi*, 371e). Não parece um equívoco lembrar da ironia de Sócrates, das afirmações sucessivas e repetidas de que seria desmemoriado, mesmo entoando de cor (talvez inventando?) discursos inteiros.

Não só a Odisseu que tal classificação parece adequada. A capacidade oratória é um traço de Helena. A mais bela e aquela que seria responsável pela desgraça de gregos e de troianos, aquela quem a “todos desgraçou” (E. *Hel.* 110), é o que diz Teucro, irmão de Ajax. Aqui, poder-se-ia especular a respeito da relação entre ser, imagem e nome, presente tanto quando se trata de Helena quanto de Sócrates. Como se viu, em *Helena*, de Eurípides, mas também no *Fedro* e no livro IX da *República*, expõe-se a relação entre a verdadeira Helena, que teria ficado no Egito, não sendo então responsável pela guerra de Troia; a imagem de Helena, criada a partir do éter e enviada para Tróia; e toda a fama que se acopla ao nome de Helena. Sem os aspectos trágicos e dramáticos da personagem de Esparta, a relação se replica entre o ‘verdadeiro’ Sócrates, Teeteto – cuja imagem é muito similar à de Sócrates – e o jovem Sócrates, que possui o mesmo nome que o filósofo. Há ainda outra especulação: aquela sobre as vozes de Sócrates e Helena. Viu-se que o filósofo imita um sofista, imita um poeta, imita Péricles, ao entoar uma oração fúnebre, no *Menéxeno*, ou seja, Sócrates tem muitas ‘vozes’. Na *Odisseia* (Hom. *Od.* IV, 168-305), é Menelau que relata o episódio no qual Helena – já conhecendo os planos dos gregos, afinal ela mesma reconheceu Odisseu disfarçado entre os troianos, e, por ele, ficou conhecendo a trama responsável pela futura derrota de Troia – circula o cavalo de madeira imitando as vozes das esposas daqueles que se encontravam no interior da construção. As vozes fazem com que muitos desejem responder ou sair do cavalo. Helena, do mesmo modo que Sócrates, tem muitas vozes. Há ainda mais um ponto. Talvez o principal ponto de relação, também especulativo. Trata-se do famoso uso do *phármakon* por Helena, durante o banquete com Telêmaco. Ao lembrar de Odisseu e de todas as perdas da guerra com Troia, o choro e o sofrimento tomam conta dos presentes. As palavras de Menelau, o rei, prescrevendo que o choro seja deixado de lado e o banquete prossiga, não têm eficácia. É Helena que age, depositando uma droga (*phármakon*) no vinho. Servida a bebida, Helena toma a palavra, e discursa. O que se pode pressupor aqui é uma

complementaridade entre o *phármakon* e as palavras de Helena¹³⁰. Tal complementaridade é afirmada por Sócrates, no *Cármides*.

No diálogo, Crítias fala a Sócrates sobre Cármides. Este tem reclamado de dores de cabeça, e o filósofo seria aquele que lhe receitaria uma droga (*phármakon*) para o mal (Pl. *Chrm.* 155e). Sócrates responde que a droga consiste em certa erva à qual se deveria somar palavras, sendo necessário para recuperar a saúde, portanto, pronunciar as palavras ao mesmo tempo que se toma a droga. E ressalta, a erva sem as palavras não teria efeito. E assim como Helena, que aprendeu a administração dos *phármaka* com os egípcios, Sócrates fará saber que foi um estrangeiro, um médico trácio, que o ensinou o uso do *phármakon* e das palavras (Pl. *Chrm.* 156d-157b). É interessante notar que na tradução italiana¹³¹ faz-se questão de incluir como um subtítulo que “Sócrates finge possuir um remédio” (2000, p.691) já que com o passar do diálogo ver-se-ia que o importante é o tratamento da alma pelos belos discursos. No entanto, a afirmação da tradução é uma suposição não assumida e a passagem acerca da complementaridade da erva e das palavras não pode ser ignorada. Até porque, ao final da conversa, Cármides dirá que tem necessidade, não simplesmente dos discursos, mas dos encantamentos de Sócrates, e Crítias afirmará que o jovem já está entregue aos encantamentos do filósofo (Pl. *Chrm.* 176b). Desse modo, assim como um *phármakon* eficaz constitui-se da erva e das palavras, a filosofia de Sócrates, no *Cármides*, depende, para funcionar, de certo encantamento. Do mesmo modo que Helena, Sócrates, no diálogo, afirma-se hábil nos discursos e com os *phármaka*.

Que se especule mais. Pois cabe lembrar do papel de Odisseu e de Helena na ‘fundação da identidade’ grega. Helena seria a ancestral original de todos os *helenos*; Odisseu seria, por sua vez, o herói da autodefinição grega em um processo de expansão por um mundo desconhecido (McCOSKEY, 2019). Já Teseu emerge como um fundador mítico da cidade de Atenas (WHITE, 2000). E Sócrates? O filósofo, de tal maneira vinculado a Atenas que nega o convite de fuga da prisão, desde a missão(maldição) de Delfos, passou a vida na tentativa de instaurar um novo modo de ser. Acaba morto tanto por seu vínculo à cidade quanto por sua dedicação a tal missão filosófica. O herói-filósofo morto injustamente pela cidade. Uma estátua é erguida junto às dos grandes heróis (BENOIT, 2018). A cidade se arrepende do mal por ela perpetrado. Mas Sócrates não é apenas o herói injustiçado. Ele é também um herói

130 Algo similar acontece também na cena de Nestor e Macáon (Hom. *Il.* XI, 624-643). Cf. Nota 27.

131 Trata-se da tradução do *Cármides* de Maria Tereza Liminta presente nas obras completas organizadas por Giovanni Reale (2000).

fundador. Afinal, é ele que funda – e afirma-se como tal, no livro III da *República* (Pl. R. 379a) – a cidade ideal (PETRAKI, 2021), ou melhor, a cidade utópica. E mesmo com o arrependimento, mesmo com as homenagens, Sócrates assombrará Atenas. Assombrará, pois a cidade utópica é a crítica mais alta e permanente à cidade *presente, atual*¹³². Talvez seja o caso de repetir a famosa frase de Sócrates, na *Apologia*: “[m]as é já tempo de partir – eu para morrer e vós para viver – qual de nós terá a melhor sorte, só o deus pode vê-lo com clareza” (Pl. *Ap.* 42a). Repete-se, pois Sócrates morre, mas seu processo de mitologização já está em andamento. Então, como herói mitológico fundador, Sócrates, no interior permanentemente instável da democracia (CORNELLI, 2022), torna-se uma força capaz de encarnar e impulsionar movimentos em direção à utopia por ele fundada, em Atenas, por Atenas e contra Atenas.

5.

Os heróis gregos não enfrentam apenas monstros. Há, majoritariamente a partir do século V AEC (HALL, 1989), um adversário principal: o bárbaro. O termo teria aparecido pela primeira vez no canto II, da *Ilíada*, referindo-se ao caráter incompreensível da língua dos Cários, que lutam junto aos troianos – *barbarophónos* (Hom. *Il.* II, 867). Apesar do possível caráter pejorativo do termo, já que seria uma onomatopeia denotando um balbuciar ininteligível para os gregos: *bar, bar, bar* (BUARQUE, 2018), não parece adequado afirmar que há uma generalização, na poesia épica, do uso do termo enquanto dispositivo de hierarquização entre modos de vida (McCOSKEY, 2019). Pois, cabe lembrar, a guerra de Troia é uma guerra entre heróis, se há Aquiles, há Heitor. Se há Diomedes, há Glauco, e há a relação de *xenia* que impede que os dois se enfrentem. E se a suntuosidade dos troianos poderia apontar uma crítica a seu modo exagerado de vida, o que dizer dessa mesma característica presente no palácio de Menelau e Helena, na *Odisseia*? É a partir das guerras com a Pérsia que o uso do termo ganha em hierarquização, animosidade e generalização, apontando, pejorativa e violentamente, primeiro para os persas e, depois, para o mundo não-grego. Daí, a poesia épica passa a ser lida sob o prisma de tal conflito, tornando os persas algo

132 Aqui vale uma citação: “[é] sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época. A utopia não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio” (DELEUZE, GUATTARI, 2007, p.130).

como uma atualização, empobrecida, dos derrotados troianos¹³³. Aqui, a mitologização ganha outro espectro, aquele da imobilização do mundo (BARTHES, 1980). Trata-se da perenização da suposta oposição absoluta entre gregos e persas, e da generalização dessa oposição que passa a cobrir as relações entre gregos e o mundo não grego, mundo quase infinitamente plural imobilizado e aglomerado sob o termo bárbaro. A oposição grego-bárbaro denotaria, portanto, a oposição entre um modo correto de vida, o grego, e um modo incorreto, o bárbaro. Lida-se aí com a ordem contra a desordem, a racionalidade contra a irracionalidade, a democracia contra a tirania e a violência desenfreadas (HALL, 1989).

E Sócrates? É pertinente, como introdução a uma possível resposta, repetir a fórmula: por Atenas e contra Atenas. Sócrates não foge da prisão em respeito às leis de Atenas. Sua missão é, pode-se dizer, tornar melhores os cidadãos da cidade. E, como ele mesmo o diz para Alcibíades, a felicidade de uma cidade está na virtude de seus cidadãos (Pl. *Alc. I.* 134b-c). *Por Atenas.*

Sócrates não apenas tem seu *daimon* próprio, mas questiona os deuses como neles acredita Atenas. Como seria correto dizer, como Homero faz crer, que os deuses mentem, brigam entre si, são invejosos? Os deuses são unicamente bons, portanto, nenhum mal pode ser por eles causado (Pl. *R.* 391d-e). Ou seja, os deuses em que a cidade acredita não existem. E no diálogo com Alcibíades, Sócrates parece explicitar que a maior ameaça de corrupção é aquela proveniente do próprio povo de Atenas (Pl. *Alc. I.* 132a). Além disso, indica uma inferioridade dos atenienses quanto à genealogia – lacedemônios e persas possuiriam menos intermediários em suas conexões parentais até Zeus (Pl. *Alc. I.* 120e-121b) – e quanto à educação – um nobre persa é educado pelo mais sábio, pelo mais justo, pelo mais moderado e pelo mais valente, já a educação de Alcibíades estava a cargo de um escravizado desprovido de tais qualidades (Pl. *Alc. I.* 121e-122b). *Contra Atenas.*

Parece haver uma inversão da oposição, e da hierarquização, entre gregos e bárbaros. Tratar-se-ia, portanto, de bárbaros gregos (HALL, 1989, p.201) e de nobres bárbaros (HALL, 1989, p.211). É adequado dizer que há algo como um *filobarbarismo* presente nos diálogos socráticos de Platão. Se o século V é marcado pela inferiorização dos povos não-gregos – inferiorização expressa na arte grega, em vasos, em tragédias, e no tratado hipocrático *Ares*,

133 Não apenas dos troianos, como também de inimigos míticos caracterizados como o oposto radical ao poder masculino grego, como os Centauros, o oposto não-humano, e as Amazonas, o oposto feminino (McCOSKEY, 2019).

águas e lugares (CAIRUS, RIBEIRO, 2015; McCOSKEY, 2004)¹³⁴, por exemplo – tem-se passagens nos diálogos que apontam para uma direção diferente. Que se pense no médico trácio, no *Cármides*. Sócrates não só afirma que com ele aprendeu certas palavras mágicas e remédios, mas salienta certa crítica do estrangeiro em relação aos médicos gregos: esses fixavam-se na parte, ignorando o todo; e se o objetivo é a saúde da cabeça – lembrando que Cármides reclamava de dores de cabeça – e de todo o corpo, deve-se tratar, em primeiro lugar, a alma. Sócrates segue, a partir daí, as recomendações do trácio (Pl. *Chrm.* 156d-157c). Não é relevante se, no diálogo, o relato é mais uma mentira socrática. O que importa é que se faz reverberar, de modo verossimilhante, um encontro no qual há a transmissão, para um grego, de conhecimento e de certa prática provenientes de um trácio (VLASSOPOULOS, 2013). E não se lida com qualquer conhecimento: aspectos que marcam a trajetória filosófica de Sócrates – a prevalência do cuidado com a alma, o papel secundário do corpo – aparecem tendo como precursor um estrangeiro, um bárbaro¹³⁵.

Tem-se, aí, performado por um trácio, o papel que, em diferentes oportunidades, é ocupado pela tradição egípcia. A imortalidade e a transmigração da alma, cabe recordar, teriam sido afirmadas, antes dos gregos, pelos egípcios, e é deles que Orfeu e Pitágoras aprendem¹³⁶. Na *Odisseia*, cabe recordar, lê-se que Helena não só recebeu como presente os

134 Algo semelhante ao proracismo ‘geoclimatobiológico’ do tratado hipocrático aparece em *Epinomis*: “Every Greek ought to bear in mind that the location we Greeks possess is absolutely best for virtue. Its merit is that it is intermediate between winter and summer” (Pl. *Epin.* 987d. Tradução de Richard D. McKirahan, Jr.).

135 Sobre a relação entre Grécia e Trácia, incluindo as ocupações gregas de solos trácios, o uso de força militar e de trabalho, incluindo a escravização, ver a seção *A case study: Thrace* em VLASSOPOULOS, 2013, p.119-128. Além disso, é interessante notar o relato de Heródoto (IV. XCV) sobre Zálmoxis, rei e deus citado pelo médico trácio no *Cármides*. O historiador afirma ter ouvido de gregos habitantes do Helesponto que Zálmoxis teria sido um escravizado trácio, e servia a Pitágoras, em Samos. Aprende então os modos gregos e, sobretudo, junto ao filósofo, adquire o hábito de pensar profundamente, mais profundamente que seus compatriotas, ressalta o relato. Tal educação o faz perceber o modo de vida trácio como rude. Resolve então agir: oferece banquetes ao povo e, durante a festa, conta-lhes sobre uma gloriosa vida após a morte. No entanto, o relato não para nessa tentativa de persuasão acerca da vida após a morte. Zálmoxis engana-os ao construir um abrigo subterrâneo e nele se esconder, forjando a própria morte. Ao reaparecer após três anos, ‘prova’ tudo o que havia dito. Heródoto, no entanto, pensa que Zálmoxis viveu muito antes de Pitágoras, o que inviabilizaria a veracidade da história a ele contada. Já sobre o esconderijo, não o admite nem o rejeita. Independentemente de seu caráter verdadeiro ou não, o relato é relevante por partir de gregos e inverter a direção do aprendizado como foi exposto por Sócrates. No relato trazido por Heródoto, um trácio, Zálmoxis, aprende com um grego, Pitágoras. Além disso, apresenta-se aquele que é denominado no diálogo platônico como rei e deus trácio, como mero enganador. Heródoto faz ver, então, além da direção de ensino-aprendizagem que seria correta sob a perspectiva grega, uma visão não tão respeitosa em relação aos trácios.

136 É Heródoto (II. CXXIII) que enfatiza que alguns gregos – ele se nega a citar seus nomes, mas se sabe que fala de Orfeu e Pitágoras (HARTOG, 1986) – passaram a considerar as ideias de imortalidade da alma e de sua transmigração como suas. No entanto, diz-se também que a ideia de transmigração seria, na verdade, um erro de interpretação dos gregos quando perante imagens, como a representação de almas por desenhos de pássaros, e encantamentos egípcios, sendo a metempsicose, portanto, algo estranho ao Egito (VLASSOPOULOS, 2013). Trata-se de uma hipótese interessante: fazer nascer uma ideia de um equívoco

phármaka, como também aprendeu a manejá-los graças ao Egito, onde todos são médicos, e seus conhecimentos superam o de outros povos (Hom. *Od.* IV, 219-232). Mas o Egito está em uma situação peculiar e exemplar: coexistem em relação a ele, de um lado, o respeito a uma civilização antiquíssima, dotada de grande sabedoria e organização, e, de outro, o desprezo a um grupo bárbaro. Heródoto, de certa maneira, destaca tal ambivalência. Por um lado, ressalta a memória, as invenções e a vanguarda egípcias e, por outro, mesmo assim, chama-os de bárbaros (II. L; LII) – nesse sentido, a ênfase dada à submissão a um rei como marca do barbarismo egípcio (HARTOG, 1986) parece fazer prevalecer o caráter pejorativo do termo bárbaros. Tal coexistência é explícita, também, em *Helena*, de Eurípides¹³⁷ (GILBERT, 1949). Em terras egípcias, a protagonista não se cansa de repetir e destacar o barbarismo de seus anfitriões. Barbarismo representado, em parte, por Teoclimeno, filho do rei morto, Proteu. Este, no entanto, era protetor de Helena. E é sobre sua tumba que ela se resguarda e se mantém protegida das investidas de Teoclimeno, o novo rei. Proteu, portanto, ainda é fonte de proteção. Eurípides faz passado e presente acavalem-se, para tornar visível a coexistência de duas perspectivas opostas, de respeito e de desprezo em relação aos egípcios.

No *Timeu*, parece se impor a perspectiva do respeito. Um respeito em relação a um Egito do passado, algo ficcional, pois feito espelho para uma Atenas utópica. O Egito seria uma Atenas antiga, que se lembra de si mesma (HARTOG, 1986), e, por isso, aponta para o futuro. Há algo como um *uso* do Egito para falar de Atenas¹³⁸. Mais: há, no discurso egípcio (Pl. *Phdr.* 275b), um *logos* ‘platônico’ (JOLY, 1982). Tratar-se-ia, então, de um respeito que flerta com o desprezo. No entanto, o Egito se faz presente. De certa maneira, ele se impõe. É preciso passar, mesmo que abstratamente, por ele. E, nesse sentido, as palavras do sacerdote egípcio no *Timeu* são relevantes. Que se recorde: Crítias conta a história que ouviu de seu

derivado de um encontro entre duas tradições. Algo que torna impertinente, portanto, a posição de uma ou de outra tradição como origem da ideia.

137 Talvez tenha sido mais explícita ainda na tragédia *Busíris*, de Eurípides, da qual se tem conhecimento de apenas poucas palavras, mas se considera girar ao redor do embate entre o faraó Busíris e Herácles (RIBEIRO, 2018).

138 O uso do Egito se caracterizaria pela prática textual de fazer o Egito falar, se descrever e expor seus mistérios por e para Atenas, e a Grécia. Ou seja, nesse ponto, parece possível afirmar que há, aí, uma expressão do *orientalismo* (SAID, 1990), já que se lida com a redução do Oriente, pode-se dizer redução *do outro*, a uma imagem formada pelo Ocidente, segundo seus critérios e objetivos.

avô¹³⁹ acerca de Sólon na cidade de Sais¹⁴⁰, no Egito. O grego resolve questionar os sacerdotes mais sábios a respeito de acontecimentos antigos. Ao ter a resposta, Sólon descobre “que nem ele nem nenhum outro grego sabia, por assim dizer, quase nada sobre aquele assunto” (Pl. *Ti.* 22a). Algo que o sacerdote egípcio faz questão de enfatizar na famosa sentença: “Ó Sólon, Sólon, vós, gregos, sois todos umas crianças; não há grego que seja velho” (Pl. *Ti.* 22b)¹⁴¹. O egípcio explicita o sentido de suas palavras: não podendo se proteger das muitas catástrofes que atingiram a humanidade, os gregos são obrigados a recomeçar sempre, sem nada saber, portanto, como crianças, pois os únicos a se salvarem da destruição são trabalhadores das montanhas, pessoas que desconhecem a escrita, daí a falta de registros. Atenas e a Grécia viveriam, destarte, algo como um modelo temporal do apagamento (BUARQUE, 2021). Graças ao Nilo, o Egito está a salvo da quase aniquilação; graças a escrita, a atenção ao mundo e a avaliação criteriosa do povo egípcio, a memória mundial está a salvo: “desde os tempos remotos que, de tudo quanto se passa na vossa terra”, ou seja, na Grécia, “aqui”, no Egito, “ou em qualquer outro local, de que nós tomemos conhecimento pelo que ouvimos dizer, se porventura se tratar de qualquer coisa de belo, grandioso ou de qualquer natureza, isso fica gravado nos nossos templos e mantém-se conservado” (Pl. *Ti.* 23a). Aponta-se, a um só tempo, para algo diferente de uma xenofobia faraônica (GOOSSENS, 1935) que se imporia sobre o Egito – xenofobia e tirania (bárbaras), representadas no mito de Busíris, que sacrificava desenfreadamente estrangeiros, e seu aniquilamento, junto a seus sacerdotes, por Herácles –, tendo em vista a atenção voltada ao mundo exterior e o ímpeto de diálogo dos sacerdotes com um estrangeiro, Sólon; e para um desconhecimento de Atenas, e da Grécia, em relação a si mesma. Além da imortalidade da alma e de sua transmigração, a Grécia aprende com o Egito sobre sua própria história. Daí, da afinidade expressa no diálogo e do

139 Crítias ao fazer sua introdução ao relato de seu avô faz questão de mencionar que o último tinha noventa anos, e ele, Crítias, dez. A informação acerca das idades parece desde já colocar a memória em questão, afinal, pode-se dizer, que expõe-se aí os momentos na vida de uma pessoa nos quais recordar-se não é uma tarefa simples: a lembrança da infância quando já se está na maturidade, e o ato de lembrar quando se é um idoso em idade muito avançada.

140 A cidade de Sais, diz o relato, foi fundada por uma deusa cujo nome em egípcio é Neith, já em grego, “segundo dizem os que lá vivem” (Pl. *Ti.* 21e), seu nome é Atena. Dessa afinidade, decorreria a “profunda simpatia” (Pl. *Ti.* 21e) nutrida pelos atenienses por parte dos egípcios da região. Tal associação entre divindades pode apontar, ao mesmo tempo, para um intercâmbio entre culturas diferentes e/ou para uma equivalência imposta cujo fim almejado é o fomento à sobreposição, os deuses dos ocupantes tomando o lugar daqueles do território ocupado, e, por fim, à colonização.

141 Pode-se interpretar que na sentença, tendo em vista um contexto de barbarização do restante do mundo por parte dos gregos, Platão expressa uma crítica à maneira arrogante pela qual os sacerdotes se dirigem a Sólon (ISAAC, 2004). No entanto, momentos antes no diálogo se faz questão de dizer que Sólon afirmava ter sido muitíssimo respeitado pelos egípcios (Pl. *Ti.* 22a), informação que de certa maneira enfraquece a interpretação que se lidaria aí com uma crítica à arrogância egípcia.

aprendizado dele decorrente, pode-se afirmar algo como um *filobarbarismo* próprio aos diálogos socráticos de Platão.

No entanto, há algo além. Algo que não se assemelha a tal *philia*. E não se trata de Sócrates fortalecendo, com sua voz, o coro da barbarização do mundo. Certamente, o momento no qual filósofo, em sua conversa com Alcibíades, proclama a impossibilidade do jovem se equiparar aos nobres persas nos quesitos riqueza, luxo, divertimento, enfeites, perfumes e número de servos (Pl. *Alc. I*. 122c), tendo em vista o antimaterialismo socrático, não se tem aí um elogio, pelo contrário. Mas há, ainda, algo diverso a ser ressaltado. Algo como uma inutilização da oposição entre bárbaros e gregos.

Alguns indícios apontam para tal inutilização. O primeiro refere-se à língua grega. O marcador inicial de distinção entre gregos e bárbaros. Ao questionar Alcibíades acerca do que é o justo e o injusto, e como o jovem aprendeu a reconhecê-los, Sócrates tem como resposta que foi junto a todo mundo que se deu o aprendizado. O filósofo então dirá que nem mesmo gamão é possível aprender corretamente junto ao povo, como então Alcibíades aprenderia sobre justiça, algo muito mais difícil, e, como se trata de Sócrates, fundamental (Pl. *Alc. I*. 110d-e). Nem mesmo um jogo. Mas, ressalta Sócrates, o que se pode aprender corretamente junto aos gregos é, exatamente, a falar corretamente grego (Pl. *Alc. I*. 111d). Daí se pode derivar que língua e modo, correto, de vida se desvinculam: fala-se grego, mas sem o conhecimento do que é justo e injusto e, sobretudo, sem saber o que é a justiça, não se pode viver corretamente¹⁴².

Há dois trechos que indicam tal inutilização. Um é do *Teeteto*. Nele, Sócrates discorre sobre as preocupações do filósofo e sua ignorância, ou desprezo, em relação a assuntos

142 Protarco, no *Filebo*, pede para que Sócrates lhe sirva como intérprete, mesmo ambos falando grego (Pl. *Phlb.* 28b). O termo grego é *προφήτην*, traduzido por Fernando Muniz como ‘porta-voz’. No entanto, há uma brecha para a tradução de Carlos Alberto Nunes, que usa, exatamente, ‘intérprete’, já que a palavra no original indica um trabalho de tradução das palavras divinas, oraculares e, mesmo, tradução de uma doutrina. O intérprete é algo necessário, exatamente, em uma conversa com bárbaros (o termo original traduzido, tanto por Nunes quanto por Muniz, por ‘intérprete’ é *ἐρμηνεία*. Pl. *Phlb.* 16a). Nesse emaranhado criado pelas traduções, algo vem a mente. É Artaud (2019) que afirma que a raça dos profetas está extinta e, talvez por isso, a Europa se cristaliza, vai-se mumificando com as ataduras de suas fronteiras, mas não só, também de suas fábricas, seus tribunais e suas universidades. A extinção da figura que pode atravessar as fronteiras, criando e usando vias de tradução e comunicação, criando e usando zonas de vizinhança, gera o auto-enclausuramento e o caráter amplamente violento do eurocentrismo tardio (MBEMBE, 2021). Mas a figura do profeta-intérprete não é inofensiva. Não são poucos os perigos do fortalecimento de uma figura que, ao mesmo tempo: 1) é nativa dos pontos mais altos de poder social, cultural e geopolítico; 2) faz-se (ou faz crer ser) capaz de transitar entre mundos e; 3) por seu discurso, dá inteligibilidade a tal trânsito, como que construindo, por seu *logos*, uma terra de plena comunicação, ou, pode-se dizer, uma “Terra sem Mal” (CLASTRES, 2003, p.231). Uma terra sob o poder do chefe-profeta, não ameríndio, como no caso analisado por Clastres, mas branco(e/ou) europeu (mesmo que não seja tão branco e nem tão europeu). Lida-se aí com um novo *white savior*.

considerados importantes pela maioria da cidade. É nesse contexto que diz: “quando se celebram as linhagens e alguém diz que tem sete antepassados ricos, ele [o filósofo] acha que o louvor revela uma visão estúpida e limitada, de quem é incapaz, por falta de educação, de olhar a eternidade e calcular que cada um teve incontáveis milhares de avós e antepassados, entre os quais deve ter havido muito milhares de ricos e pedintes, reis e escravos, bárbaros e Gregos” (Pl. *Tht.* 174e-175a). E o segundo é do *Político*. Conversando com Sócrates, o jovem, o estrangeiro aponta o erro de separar a humanidade em dois: de um lado os helenos, e, de outro, os bárbaros. Sendo que esses últimos, apesar de designados por *um só nome, bárbaros*, são inúmeros, diferentes entre si e falam línguas diversas (Pl. *Plt.* 262d). Ou seja, tem-se sob um mesmo termo, um conjunto de todo heterogêneo (BUARQUE, 2018). A distinção grego-bárbaro é mais do que inútil, ela é um erro histórico-genealógico, como indica o texto do *Teeteto*, e um erro lógico-metodológico, como é apontado no *Político*. E, talvez sobretudo, é um erro de avaliação moral, pois pessoas radicalmente boas ou más são raríssimas, “a grande maioria está num grau intermediário” (Pl. *Phd.* 90a)¹⁴³.

Não se pode parar aqui, no entanto. Pois há uma distinção – e uma hierarquização – que pode ser chamada de socrática; e é em uma cena na qual está presente uma trácia que tal distinção se torna explícita. Trata-se do conto, entoado por Sócrates, de Tales e da jovem trácia escravizada (Pl. *Tht.* 174a-b). Tales, um dos primeiros filósofos, caminha observando os astros. Sua atenção voltada para os céus o faz cair em um poço. Diz-se, Sócrates prossegue, que a jovem escravizada trácia, ao ver o acontecido, faz uma piada sob a qual estaria a moral da pequena história: a ansiedade de conhecer as coisas do céu, faz se ignorar o que se tem abaixo dos pés. A mulher trácia aponta para aquilo que um dos interlocutores de Sócrates,

143 É também no *Fédon* que Sócrates sugere que seus convivas procurem na Grécia, mas também em terras bárbaras, alguém *bom* que possa substituí-lo enquanto encantador que colocará fim ao medo da morte (Pl. *Phd.* 78a). Se em todo o *Fédon* trata-se de pelos encantos da filosofia superar o medo de morrer e os perigos da misologia, pode-se concluir que se trata, sim, de achar um filósofo, inclusive um filósofo bárbaro, para continuar o trabalho de Sócrates. Há, ainda, outra opção hermenêutica: Sócrates é um continuador de uma prática bárbara. Opção fundamentada nas palavras de Diógenes Laércio, no *Proêmio* de seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*: “Segundo alguns autores o estudo da filosofia começou entre os bárbaros. Esses autores sugerem que os Persas tiveram seus magos, os babilônios e assírios seus Caldeus, e os indianos seus Ginosofistas[.] Para os egípcios Héfaistos era filho de Nilo, com ele começou a filosofia, sendo os sacerdotes e profetas seus principais expoentes” (Tradução de Mário da Gama Cury). Mas é o próprio Diógenes Laércio que tentará testemunhar contra tal fundamentação: “Esses autores ignoram que os feitos por eles atribuídos aos bárbaros pertencem aos helenos, com os quais não somente a filosofia mas a própria raça humana começou”. Testemunho que se invalida pelo etnocentrismo, pode-se dizer, exagerado. Tem-se aí algo como uma mitificação, no sentido de fazer da filosofia grega algo isolado no espaço e suspenso no tempo, criando a ilusão de imortalidade (LORAU, 1974). Em outras palavras, lida-se com uma oração fúnebre à filosofia grega (e europeia).

Cálicles, no *Górgias*, afirma explicitamente: os filósofos não sabem nada quando se trata da vida humana prática (Pl. *Grg.* 484d).

O fato de se ter como personagem uma mulher trácia escravizada, uma bárbara – lembrando que a escravidão é uma das principais instituições pelas quais se dá o contato entre gregos e bárbaros – que zomba de um filósofo grego, e ainda apresenta a moral do conto, com certeza denota a complexidade e a sutileza das representações de bárbaros produzidas por gregos (VLASSOPOULOS, 2013). No entanto, tal complexidade e tal sutileza não parecem ser o ponto principal ao qual Sócrates quer chegar. Pode-se dizer que, com o pequeno conto do encontro entre a escrava trácia e Tales, o objetivo de Sócrates é explicitar aquela que ele considera ser a verdadeira *grande divisão*: a que se dá entre filósofos e não filósofos. Não se precisa recorrer ao rei filósofo, basta dizer que a liberdade, a verdadeira liberdade, é conhecida e experimentada apenas pelos filósofos. Escravos são, portanto, todos aqueles, gregos ou bárbaros, que não são filósofos. E são estes, em sua busca por se aproximarem o máximo possível aos deuses, que, por fim, riem. É, sobretudo, Sócrates, o sem lugar, o sempre estrangeiro, o *phármakon*, que “olhando fixamente, como era seu hábito, sorriu” (Pl. *Phd.* 86d).

6.

Mas quem (ou o que) é mesmo Sócrates? É o caso de ouvir esse ser estranho, raro: “Queres tu coisa mais rara do que encontrar um homem, um cão ou seja o que for de proporções excessivamente grandes ou pequenas? E o mesmo poderá dizer-se do rápido e do lento, do feio e do belo, do branco e do preto: ou não reparaste como, em todo este tipo de qualidades, os graus extremos, que confinam com os limites, são escassos e raros, e os intermediários, pelo contrário, em número infindável?” (Pl. *Phd.* 90a). A raridade, a estranheza, a *atopia* de Sócrates não está bem na sua excelência ou na sua perversidade. Certamente não é possível dizer dele que é mediano. No entanto, Sócrates é o mais sábio, este é o veredito oracular; Sócrates é o mais ignorante, a única coisa que sabe é que não sabe; e Sócrates é aquele que está em posição de aprendiz – em relação à Diotima, ao médico trácio, à Aspásia, a seus interlocutores, afinal é “amigo do aprender” (Pl. *Phdr.* 230d). O que se sugere é, então, que sua estranheza, seu caráter incapturável provém de sua capacidade de atravessar,

de ponta a ponta, a régua pela qual tais medidas são determinadas. Sócrates, o multivalente. Multivalência, estranha ideia.

É o caso de, pela prática de Sócrates, tentar chegar a algo como, se não uma definição, uma atmosfera, ou uma nuvem, significativa. Todos os termos com os quais se lidou até agora – heróis e monstros, gregos e bárbaros, e, de certa forma, mito e história, tema e variação – constituem tal atmosfera. Falta, entretanto, algo. Três termos que dão consistência a tal atmosfera e, portanto, tornam inteligível isso que pode ser dito multivalência socrática: Φαρμακεύς; φαρμακός; φάρμακον¹⁴⁴.

Φαρμακεύς: é Mênon que diz a Sócrates sentir-se enfeitiçado e drogado pelo filósofo (Pl. *Men.* 80a). E Agaton sugere que Sócrates tenta enfeitiçá-lo (Pl. *Smp.* 194a). A magia de Sócrates se dá pela mesma matéria que a dos sofistas, dos poetas e dos oradores públicos (LORAUX, 1974): o *logos*, o discurso. No entanto, enquanto esses enfeitiçam de modo a afastar a vítima da verdade, portanto, do bem, Sócrates encanta de modo a conduzir à verdade (CADIOTTO, 2017). E não só. Cabe lembrar do discurso de Diotima sobre Eros, divindade do *entre*, do *meio*, fruto de Poros e Penia, caminho e penúria, *entre* a riqueza e a pobreza, a sabedoria e a ignorância – portanto filósofo, pois os sábios já não precisam filosofar e aos ignorantes não há necessidade. Além de filósofo, anda descalço, traço que assegura a sobreposição entre divindade e Sócrates, já que este, como informa Fedro, sempre está descalço (Pl. *Phdr.* 229a). Eros é terrível em feitiços e em drogas (Pl. *Smp.* 203d). A associação de Eros a Sócrates faz ver a excelência do filósofo: ele não é qualquer feiticeiro, mago ou fornecedor/administrador de drogas, é um *quase-deus*.

Um *quase-deus*. Sócrates, como que agraciado por Dionísio, o deus do vinho e da intoxicação (ANTON, 1962), pode consumir a bebida em grande quantidade sem se embriagar. E se levamos em conta, que além da água como meio de moderação dos poderes do vinho, alguns *phármaka* são misturados à bebida com variados fins – alterar o sabor, adicionar odores agradáveis e, o mais importante aqui, ampliar sua ação psicoativa (RINELLA, 2010) – Sócrates, pode-se supor, teria recebido o dom, talvez de Farmácia¹⁴⁵, de consumir tantos *phármaka* sem se entorpecer.

Um *quase-deus*. Portanto, não infalível. Sua fraqueza (e sua força) são os discursos. É o que parece dizer quando, ao conversar com Fedro, se vendo fora dos muros da cidade, algo

144 Derrida (2005) estabelece a relação entre os três termos em *A farmácia de Platão*.

145 A ninfa Farmácia (Φαρμακεία) é citada no Fedro (229c), nome que a conecta a drogas e encantamentos. Cabe lembrar que as ninfas são como que alvo da lascívia dos sátiros. Figuras as quais Sócrates é comparado por Alcibiades.

de raríssima ocorrência – a ponto de seu interlocutor dizer que Sócrates se guia sem nenhuma técnica, parecendo ser estranho a própria terra (Pl. *Phdr.* 230c-d) – afirma que uma droga, o *phármakon* do discurso escrito, que o fez sair (Pl. *Phdr.* 230d). É a droga que o faz agir, como que de modo, se não involuntário, inapercebido. E mais, quando Fedro ameaça não mais apresentar nenhum discurso a Sócrates, caso este não lhe apresente seu próprio discurso, o filósofo diz que o amigo achou um meio de forçá-lo a fazer o que exige (Pl. *Phdr.* 236d-e), ou seja, a abstinência obriga Sócrates a agir para poder obter o que necessita. E não só isso. Pois Sócrates, enfeitiçado pelas palavras das orações fúnebres, se sente maior, mais nobre, mais belo (Pl. *Mx.* 235a). Como a flor de lótus¹⁴⁶, há uma força do esquecimento própria à oração fúnebre, quem a consume esquece de si mesmo, sentindo-se algo diferente do que se é. E, por fim, Sócrates aceita a comparação que Mênon faz entre ele e algo como uma arraia elétrica. A comparação é inclusive física, o que indica, novamente a feiura quase bestial do filósofo: tendo as feições achatadas, Sócrates se assemelharia ao animal marinho. Mas o principal é o efeito do animal sobre suas vítimas: o entorpecimento. Entretanto, Sócrates condiciona a validade da comparação a um aspecto: ela entorpece por estar, em primeiro lugar, entorpecida (Pl. *Men.* 80c). Bem, se Sócrates, um *quase-deus*, é afetado pelos *phármaka* que são os discursos, se ele pode, mesmo que momentaneamente, ser afastado de sua busca pela verdade, o que dizer, então de um humano qualquer¹⁴⁷?

Se *quase-deus*, o foco deve ser o primeiro termo da composição, *quase*. Sócrates não é infalível também em relação a sua missão filosófica. Se é possível afirmar que aquilo que é relatado no *Fedon* é Sócrates, em seu último dia de vida, guiando seus companheiros pelo labirinto da misologia e do medo da morte, por meio da filosofia, e, assim, salvando-os; o que dizer dos labirintos criados por Sócrates, o irônico, o imitador de poetas, sofistas e oradores, o produtor de *aporias*? Quantos neles se perderam? Aqui, é preciso levar a sério as palavras de Cálicles: a “Filosofia, Sócrates, é decerto graciosa, contanto que se engaje nela comedidamente na idade certa; mas se perder com ela mais tempo que o devido, é a ruína dos

146 Vale recordas o episódio: homens de Odisseu são selecionados para averiguar quem são os moradores da ilha a qual chegaram. São bem recebidos, e alimentam-se do que lhes é oferecido, a flor de lótus, no entanto quem “saboreia a doçura do loto, perde a vontade de informar, de viajar, esquece o lar, quer permanecer, morar com aqueles indivíduos, os lotófagos” (Hom. *Od.* IX, 93-6. Tradução de Donald Schüler). Seria o caso de averiguar, também, o que ocorreria com os estrangeiros que consomem a oração fúnebre. Sabe-se que, no *Menéxeno* (235b), sentem-se admirados pela cidade e por seus habitantes, seria o caso de perguntar se tal admiração revela-se algo como uma pulsão de esquecimento, ou pelo menos distanciamento, em relação à própria terra.

147 A questão é uma reformulação daquela feita por Nicole Loraux (1974) acerca dos efeitos da oração fúnebre: “si Socrate est à ce point affecté par le *logos*, qu’en sera-t-il des Athéniens ordinaires?” (p.183).

homens”¹⁴⁸ (Pl. *Grg.* 484c)¹⁴⁹, uma ruína que cai sob a forma de uma “loucura filosófica” (Pl. *Smp.* 218b). Deve-se levar a sério, também, a condenação de Sócrates. A corrupção da juventude talvez nada mais seja do que a ruína daqueles não nomeados nos diálogos, os que, uma vez enfeitiçados, embriagados, se perderam¹⁵⁰. Se Sócrates é Odisseu, a juventude corrompida é, talvez, Elpenor, aquele que não se destaca nem na luta nem na inteligência (Hom. *Od.* X, 552-60), que depois de uma noite de bebedeira, dorme em lugar alto, acorda atordoado, cai e morre. Deve-se, portanto, também levar a sério a condenação de Sócrates, afinal, ele mesmo dirá, em relação a outros condenados por Atenas: “Ora, tais homens, se fossem bons, jamais teriam sofrido aquelas penas” (Pl. *Grg.* 516e).

Diz-se, então, que Sócrates salva e corrompe. Mas não só. Seu discurso é quase que indiferente. Quase que ignorado. É o que parece ocorrer com Filebo, que passa grande parte do diálogo homônimo, descansando (Pl. *Phlb.* 15c). Sócrates salva, corrompe e Sócrates também não salva e nem corrompe.

Φαρμακός: o bode expiatório da *polis*. Ele é sacrificado com o objetivo de purificação da cidade. O ritual ocorre durante o festival das Targélias, em honra a Apolo, podendo acontecer, também, fora do período do festival, em momentos de crise, como epidemias e falta de alimentos. Trata-se, com o sacrifício, de apaziguar o deus. O termo deriva de *phármakon*, já que a vítima, outrora uma perturbação estética e sociopolítica para a cidade, pois escolhida entre os já marginalizados, os sem lugar, aqueles considerados os mais feios e mais pobres, passa a ser uma cura (ZAFIROPOULOS, 2015).

Não é difícil associar Sócrates – o condenado e morto pela cidade pelos crimes de impiedade e corrupção dos jovens, o maltrapilho descalço, o *atopos* – à figura do *phármakos*. Tem-se mesmo a hipótese que Platão, no *Fédon*, aponta, indiretamente, para tal associação¹⁵¹,

148 Pode-se interpretar a frase apenas como um apontamento sobre a utilidade limitada da filosofia, ela serviria até certa idade, depois o adulto deve se voltar para assuntos mais úteis tanto para si quanto para a cidade. No entanto, tal sentido não desabona a interpretação segundo a qual a filosofia pode ser prejudicial, uma perdição, uma ruína, afinal é isso o dito, caso se dê a ela atenção demasiada e para além da idade certa.

149 Tradução de Daniel Lopes.

150 É o caso de pensar em uma multidão de Crátilos, aquele sobre o qual Hermógenes reclama com Sócrates. Se Crátilo desempenha, no diálogo homônimo, o papel de defensor das ideias heraclíticas, nada impede de – vendo-o em conversa com Sócrates, e lendo o que Hermógenes dele afirma – dizê-lo influenciado por Sócrates. Crátilo, dirá Hermógenes, “não esclarece coisa alguma e me trata com ironia, fingindo refletir algo consigo mesmo” (Pl. *Cra.* 384a); “Crátilo frequentemente causa-me muitos aborrecimentos” (Pl. *Cra.* 472d).

151 “So far we have put forward the hypothesis that in the *Phaedo* Socrates’ ugliness and the connotations of both his image and his death are related to the ritual of the equivalently aesthetically and socially ‘repulsive’ *phármakos*. And that all these references are inferred by Plato via his introductory mentioning of Aesop, at a strategic and focal point of the dialogue” (ZAFIROPOULOS, 2015, p.183).

principalmente em sua referência inicial a Esopo. Sócrates, vale lembrar, faz música versificando uma fábula de Esopo, além de fazer um hino a Apolo (essas seriam suas únicas obras escritas). Esopo, tão feio quanto Sócrates, teria sido condenado e morto em Delfos por afrontar os sacerdotes de Apolo. O que seria uma confrontação ao próprio deus. Segue-se o trajeto mítico da oposição entre herói e deus, e posterior superação da oposição, expressa na coexistência de ambos em ritos e honras (ZAFIROPOULOS, 2015). E Sócrates? Sócrates seria um *phamakós*¹⁵², logo ele, o mais pio seguidor de Apolo?

É o caso de ouvir, novamente, Alcibiades. “O que há [...] de desconcertante neste homem”, ele fala de Sócrates, “refiro-me tanto à pessoa quanto aos ensinamentos, é que não acharíamos, mesmo que nos empenhássemos, nada que se aproximasse dele nem entre personalidades de agora nem de outros tempos”; mas Alcibiades aponta uma possível aproximação, “a menos que se investigue, como eu agora, não entre os homens, mas entre silenos e sátiros” (Pl. *Smp.* 221d). O que Alcibiades diz é que nem os heróis são comparáveis a Sócrates, apenas essas divindades – metade besta, metade humano – de Dionísio, deus do vinho, do êxtase, da intoxicação, do delírio místico (ANTON, 1962; GUIMARÃES, 1995), apenas elas seriam próximas a Sócrates. Alcibiades – que entra bêbado, extasiado, no banquete, como que honrando Díonísio – faz crer, primeiro, que a semelhança se encontra no fato de Sócrates ser fisicamente feio, como um sátiro, mas possuir uma beleza interior incomparável, já que as esculturas de sátiros possuem, em seu interior, imagens de deuses. Entretanto, há algo além disso. Sócrates se assemelha ao sátiro Mársias, um habilidoso flautista, este, que usando o instrumento, encantava homens. Sócrates também encanta, mas não tem necessidade da flauta, as palavras lhe bastam.

Que se prossiga. Mársias não é um sátiro qualquer. É ele que recolhe as flautas jogadas fora por Atenas, depois da deusa perceber que seu rosto se distorcia ao tocá-las. Mársias, tendo desenvolvido grande habilidade no instrumento, decide-se por desafiar o próprio deus da música, Apolo. O sátiro perde a competição e, pela insolência, é esfolado por Apolo (ANTON, 1962). O deus, disfarçado de mortal, deixa a pele de seu adversário na Frígia, país natal do sátiro (Hdt. VII. XXVI). Como Sócrates, o mais pio seguidor de Apolo, seria comparado a Mársias? Teria ele compreendido errado as palavras do oráculo? Seria a filosofia a mais valorosa música, ou Sócrates só teria conseguido se corrigir no último dia de vida, compondo, finalmente, uma música, como Apolo ordenara? Ou sua interpretação estaria

¹⁵² Sócrates teria seu destino marcado como *pharmakós*, a data de seu nascimento é o sexto dia das Targélias, o dia da purificação da cidade (DERRIDA, 2005; ZAFIROPOULOS, 2015).

correta, mas a dádiva de Apolo, a filosofia, seria, na verdade, uma dádiva fatal (ZAFIROPOULOS, 2015)? Talvez tenha sido isso que Sócrates, em sua missão (também uma missão reformadora) deixou passar: o Apolo que lhe abençoou talvez não seja aquele que Sócrates acreditava, o deus sinônimo de bem. Sócrates é o mais pio seguidor de *seu* Apolo. Sócrates é o maior adversário de Apolo como nele acreditava a cidade de Atenas. Aristófanes estaria, nesse caso, correto: Sócrates teria substituído os deuses pelas (*suas*) ideias. Sócrates, o pio, Sócrates, o impiedoso. E, por fim, o nem pio nem impiedoso, afinal a vida moral defendida pelo filósofo, cujo único fim é o bem, seria conhecida e trilhada graças à filosofia, não à religião, no entanto, não estaria em oposição a essa, sendo seu fim, o mesmo, o bem. Sócrates *pharmakós*, Atenas sacrifica o filósofo para purificar-se, não de sua impiedade, mas de sua *multivalência*.

E apenas agora, apenas agora, se pode falar diretamente do *phármakon*.

Φάρμακον: “Estiveste lá mesmo, Fédon, perto de Sócrates, no célebre dia em que bebeu o *phármakon* na prisão, ou contaram-te o que se passou?” (Pl. *Phd*, 57a). Ao início do *Fédon*, sabe-se que um *phármakon*, um veneno, mata Sócrates. Ao ler o diálogo, ao convencer-se da imortalidade da alma e de sua vida após a morte corporal, sabe-se que um *phármakon* curou Sócrates, libertando-o de seu corpo. Assim, somado às palavras de Sócrates, o *phármakon* é um remédio. *Phármakon*: veneno e remédio. Mas há alguns detalhes que parecem importantes. Ao perguntar ao homem encarregado de lhe administrar o veneno, se podia fazer uma libação – um provável indício de que o *phármakon* estava misturado ao vinho – Sócrates tem uma negativa como resposta, afinal a dose preparada era a conveniente (Pl. *Phd*, 117b), ou seja, era a dose correta para o fim almejado. Há mais uma pergunta de Sócrates: o que é necessário fazer? Andar um pouco, e depois que as pernas pesarem, é preciso deitar, *daí* o veneno atuará como que por si mesmo (Pl. *Phd*, 117a-b). Além disso, é Críton que diz a Sócrates para falar o menos possível, o responsável pelo veneno repetidas vezes informou que a fala aumenta a temperatura do corpo, tal efeito parece inabilitar ou, pelo menos, enfraquecer o veneno. Seria necessário mais duas ou três doses para o veneno ser fatal (Pl. *Phd*, 63d-e). Vê-se, portanto, uma conjunção de aspectos que farão de um *phármakon* veneno, remédio, e mesmo algo indiferente. O *phármakon* nunca está sozinho. Isso que se chama multivalência é a potência de funcionamento que atravessa as medidas do bom, do

ruim e do indiferente. Portanto, se essa palavra grega, usualmente traduzida como ‘remédio’ ou ‘veneno’”, não se restringe a tal “binarismo”, não é apenas porque invoca meios diversos de “alteração da percepção”, meios como o “‘perfume’, ‘pigmento’, ‘encantamento mágico, filtro ou talismã’ e ‘droga recreativa’” (RINELLA, 2010, xvii). O *phármakon* supera tal binarismo, pois nele se condensa a ideia mesma de multivalência, o bom, o mau, e tudo o que há no meio.

Que se caminhe, agora, com calma, passo a passo. Pode-se afirmar que o *phármakon* não possui valor por si mesmo. Como a riqueza, a saúde e a beleza (Pl. *Euthd.* 281a), seu valor dependerá do conhecimento que atua como guia para o *uso* (Pl. *Euthd.* 289a). O uso é o *phármakon* colocado em funcionamento, e, como se viu, para tanto, deve-se saber as relações situacionais às quais o *phármakon* está submetido para que funcione de determinada maneira. Há aí, portanto, um grau de incerteza que é permanente, dado, por um lado, o limite cognitivo próprio à humanidade, e, por outro, a natureza pela qual se dá isso que se chama de funcionamento do *phármakon*. Nunca estando sozinho em sua ação, mas também nunca se podendo compreender completamente todos as variáveis que atuam junto em tal ação, pode-se dizer que se lida com algo como um nevoeiro, visível, mas cujos limites são quase impossíveis de serem apreendidos. Talvez se esteja, de alguma maneira, se aproximando de uma associação entre o *phármakon*, a multivalência e o conceito de *chôra*. Comumente traduzido como *lugar* (indicando também aquilo que está fora da cidade, o campo), diz-se dele (no *Timeu*, 52a-b) ser o gênero intermediário: entre inteligível e sensível; e mais, algo como uma mãe, um solo pleno de propriedades, de qualidades. O que se vê é que, mesmo que se trate de metafísica, mesmo algo anterior a organização do universo, pode-se fazer com que não haja uma separação de mundos: pois tal *lugar* é exatamente aquele no qual *a indefinição a princípio*, ou seja, a multivalência, reside. O lugar amorfo, o campo transversal dos funcionamentos, no qual não se pode deixar de misturar. O ponto inescrutável onde, por exemplo, a alma assume feições corpóreas e o corpo imaterializa-se, se assumindo em parte alma (CORNELLI, 2016)¹⁵³.

153 O que se pode ver é que há, mesmo ao se tratar do dualismo corpo e alma, uma “duplicidade de sentidos expressos pelas páginas platônicas [que] carrega uma irrevogável ambiguidade” (CORNELLI, 2016, p.130). Ambiguidade que permite ver não só que a alma “pode assumir feições corpóreas para conhecer a realidade sensível” (CORNELLI, 2016, p.134), mas que há, mesmo, “conaturalidade entre corpo e alma” (p.135). Basta recordar do episódio, citado por Sócrates (Pl. *R.* 390d; 441b), de Odisseu batendo em seu peito: seria simplesmente a alma controlando o corpo? Ou tratar-se-ia da alma, por meio de batidas no peito, ou seja, por meio do próprio corpo, buscando fortalecer-se para, assim, controlá-lo? E isso mesmo que Odisseu não bata, mas apenas repreenda seu peito, seu coração, pronunciando palavras duras, mesmo assim, pela fala, o corpo ainda seria *o meio*. Talvez as expressões que exponham de modo mais direto essa relação complexa entre

Talvez, e essa é uma sugestão, tal foi o motivo da condenação de Sócrates, o amorfo, o atravessado por todos os gêneros e o que carrega todos os gêneros, aquele que é o bom, o mau e o nem bom e nem mau. Uma tentativa desesperada e inútil de, ao se matar Sócrates, livrar-se do problema que é sua multivalência. Se cabe um resumo, poder-se-ia dizer que Sócrates “não é nem o bem, nem o mal, mas sim tanto um quanto outro” (ANJOS, 2006, p.20)¹⁵⁴, e complementar-se-ia, é também tudo o que há entre o bem e o mal. Sócrates é a expressão, em um mesmo personagem, da multivalência própria à relação humano-mundo¹⁵⁵. Como o *phármakon* nada mais é do que a coabitação, em um só lugar, de tal relação. Por isso dizer que o *phármakon* nunca está sozinho, pois é o sempre em relação.

7.

O texto escrito é órfão. Quem lhe gestou está, agora, distante, não podendo mais defendê-lo. O texto, circulante, como que provido de vida, encontra tanto quem seria seu destinatário original quanto quem se dá com ele por acidente. Alguém que, pelo menos até tal encontro, nada tem a ver com o texto. Mas em nenhum desses casos, o texto pode responder, nem se assistir ou se defender, precisando, portanto, do pai (Pl. *Phdr.* 275d-e). No entanto, o pai está ausente. E não são poucos os pretendentes a falar em seu nome. Como se fossem os seus destinatários originais, herdeiros a tomar o lugar do pai, afirmam-se, como se tivessem acesso direto às intenções do autor, como se o texto fosse plenamente transparente, não havendo, portanto, interpretação, fazendo do ato de leitura o mesmo que o ato que deu luz ao texto: *é isso que diz Platão*.

Muita coisa é dispensada para que tal frase, *é isso que diz Platão*, seja enunciável: a ausência da voz aural, a estrutura dialógica dos escritos, as contradições, a multiplicidade de personagens e, sobretudo, a multivalência de seu protagonista, Sócrates. Quando tais elementos são levados em conta, impõe-se uma pequena mudança na frase, especificamente em seu verbo: *é isso que faz Platão*. A variação no verbo condensa uma outra postura em relação aos textos, uma na qual o que se impõe é a relação entre mito, autoria, obra e leitura.

corpo e alma sejam as de Machado de Assis (2016) quando faz suas personagens dizerem, no *Quincas Borba*, “Boas pernas! Pernas amigas! Muletas naturais do espírito” (p.306), e, no *Dom Casmurro*, “ideia sem língua que se deixou ficar quieta e muda” (p.497).

154 A frase originalmente descreve Exu.

155 Relação que se caracteriza pela transformação permanente dos elementos que a constituem e dos próprios vínculos que a sustentam. Portanto, fala-se, ao mesmo tempo, em manutenção e em transformação da relação.

Uma relação similar àquela proposta por Sócrates no *Íon* ao tratar da poesia, sua produção e declamação: há uma corrente de força que se inicia no mundo divino, passando pelos poetas, depois pelos rapsodos e, por último, por quem ouve e/ou assiste. Ou seja, tal força divina entusiasma poetas, rapsodos e o público (Pl. *Ion*. 533d-535e). Talvez a diferença entre as relações em cada corrente, que podem ser chamadas brevemente de correntes divina e mítica, seja a margem de manejo da força que cada elo da corrente possui. Cabe lembrar que na corrente divina, segundo o Sócrates do *Íon*, não há nenhuma técnica empregada por poetas ou rapsodos, pois, servindo como meios para deuses e deusas falarem, seu senso é suspenso¹⁵⁶. Não há desvios na força poética divina, assim como não há desvios morais nos deuses e deusas socráticos¹⁵⁷. Já na corrente mítica, a força é de certa maneira manejável, ela pode ser desviada, transformada, enfraquecida ou potencializada. Sobretudo, devido à multivalência de sua matriz, como é o caso do mito de Sócrates, o multivalente. Pois, se não há desvios poéticos ou morais quando se trata dos deuses e deusas propostos por Sócrates, o caminho deste em direção ao bem, como se viu, é extremamente tortuoso.

Platão é atingido, portanto, pela força mítica de Sócrates. O que quer dizer que seu senso não é suspenso, mas afetado por tal força. Pode-se dizer que se está irradiado (MELLO, 2013), não possuído por Sócrates. Nesse sentido, os diálogos socráticos de Platão são o manejo dessa força, de tal maneira que ela é “passada adiante”. Por isso é possível dizer *é isso que faz Platão*. Dizê-lo não implica tomar o posicionamento de herdeiro (supostamente) legítimo, mas, sim, aquele de alguém que se depara com a obra, como que por acidente, e, com surpresa e, portanto, já afetada por ela, observa atentamente o que se tem diante de si. Mas dizer *é isso que faz Platão* pode ser também algo mais. Pode ser apontar para o fato de já se estar em movimento, dado o impacto da força do texto sobre quem o lê. Se há quem se coloque como herdeiro de Platão, ao mesmo tempo filho e pretense substituto; há, de outro lado, uma relação de afinidade. O texto permanece órfão, mas se encontra animado. Pois, a ausência do pai não implica na morte do texto. Este permanece vivo, circulante, propenso a encontros diferentes daqueles preestabelecidos por uma suposta filiação. A afinidade se dá em um meio no qual o texto, e sua força, e quem o lê e o interpreta, podem, não só se encontrar, mas acabam por se tornarem diferentes do que eram antes do encontro. O texto, elo na

156 Talvez seja o caso de pensar que há – além de uma condição *dada*, na qual poetas e rapsodos são, desde já, meios para deuses e deusas – uma técnica produtora da condição de *meio*, ou seja, um modo de preparação pelo qual alguém se torna viável e apropriado para o uso dos deuses e deusas. Sócrates, no início do diálogo, fala em uma técnica própria ao rapsodo, a de ornar o corpo, parecer o mais belo possível e viver na companhia de outros poetas (Pl. *Ion*. 530b), talvez aí esteja a preparação *ritual* para a possessão.

157 Os deuses e deusas socráticos seriam *singleminded* (BURNYEAT, 1997, p.06).

corrente mítica, é animado, por isso afeta, age, gera algo diferente de si mesmo sobre quem encontra com ele. Daí, sua força poder ser aplicada, desviada, transformada, em parte subtraída, potencializada; daí sua força poder mesmo atuar sem o conhecimento de quem a maneja, germinando *algo* no encontro, algo que ainda não se sabe muito bem o que é. O texto não mais diz apenas uma e sempre a mesma coisa (Pl. *Phdr.* 275d), pois ele é órfão, mas não está sozinho. Como em um diálogo, algo se diz entre e a partir do encontro entre o texto e quem o lê/interpreta.

É isso que faz Platão. Há, sim, mais a se dizer acerca de tal frase. Para tanto, extrapola-se os textos, mas com eles se mantém certo vínculo, pois lida-se com um mesmo projeto. Um projeto pedagógico. Sabe-se que Platão ensinava. A fundação da Academia é também uma de suas obras mais conhecidas. No entanto, pouco, mesmo nada, se sabe sobre suas aulas¹⁵⁸; portanto, o único lugar no qual temos acesso ao que Platão fazia, são os diálogos. Nesse ponto, algo se destaca. Algo como uma isonomia estrutural entre Academia e os diálogos. “Estes, pensados em sua própria pragmática como lugares públicos, abertos à leitura de todos, *exotéricos*, espelham literariamente a mesma publicidade do parque da Academia” (CORNELLI, 2018, p.51). Pode-se supor, então, que se há um projeto pedagógico de Platão, são dele constituintes as centenas de páginas redigidas pelo filósofo. E o que se pode concluir disso quanto se leva em consideração o caráter manejável da corrente mítica da qual Platão é elo e, sobretudo, a multivalência de sua matriz e protagonista, Sócrates? Em outras palavras, o que se pode aprender disso?

Parece ser irrazoável responder que se aprende algo como um sistema do qual se extraem “elementos afirmativos que constituem uma doutrina filosófica positiva” (BENOIT, 1995, p.80). Irrazoável, pois trata-se de sacralizar a interpretação – imobilizando um campo interpretativo, ou seja, instituindo algo como uma gestão das possibilidades de uso desde já legitimadas –, em grande medida via extratextualidade. Se foi dito que a diferença entre as correntes forjadas a partir das palavras de Sócrates no *Íon*, uma corrente divina e uma mítica, estava na margem de manejo da força que cada elo da corrente possui; e ainda, que na corrente divina poetas e rapsodos não possuem nenhuma técnica, pois são meios para deuses e deusas falarem; aqui, as coisas parecem se complicar, pois a corrente divina torna-se mítica, mas o mito sendo a imobilização do mundo e das relações, impondo uma redução drástica das

158 Sobre o que Platão poderia ter ensinado e a possibilidade de doutrinas platônicas não-escritas, cf. Cornelli, 2018.

possibilidades de uso dos textos. Por isso falar que o Ocidente¹⁵⁹ invadiu o Olimpo, se colocando a falar pelos deuses e deusas. Por isso complementar, dizendo que o Ocidente invadiu a Academia, criando para si profeta-filósofos¹⁶⁰. Dessa maneira, não se fala gratuitamente em sacralizar um campo interpretativo via extratextualidade, já que tais invasões são parte de um projeto de guerra.

Que se volte, então, a pergunta: o que se pode aprender disso? Algo banal. É preciso dizer que o que há a se aprender com os textos platônicos é algo banal. Uma banalidade soterrada, mas ainda sim, uma banalidade. Pois, seja a partir do *phármakon* ou de Sócrates, o que se pode aprender é algo como uma supremacia do relacional. Bastaria pensar no processo pelo qual se institui uma definição nos diálogos, por meio de uma interlocução entre personagens, na qual uma zona de vizinhança entre definições é instaurada e, pouco a pouco, por exclusões e pormenorizações, chega-se a um núcleo, a definição almejada. Mas que se recorde da relação com as ideias. Pois, mesmo impondo sua conceituação como algo *em si mesmo*, é pressuposta a relação com o mundo sensível – este mundo sempre em mutação e em movimento – relação expressa pela noção de participação. As ideias existem *em si e em relação* com as coisas; pois as coisas existem, e o fazem em relação com as ideias. A análise das coisas junto às ideias, da qual emergirá uma definição, configura-se como a investigação dos graus de proximidade da coisa em relação à ideia. (A exacerbação das ideias, de seu isolamento e de sua autonomia, é, parece adequado dizer, um erro de dosagem da interpretação). Ou seja, que se repita, as ideias “não podem, afinal, ser divorciadas das relações” (STRATHERN, 2014, p.208), o mundo das ideias está em relação com o mundo sempre em movimento e em transformação que é o mundo sensível. E a primazia não está em um ou em outro, mas está, exatamente, na relação entre mundos¹⁶¹. Relação que parece ter

159 Deve-se recordar que falar em Ocidente é uma escolha quase estilística. Poder-se-ia falar em Norte Global, em Império, em Metrópole e outros termos disponíveis. O importante é a demarcação de uma potência global marcada, sobretudo, pela reivindicação de uma herança civilizatória greco-romana, pela alegação de superioridade civilizatória e, perpassando tudo isso, tal qual o resultado da combinação de herança civilizatória e de dádiva divina, pelo ser *branco*.

160 Cf. nota 142.

161 Relação entre o mundo que muda, o sensível, e aquele que permanece, o das ideias. Casertano (2016) explicita que, no *Fédon*, há certa explicitação da distinção entre o que muda e o que permanece. O que muda é percebido pelos sentidos, o que permanece é entendido por meio de raciocínio. O que muda é visível, o que permanece é invisível. A princípio, poder-se-ia pensar que o corpo *muda*, portanto é *visível*, e a alma *permanece*, portanto é *invisível*. No entanto, não é isso que acontece no texto. Diz-se que o corpo é “mais semelhante e congênera” (79b4-5) ao visível, e a alma é, por sua vez, “mais semelhante do que o corpo” ao invisível” (79b16-7). Isso quer dizer que há “uma certa visibilidade da alma, claramente inferior à do corpo, e uma certa invisibilidade do corpo, certamente inferior à da alma” (CASERTANO, 2016, p.146); pode-se dizer, ainda, que “a alma é visível quando encarna num corpo, o corpo de certo modo é invisível quando ‘falamos’ do corpo, isto é, quando usamos a *ideia* de corpo para nos referirmos à nossa corporeidade” (CASERTANO, 2016, p.146). Há, portanto, uma dose de corpo na alma, e uma dose de alma no corpo.

como seu ponto mais intenso e complexo, e, ao mesmo tempo, mais banal, o *phármakon*: uma coisa com a possibilidade de ser remédio, veneno ou ser indiferente, uma *coisa* com a possibilidade de participação nas ideias de bem, de mal ou de indiferente; *possibilidade* que se atualiza dependendo do conjunto de relações (com quem, em quem, com qual intuito, com o que, quando, em qual quantidade) nas quais a coisa está inserida. Tem-se aí uma lógica multivalente, plural, na qual cada caso se impõe como *um* caso (GOLDMAN, 2012).

Não é à toa que se fala em coisa. O *phármakon* não se restringe às substâncias. Talvez seja o caso de recordar o destino colonialista (BORNFREE, 2021) e nazista (KIM, 2018) dos textos de Platão para expor seu funcionamento enquanto veneno. O ponto central talvez não seja aquele de pontuar a existência de certos aspectos eugenistas, misóginos e elitistas nos textos. Eles existem. Contudo, ao fazer do *phármakon* o núcleo da análise, o que se impõe é a relação, pois, como tal, ele nunca se encontra sozinho, isolado. O funcionamento específico do *phármakon* depende de seus encontros, depende do *meio* no qual tais encontros são viabilizados e o quanto esses encontros potencializarão esses traços, que podem ser ditos, tóxicos, dos textos. Traços que passam a ser como enunciações divinas. A filosofia passa a ser *entusiasmada*, por *um* deus branco e conquistador.

Entretanto, se há toxicidade, cabe lembrar, por outro lado, do cuidado com o qual Platão expõe os lugares onde acontecem os diálogos – lugares públicos, lugares privados, lugares públicos que se assemelham a residências, lugares públicos nos quais os interlocutores se encontram sozinhos. Como também o modo pelo qual o diálogo se desenrola – de modo mais íntimo, mais afetuoso, mais agonístico, mais indireto, mais monológico –, e de que múltiplas maneiras Sócrates se coloca. Ou seja, há toda uma posologia dos elementos e um cuidado com o *meio*. Talvez o destino tóxico dos textos platônicos decorra, em grande parte, dos meios que os receberam.

O imbróglio é evidente: o quanto os aspectos eugenistas, misóginos e elitistas dos textos platônicos alimentaram a formação desses meios? O quanto o esforço de se encenar, nos diálogos, a detecção e o combate à sofística e a famosa querela com a poesia, por exemplo, como meios de afirmação da filosofia, o quanto esse esforço foi responsável pelo desenvolvimento das práticas disciplinares modernas de se impor pela indicação e pela desqualificação de seu *outro*?¹⁶². Vale perguntar também: o quanto tudo isso não foi um erro

162 Tal é o procedimento exposto por Isabelle Stengers (1996). “Ce qui, dans le texte de Platon, peut se lire comme un réseau d’analogies cernant la redoutable instabilité du sophiste-pharmakon s’est aujourd’hui différencié en autant de ‘pratiques modernes’ – celle des scientifiques mais aussi celle des médecins, des politiques, des technologues, des psychanalystes, des pédagogues, etc. – qui se présentent, au même titre que

de dosagem? Mas algo se pode afirmar: há uma claridade que ofusca os textos e determina seu meio. A claridade dos pretendentes a herdeiros legítimos. Aqueles que com o fogo, com a bíblia e com a filosofia se colocaram a invadir e exterminar, tudo sob o verbo civilizar. Um meio de morte, só pode iluminar daquilo que encontra a morte. Uma luz deteriorante. Um trágico destino para a filosofia.

Há, ainda, uma margem entre o destino e a liberdade. Que não se esqueça: o texto é órfão. Não há pai iluminando o texto. Não há a luz de um herdeiro – seja pela geografia ou pela genealogia – legítimo. E, portanto, não tendo família, a humanidade é sua herdeira¹⁶³. Não é à toa que se fala em *uma lógica multivalente, plural, na qual cada caso se impõe como um caso*. Não é à toa, porque, em primeiro lugar, parece irrazoável interpretar os textos platônicos no que eles têm de complexo, plural e multivalente, por meio de uma perspectiva que se afaste de, ou mesmo combata, tais aspectos. Ou seja, não se trata de subordinar ao platonismo outras perspectivas, até então, a ele estranhas; mas, sim, de destacar nos diálogos platônicos, dando alguma inteligibilidade, aquilo que, até então, havia de estranho neles mesmos. Destaque e ganho de inteligibilidade dependentes de seu funcionamento em um encontro com outras perspectivas. Em segundo lugar, trata-se de uma paráfrase de uma oração que se refere, originalmente, à lógica das religiões de matriz africana no Brasil. Seu uso, aqui, não é ao acaso, pois parte da percepção de que os meios mais propícios para que outros encontros, e portanto outros resultados, se proliferem talvez sejam aqueles para além das *luzes*. Meios, não de aprisionamento e ilusão, como a caverna pintada a partir de sua famosa alegoria, mas de proteção, de resistência e de possibilidades¹⁶⁴. O que não quer dizer isenção de perigos. Não há nenhum tipo de salvação prévia ou salvo-conduto a ninguém, a nenhum grupo ou comunidade, que afaste, de modo determinante, os perigos do fortalecimento mútuo, a partir de um encontro, de traços deletérios. Daí a apreensão, não de uma doutrina, ou algo

la philosophie platonicienne, en disqualifiant leur autre, charlatan, populiste, idéologue, astrologue, magicien, hypnotiseur, enseignant charismatique, etc.” (p.55). Procedimento que, diferente de gerar maiores meios de proteção em relação à práticas inefetivas e inseguras, acaba por gerar desconhecimento acerca tanto dos meios próprios de funcionamento da disciplina que se quer afirmar quanto daquelas que dela diferem e, talvez, possam ser prejudiciais.

163 Trata-se de uma paráfrase. A frase original é de Huey P. Newton (2009): “By having no family, I inherited the family of humanity” (p.21).

164 É Audrey Lorde que ressalta a importância desses lugares de escuridão: “These places of possibility within ourselves are dark because they are ancient and hidden; they have survived and grown strong through darkness. Within these deep places, each one of us holds an incredible reserve of creativity and power, of unexamined and unrecorded emotion and feeling. The woman’s place of power within each of us is neither white nor surface; it is dark, it is ancient, and it is deep” (p.36-7).

como um sistema filosófico, mas de uma prática platônica: aquela de uma posologia e de um cuidado com o meio. Mas não só.

Aqui, algo precisa ser lembrado. Platão escreveu sob o peso da morte de Sócrates, em defesa de Sócrates e em defesa da possibilidade da existência futura de um Sócrates. E se ainda utilizamos Platão é sob o peso dos *nostros* mortos, na defesa deles e na defesa da possibilidade de *nostra* própria existência.

*Acreditar, eu não
Recomeçar, jamais
A vida foi em frente
E você simplesmente não viu
que ficou pra trás*

Dona Ivone Lara, Délcio Carvalho (1997)

*If all the gangs in the world unified
We'd stand a chance against the military tonight*

Ab-Soul (2012)

Desmontagem

1.

Chega-se ao fim. Ou melhor, chega-se ao momento de se preparar para outro início. O tensionamento das cordas não é o mesmo de quando se começou. As mossas foram impressas nas peles dos tambores. Os riscos marcam as madeiras. Tudo, agora, deve ser desmontado. E nisso, há um relaxamento entre o meio e um novo começo. Tem-se certa liberdade nesse ponto no qual outra preparação está prestes a se instaurar. Relaxamento e liberdade para se afastar, para falar como se quer, de modo mais direto, mais duro, quase um manifesto, ou de maneira mais fragmentada ou evocativa, deixando muitas brechas. Relaxamento e liberdade para se falar, sobretudo, *entre nós*. Trata-se de uma preparação para começar novamente. Começo-meio-começo, tal é a lógica (BISPO, 2019).

2.

Em junho de 2013, na favela de Nova Holanda, na Maré, no Rio de Janeiro, dez pessoas são assassinadas durante uma operação do Batalhão de Operações Policiais Especiais (BOPE) da Polícia Militar do Rio de Janeiro. Durante um grande protesto contra a chacina e em memória das vítimas, um morador da Maré, em um carro de som, relatando ter sido questionado se a operação policial se conectava com os grandes eventos que a cidade receberia (jogos da Copa Mundo, em 2014, e as Olimpíadas, em 2016), dá sua resposta a todas as pessoas presentes: “isso não é um acontecimento esporádico, isso é sempre”¹⁶⁵.

Em maio de 2021, na favela do Jacarezinho, vinte e sete pessoas são executadas em “operação” da Polícia Civil. A ação, cujo alvo formal seria o tráfico de drogas, acontece durante a pandemia de Covid-19, torna-se o maior massacre realizado pela polícia na cidade do Rio de Janeiro. No ano seguinte, na Vila Cruzeiro, Zona Norte do Rio de Janeiro, são vinte e cinco mortos em outra “operação”.

Entre junho de 2013 e maio de 2021, mais de uma dezena de chacinas são oficialmente contabilizadas¹⁶⁶. São incontáveis assassinatos como os de Amarildo Dias de Souza, Cláudia Silva Ferreira e Evaldo dos Santos Rosa. São inumeráveis casos de “bala perdida” que acertam com esmagadora frequência corpos de uma cor e de um território, a

165 Um relato mais detalhado da manifestação está em Araujo, 2017.

166 Cf. https://wikifavelas.com.br/index.php/Linha_do_tempo_das_principais_chacinas_no_Rio_de_Janeiro

favela/periferia, como no caso de Kathleen Romeu. A lista de nomes é interminável. A violência é capilarizada sob o título de guerra às drogas, seus agentes são instituições posicionadas formalmente em polos opostos (Estado, Milícia, Tráfico), mas cujas ações, organizações e, por vezes, participantes, se espelham (BARBOSA, 2001; 2005) e se retroalimentam. Os corpos estendidos são, majoritariamente, os mesmos.

“É comum que jovens negros sejam metralhados nas grandes cidades brasileiras. O que me impactou não foi propriamente esse acontecimento ordinário, mas o sentido que se cristalizou no momento em que o pai de um dos cinco jovens que foram fuzilados” – cento e onze tiros dados pela polícia no carro onde estavam os jovens, em Costa Barros, Zona Norte do Rio de Janeiro, em 2015 – “dizia algo do tipo: ‘mas veja, é munição de guerra!’. Ocorreu-me imediatamente, numa solidariedade de pai: ‘mas o que você esperava? Se trata de munições de guerra porque na verdade eles nunca nos declararam paz!’”. Eles nunca nos declararam paz! “Em algum momento disseram que a abolição foi decretada, mas nunca se declarou a paz entre as raças” (ANJOS, 2017, p.213).

Isso não é um acontecimento esporádico, isso é sempre.

A guerra às drogas, deve-se dizer e repetir, nada mais é do que uma guerra ao povo negro. Desde a primeira legislação contra a maconha, isso é explícito. Trata-se do Código de Posturas da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, de 1830, no qual se proibi o uso e a venda do *pito de pango*. A expressão pode-se referir tanto à maconha, esse “vício de negro” (GONTIÈS; ARAÚJO, 2003, p. 58), quanto a um apetrecho, um cachimbo de barro utilizado, especificamente, por escravizados e seus descendentes (BARBOSA, 1998). O caso é de manter o controle e, quando necessário, ter o poder de matar esse povo bárbaro (AZEVEDO, 1987)¹⁶⁷.

Isso não é um acontecimento esporádico, isso é sempre.

167 A autora faz o levantamento de discursos de políticos de São Paulo, no século XIX, no período dito de transição entre o sistema escravista e a abolição. Nesse levantamento, vê-se o uso repetitivo do termo *bárbaro* para se referir às pessoas negras.

3.

Isso é sempre. Não há como se movimentar. Os livros estão abertos, o texto está na tela, mas as notícias da guerra não só paralisam, elas fazem recair sobre quase tudo o peso da inutilidade. No entanto, algo é percebido. Dá-se conta de algo *aqui* mesmo. Em alguns destes livros e textos. Estes também foram feitos armas nessa guerra. Com certeza, sua letalidade já foi maior. No entanto, manuseá-los é ainda perigoso. É paradoxalmente perigoso. O fato de se poder manuseá-los, fazer algo com eles, é uma distinção. Uma distinção que não garante a vida, mas pode permitir uma brecha que leve a algo como um abrigo. Há um preço, contudo. Manuseá-los é paradoxalmente perigoso, porque eles têm o poder de fazer de quem seria alvo um agente infiltrado, um agente contra *os seus*. O abrigo faz-se trincheira na guerra. Uma guerra que vem de longe. De tão longe, e de modo tão esmagador, que se pode falar: *isso é sempre.*

De tal percepção, tanto do caráter de arma dos livros e textos quanto do perigo de se tornar agente infiltrado de guerra, um caminho emerge, aquele de “transformar a arma do inimigo em defesa” (BISPO, 2019, p.25)¹⁶⁸. *Defender-nos*. Defender os bárbaros dos civilizados. E fazê-lo daqui, de onde se está.

4.

...daqui, de onde se está. Mas logo são ouvidas as acusações, que começam a ecoar: anacronismo! Proselitismo! Acusa-se sob a pretensão de defender a Grécia Antiga, essa “carcaça cujos ossos já se fazem pó” (BARRETO, 2010, p.57)¹⁶⁹, como que mantida em urna, sob o poder dos seus herdeiros. Ouvem-se as acusações, das quais seguem os conselhos, as sugestões, as indicações. Prescrevem-se os problemas adequados a serem colocados,

168 É Antônio Bispo (2019), Nêgo Bispo, que passa tal aprendizado ensinado por seu tio, “um operador de nossas defesas”: “em alguns momentos”, diz seu tio, “temos de transformar a arma do inimigo em defesa, para não transformarmos a nossa defesa em arma. Porque quem só sabe usar a arma, perde. Para ganhar, tem de saber a defesa” (p.25).

169 As palavras de Lima Barreto sobre a Grécia são interessantes. “Implico solenemente com a Grécia, ou melhor: implico solenemente com os nossos cloróticos gregos da Barra da Corda e pançudos helenos da praia do Flamengo” (BARRETO, 2010, p.56-7). E continua: a “Grécia é, para nós, instável”, portanto, constituiu-a enquanto ideal, monumento, sendo ela “variável e fugidia”, “é impedir que realizemos o nosso ideal, aquele que está vivo na nossa consciência, vivo no fundo de nós mesmos, para procurar a beleza em uma carcaça cujos ossos já se fazem pó” (BARRETO, 2010, p.57). Deve-se ter atenção às palavras do autor. Apesar de duras, elas não denotam uma negação do passado, sim uma oposição à *monumentalização* da Antiguidade grega enquanto ideal supremo e meio de afirmação da superioridade do modo de existir “de nossos cloróticos gregos da Barra da Corda” e “pançudos helenos da praia do Flamengo”. Daí Lima Barreto dizer: “sempre que posso tenho combatido esse *ideal grego* que anda por aí” (BARRETO, 2017, p.275. Itálico adicionado).

denotando que há uma maneira de se portar de modo a não abusar dos textos. Há uma norma comunitária a ser seguida, uma norma que não é para *qualquer pessoa*. Se está muito próximo do perigo. Percebe-se que os textos não funcionam sozinhos. O que se demanda é que se ingira a flor de lótus, pois lida-se com um proselitismo dos problemas, um processo pelo qual se persuade (ou se seduz) a se assumir uma lista de questões, suas possíveis variações e inovações esperadas. Um abrigo, finalmente um abrigo. Mas seu preço é, exatamente, a conversão: que deixemos *nostros* problemas, e abracemos esses defendidos tão enfaticamente. Contudo, a aproximação bárbara prossegue. Aproximamo-nos, e por isso os gritos aumentam. Não podem mais impedir que *usemos* e, assim, *retomemos* isso que se chama Grécia (ou poesia, ou tragédia, ou filosofia) a partir de *nostros* problemas. Alguns, já o percebendo, passam das acusações aos lamentos: “Meu Deus do Céu, isto é o fim do mundo! [...] O mundo está virando” (JESUS, 1961, p.103)¹⁷⁰. Outros, mais astutos, reforçam um dever essencialmente *nosso*, aquele de se voltar para a África, para nossa origem. Esses tendem a ganhar em duas frentes, mantendo, por um lado, seu nicho de trabalho e pesquisa seguro, e, por outro, propagandeando sua benevolência e tolerância ao aceitar a pesquisa exótica sob sua tutela e sob o título de *etnofilosofia* ou de variações mais ou menos sutis, por vezes ocultas, de demarcação: trata-se de *outra* filosofia. No entanto, nos aproximamos. Tanto para usar e retomar, quanto para a *decisão de prescindir* desses elementos comumente agrupados sob o termo Grécia Antiga. Pois tudo depende de como as coisas funcionam. As acusações de anacronismo e de proselitismo não *nos* converterão, e a benevolência e a tolerância da imposição de um *dever* não *nos* colocarão sob tutela. O anacronismo, o proselitismo e o dever da origem não *nos* fazem obstáculos, pois não são problemas *nostros*.

Nossos problemas são extratextuais, são não filosóficos e têm o peso do a-histórico – *isso é sempre*. É deles, de *nostros* problemas, que chegamos aos textos, aos livros, às pesquisas. Para eles voltaremos depois que sairmos, certamente sem a sacralização de uma interpretação e sem pretensão de uma solução, mas talvez com novas proteções e defesas que façam com que os problemas, de alguma maneira, se transformem. Isso não quer dizer, portanto, abusar dos textos. De modo bem diferente, leva-se a sério a condição de clássico a eles vinculada. Por isso, coloca-se à prova sua capacidade de viver, circular e funcionar em

170 Trata-se da fala de D. Maria, mulher que trabalha para Carolina Maria de Jesus, depois que esta, devido ao sucesso de *Quarto de Despejo*, pôde finalmente comprar sua casa de alvenaria. “A D. Maria trabalha para mim. Quando chega visitas ela fica descontente e triste, murmurando: – Meu Deus do céu, isto é o fim do mundo! Deus está me castigando. O mundo está virando. Eu, branca, ter uma patroa preta...”. E Carolina responde, talvez da melhor maneira possível: “Eu dava risadas...” (JESUS, 1961, p.103).

outro meio – capacidade da qual deriva a condição mesma de clássico. E algo deve ser lembrado aqui: foi em um meio diverso e pleno de encontros, no *entre* que é o Mediterrâneo, que esses textos se forjaram. Foi perante tanto a oposição imposta pela guerra quanto a aproximação das alianças, tanto a tragédia intrínseca à humanidade quanto a hospitalidade, foi, deve-se afirmar, da rua, dos seus choques e encontros, que tais textos ganharam vida. Não há obstáculos, portanto, para que os usemos, para que os retomemos – do modo que *nos* for possível. É aceitável dizerem que *nossos* problemas são particulares, são locais (mesmo que possuam escala global, como é o caso da guerra às drogas), mas não *nos* podem privar do mundo. O mundo é *nosso meio* para lidarmos com *nossos* problemas.

5.

O mundo é *nosso meio* para lidarmos com *nossos* problemas. Sabe-se bem que as pessoas negras, durante muito tempo e em grande parte das vezes, são encaradas enquanto *problemas* pelas disciplinas europeias modernas (GORDON, 2019). E isso em dois sentidos. Primeiro, como problema a ser solucionado¹⁷¹, isto é, como algo que deve desaparecer. Veja-se, por exemplo, o projeto imigrantista de incentivo à entrada e permanência de europeus no Brasil, com o objetivo de branqueamento e de aprimoramento civilizacional da população brasileira (AZEVEDO, 1987). Projeto impulsionado, no século XIX, pelo racismo científico, por um lado, e pela pressão em direção à abolição da escravidão, por outro. O objetivo era fazer sumir a população negra, e o fazer sem deixar vestígios. Tem-se aí uma perspectiva que segue, por outros meios, a corrente de desumanização constituinte da colonização e da escravidão. Segundo, talvez em uma perspectiva que pode ser dita tolerante, lida-se com problemas teóricos, com objetos de análise que talvez permitam o avanço do conhecimento acerca do humano, já que se pode observá-lo nas condições mais adversas. Torna-se possível tentar responder como o humano se transforma cultural e biologicamente¹⁷², examinando o

171 Poder-se-ia pensar em um estágio anterior, no qual as pessoas negras se apresentam como “solução”, algo que não implica nenhum ganho, digamos, em humanidade, pois trata-se, ainda, da condição de objetos empregados para certa solução: na substituição da escravidão indígena e no impulsionamento da produção escravista de açúcar dominada por Portugal (MARQUESE, 2006). O “problema do negro” nada mais é que uma criação do branco. Mesmo o movimento abolicionista, retardatário dos movimentos negros pela libertação, em grande parte, posicionava as pessoas negras como problema a ser solucionado: o problema da vingança, o problema da falta de civilidade, o problema dos bloqueios ao mundo propriamente moderno do trabalho assalariado, do mercado e do capital.

172 Tal é o objetivo de Herskovits (1930), em seu artigo *The Negro in the New World: the statement of a problem*, no qual afirma, de modo ilustrativo: “[t]hat the Negro in the New World offers a wide and profitable field for study, which should result in findings of the utmost importance for Africanists,

caso do maior processo de desterritorialização e desumanização da história. Diz-se, então, que as pessoas negras são parte da humanidade, abordando-as, contudo, como um ramo cuja serventia é o de prover dados ao ramo mais qualificado. A desumanização e a tolerância divergem, então, na intensidade da imposição do caráter servil sobre as pessoas negras¹⁷³.

Quando se afirma que o mundo é *nosso meio* para lidar com *nostros* problemas, isso quer dizer, portanto, mais do que a garantia da agência das pessoas negras, não há dúvidas sobre isso, incluindo aí o período escravista (MOURA, 1986). Lida-se, sim, com a instauração de algo como uma soberania sobre os próprios problemas e, ao mesmo tempo, um compartilhamento da herança da humanidade. O que se tem aí é algo estranho. Um paradoxo. Algo como um separatismo – e cabe especificar – um separatismo negro e, ao mesmo tempo, um internacionalismo radical. O conectivo (e) não pode ser negligenciado, sob o risco de se entender, por um lado, a ideia de separatismo como um aprofundamento do abismo, talvez como a reação de armar o *nosso* lado das fronteiras, e, por outro, compreender a ideia de internacionalismo como um *ato de fala*, pelo qual as fronteiras passam a ser indiferentes, a assimetria de poder geopolítico arrefece, os benefícios e os danos derivados de tal assimetria, e suas variações históricas, somem, o multiculturalismo floresce e a humanidade faz-se, finalmente, uma só. O conectivo explicita, ao mesmo tempo, a assunção da divisão – já instaurada, deve-se dizer – afirmando a necessidade de meios para atravessá-la. Algo que não se dá de modo simples.

Ao se falar em separatismo quer-se denotar a proposição de algo semelhante à relação entre duas nações que possuem, não só dispositivos de diálogo e de mediação, meios que funcionariam para simetrizar uma relação entre atores diferentes, mas também soberania, possuem seus próprios interesses e meios para defendê-los. Portanto, falar em separatismo negro é compreender que se está em contato com algo que se impõe com a força de uma nação, ou melhor, com a força efetiva de um Estado-Nação. Mas cabe lembrar: não se trata de um contato pacífico, pois não se está em tempos de paz, há muito tempo não se está em paz. Afinal, isso que se impõe, tanto enquanto colônia, império ou república, o faz como um Estado de terror organizado (NASCIMENTO, 2002). *Estamos* sob ataque. Mesmo que se fale em Helena ou em Sócrates que fique explícito, que se saiba e que se sinta que se está sob

Americanists, and those who are interested in the larger aspects of human existence, should be apparent. We must consider the kind of information needed for an understanding and solution of the problem presented by the Negro” (p.152).

173 Daí, dessa mudança de intensidade, a variação terminológica, de colonialismo para colonialidade.

ataque. E ao falar em separatismo, em soberania, fala-se, portanto, necessariamente em autodefesa.

Ao dizer internacionalismo, quer-se apontar para a solidariedade para além de *nossos* próprios problemas imediatos, para além de nossa necessidade de defesa, o que não quer dizer negligenciar nem os *nossos* problemas nem a *nossa* defesa. A solidariedade é um campo comum de fortalecimento, portanto de defesa, constituído por meio de negociações, alianças e convergências múltiplas. A radicalidade de tal internacionalismo talvez se encontre na apreensão da extensão e da longevidade das margens, ou seja, de pessoas, grupos, comunidades e povos que se encontram em situações análogas, nas quais há pressão e ameaça de um poder desproporcional sobre sua sobrevivência e seus modos de vida. No entanto, tal analogia de situações não implica uma aliança natural, uma convergência já dada, uma mutualidade espontânea, uma paz eterna das margens. Não supõe, também, uma oposição absoluta, um bloqueio, um isolamento em relação ao que poderia ser dito *centro*: pessoas, grupos e comunidades – e suas respectivas criações – que, em diferentes graus, se beneficiam de e/ou podem ser indiferentes a e/ou correm menos riscos em relação a tal poder desproporcional. O internacionalismo é, ao mesmo tempo, uma modulação interna aos separatismos, algo como um princípio de abertura ao exterior, e um produto da união, negociada¹⁷⁴, dos separatismos¹⁷⁵. Daí o paradoxal chamado: separatistas de todas as nações, uni-vos (YOUSFI, 2020).

174 Talvez valha uma observação aqui. Algo que possa evocar minimamente o que se quer dizer ao se falar em negociação. Em um artigo no qual se propõe a noção de *nego-feminismo* (NNAEMEKA, 2003) – um feminismo africano, ao mesmo tempo herdeiro da luta feminista como ela nasce na Europa e nos Estados Unidos, e dela diferente, por vezes mesmo em oposição, ao apontar a solidariedade *branca* que atravessa o feminismo dito ocidental; um feminismo de negociação, um feminismo sem ego (*no-ego*), que sabe “when, where, and how to negotiate with or negotiate around patriarchy in different contexts” (p.378) – a autora, Obiama Nnaemeka, relata um conselho que recebeu antes de partir para seus estudos em *obodo oyibo*, a terra das pessoas brancas, um conselho de seu tio-avô, que parece ser o gérmen da noção que ela propõe. Ele a diz: “my daughter”, “when you go to *obodo oyibo*, walk like the chameleon” (p.382). “According to my great-uncle”, a autora explica, “the chameleon [...] as it walks, it keeps its head straight but looks in different directions. It does not deviate from its goal and grows wiser through the knowledge gleaned from the different perspectives it absorbs along the way. If it sees prey, it does not jump on it immediately. First, it throws out its tongue. If nothing happens to its tongue, it moves ahead and grabs the prey. The chameleon is cautious. When the chameleon comes into a new environment, it takes the color of the environment without taking over. The chameleon adapts without imposing itself” (p.382).

175 Os critérios para a composição de um campo de pesquisa em oposição ao “desprezo colonialista” que, segundo Anjos (2021), tomava as pesquisas antropológicas brasileiras, no final do século XX, sobre a vida e o pensamento de grupos afro-brasileiros, parecem se adequar sobremaneira à ideia de vínculo entre separatismo e internacionalismo, algo “que não se fechasse na aridez de uma lógica do ressentimento identitário e que simultaneamente não nos obrigasse a renegar as forças que nos atravessam e que conformam regimes outros de sensibilidade” (ANJOS, 2021, p.15).

6.

Separatistas de todas as nações, uni-vos. As respostas ao chamado de união, é preciso dizer, dependem do lugar onde se está. Falar em separatismo e internacionalismo talvez seja apenas outro modo de conformar, lançando mão de certo analogismo e generalização, a história dos encontros e desencontros dos povos no Brasil. Que se tente caminhar com mais vagar aqui. Sabe-se bem que diferentes nações africanas foram introduzidas no Brasil como escravizadas, portanto o foram sob a mais radical separação, aquela entre humanos, de um lado, e coisas, de outro. Estando as pessoas escravizadas circunscritas a esse último conjunto. Contudo, se por um lado se era coisa, do outro se era ser (MOURA, 1986, p.8). Logo, não foram poucos os meios pelos quais as pessoas escravizadas buscaram resistir a tal estado de coisas. Dentre eles está a constituição de quilombos.

Território constituído por grupo de pessoas negras fugidas do cativo, os quilombos variavam em tamanho, estrutura, organização e atividades principais, sua existência poderia ser adequadamente agrupada sob a denominação de um sistema social, ou mesmo de Estado, alternativo (NASCIMENTO, 1985). Aqui, o fato das pessoas serem oriundas de diferentes nações africanas, incluindo aquelas envolvidas em disputas e conflitos históricos, não é indiferente. Se por um lado, a coexistência forçada de diferentes nações rivais sob a escravidão brasileira foi meio de se evitar um processo unificado e generalizado de revolta das pessoas escravizadas (REIS, 1996), por outro, a existência de múltiplos quilombos, espalhados pelo território brasileiro, constituídos por integrantes de diferentes nações africanas, e por diferentes pessoas, inclusive brancas, às margens da sociedade colonial, seu não isolamento, já que os quilombos interagiam de variás maneiras (trocas materiais, prestação de serviços, intercâmbio de informações, entre outras) com o exterior, demonstra a sofisticação quilombola na articulação disso que pode ser dito separatismo – a formação de um território mais ou menos estruturado, organizado e defendido, com interesses próprios diferentes daqueles do Estado que busca subjugar-lo – e um internacionalismo – a convergência de diferentes nações, e cores, em sua formação, intercâmbio com o exterior, e a atenção à e a incorporação da produção imaterial da humanidade em prol da libertação, como é o caso do ideário da Revolução Francesa e, sobretudo, da Revolução de São Domingos¹⁷⁶

176 “Os debates em torno do direito dos homens e das nações à liberdade, além de desmascarar a hipocrisia dos brancos, que conciliavam esses princípios com a escravidão, revelaram aos cativos que aqueles estavam em crise” (REIS, 1996, p.27).

(REIS, 1996), e a negociação e conjugação de ações com grupos abolicionistas afins à luta negra por libertação (MOURA, 1986)¹⁷⁷. Ao se falar em separatismo e internacionalismo, aqui, busca-se, portanto, uma posição em linha de continuidade, em parte imaterial¹⁷⁸, com os quilombos, de ontem e de hoje, no Brasil.

Há, e isso não se pode esquecer, outro separatismo e outro internacionalismo na história escravista do Brasil. Já se disse: a colonização e o escravismo partem de uma separação na humanidade, base de sustentação para esses empreendimentos e suas derivações futuras, como é o caso do capitalismo, que é aquela entre o humano e a coisa (e suas variações menos intensas, pode-se dizer, resumidas na divisão e hierarquização entre o humano e o não tão humano assim). Há, no entanto, outro momento de interesse. Aquele no qual a abolição se encontra em um horizonte próximo e busca-se a construção efetiva de uma nação brasileira. Nesse momento, o que se vê é um movimento majoritário de controle e de erradicação das pessoas negras. O que se veio a conhecer como projeto imigrantista (AZEVEDO, 1987), nada mais do que a instituição de múltiplas vantagens para os imigrantes europeus, favorecendo sua entrada e permanência no país, com o intuito de concretizar o sonho de um Brasil branco, por meio do desaparecimento do povo negro. Desaparecimento mais ou menos paulatino, via miscigenação, ou, mais rápido, via morte, tendo em vista as condições de vida e a manutenção, por outros meios, após a abolição, da perseguição racial. Imigrantismo é a explicitação de um internacionalismo branco – tendo como base imaterial o ideário do racismo científico, seu grande empreendimento teórico, e o capitalismo, seu grande empreendimento socioeconômico. Tem-se aí a formação de uma nação a partir de muitas nações, cujo traço necessário, suficiente e unificador é um só: a branquura. Mas não só. Pois o imigrantismo é a explicitação de um separatismo que vai além da separação, pois se dá via controle e erradicação do negro.

As convergências entre separatismo e internacionalismo não são, portanto, nem inéditas nem livres de riscos e perigos. A proposição para um separatismo negro e um internacionalismo radical vincula-se, dessa maneira, à história de resistência como promovida pelos quilombos. Uma história de fechamento para a defesa, mas de abertura para outras que

177 Cabe pensar também em movimentos de convergência entre negros e indígenas, como no caso da Cabanagem. Mas também na convergência existencial entre tais grupos, algo que vem sendo estudado sob os termos de contramestiçagem, contrassincretismo, relação afroindígena, afropindorâmica. Ver, nesse sentido, o artigo de Cecília Mello (2014) e a coletânea organizada por Goldman, 2021.

178 Imaterialidade que pode ser compreendida, de modo breve, pelas palavras de Beatriz Nascimento (1985) ao explicitar a emergência de uma significação do quilombo enquanto “instrumento ideológico contra as formas de opressão” (p.46).

se debatem, também, contra a sociedade escravista. Um fechamento que garante a permanência, (por exemplo, de tradições africanas), e uma abertura que possibilita a mistura e a transformação (como no caso de emergência de modos de vida afroindígenas)¹⁷⁹. O que se pode afirmar é que ao tratar de tal separatismo e internacionalismo se está “em um nível indubitavelmente mais humano” (FANON, 1965, p.52).

7.

Um nível indubitavelmente mais humano? Por que, então, ainda falar de separatismo negro? Porque ainda se está entre coisa e ser¹⁸⁰. Se está entre a necessidade de proteção e a curiosidade investigativa. A proposição de um separatismo negro é um chamado: trata-se de decidir por encarar coletivamente as consequências do escravismo e do racismo. Consequências que, deve-se dizer, atingem de modo mais violento as pessoas negras, mas, sem dúvidas, atingem também as brancas. Uma sociedade que desumaniza o faz em níveis diferentes, mas de modo generalizado. O barbarismo civilizatório é a ilustração dessa inevitável desumanização. Herdeiros da faceta de Odisseu, que para garantir aos gregos uma vitória perene, assassina um bebê troiano. Que se repita as palavras ilustrativas de Andrômaca, n’*As Troianas*, de Eurípides: “Ó gregos, *inventores de suplícios bárbaros*, por que tirar a vida de um infante puro” (v.764-5)¹⁸¹. Herdeiros que mantêm a tradição de invenção de suplícios bárbaros. Há algo mais a ser dito. Pois, se o ramo negro da humanidade pode ser aquele sobre o qual há mais pressão e violência, ele, talvez por isso, é paradigmático. É o que Lima Barreto (1956) afirma, ao inutilizar a expressão Estado de Sítio para a definição da suspensão, pelo Estado, dos direitos da população, e utilizar aquela de Estado de Fazenda: “de sítio para fazenda, há sempre um aumento, pelo menos no número de escravos” (p.49). Ou seja, o paradigma do negro se expande.

O separatismo negro é, portanto, um chamado cujo tema deve ser necessariamente retomado em sua resposta, sendo o tema os *nostros* problemas. Aqui se dão as convergências, e as negociações, internacionalistas entre separatismos, pelo vértice dos problemas. O que se

179 Por se ter em vista tal dinâmica que se opta por não falar em Quilombismo (NASCIMENTO, 2002), já que se trata de uma abordagem vinculada às propostas do pan-africanismo.

180 Aqui, se mantém o vocabulário utilizado por Moura (1996), quando afirma que o “escravo, no entanto, se, de um lado, era apenas *coisa*, do outro lado era *ser*. Por mais desumana que fosse a escravidão, ele não perdia, pelo menos totalmente, a sua interioridade humana. E isto era suficiente para que, ao querer negar-se como escravo, criasse movimentos e atitudes de negação ao sistema” (p.08).

181 Tradução Trajano Vieira. Itálico adicionado.

vislumbra é o fim do “problema do negro”, e a emergência da soberania negra sobre seus problemas. Soberania não é, portanto, a circunscrição territorial regida pelo poder de fazer morrer e deixar viver. Soberania é, aqui, a garantia de defesa dos interesses – sobretudo aquele de não só sobreviver, mas de viver – daquelas pessoas sobre o qual o poder de fazer morrer e deixar viver é, ainda, o principal meio de gestão da vida. A soberania disso que se diz separatismo negro é, então, o campo de explicitação da condição de coisa e de ser. É o lugar de manejo dos problemas, geralmente derivados da condição de coisa: a guerra às drogas como meio de manutenção da prática racista de controle e da morte da população negra, desvinculando-se de argumentos racistas e do tema racial mais amplo; tem-se aí algo como um animismo seletivo: a manutenção da coisificação das pessoas negras, graças à pessoalização da droga, guerreia-se contra as substâncias, encarcerando e matando a população negra. É o lugar, portanto, de manejo dos problemas, e de emergência dos interesses. Por isso afirmar a defesa do interesse de viver, não apenas de sobreviver. Basta recordar que mesmo nas situações mais difíceis, nos momentos mais extenuantes, se fez música, poesia, arte¹⁸², se manejou tradições africanas, indígenas e, até mesmo, europeias, criando, apesar do meio nocivo, mais vida. Por isso se está em um nível indubitavelmente mais humano, pois da coisa faz-se ser, da morte faz-se vida. Dos problemas faz-se emergir interesses, e, aqui, as possibilidades de convergência internacionalista se multiplicam, pois é a todo mundo, a toda sua história e seus mitos, que *nos* voltamos com interesse. Se os problemas encarados ainda são derivados da imposição da condição de coisa e de suas consequências, os interesses são vinculados à condição de ser, pois se desenvolvem tanto dos diferentes meios pelos quais os problemas são abordados quanto do desejo pelo mundo. Ou seja, cabe repetir, o mundo é *nosso meio* para lidarmos com *nosso* problemas, e é preciso acrescentar, *nós* desejamos o mundo. É desse desejo pelo mundo que os interesses germinam de modo mais belo, e os problemas se desvinculam da imposição da condição de coisa e suas consequências. No entanto, é desse desejo pelo mundo que os ataques e bloqueios mais mesquinhos se erigem.

Há, nesse sentido, um episódio interessante em *Triste fim de Policarpo Quaresma* (BARRETO, 1997)¹⁸³. Planejando organizar uma festa *autenticamente* brasileira, General Albernaz, vizinho do protagonista do livro, resolve ir buscar canções junto a uma escravizada de sua casa, Maria Rita, lembrada pelos versos e músicas cantadas,

182 Daí James Baldwin (1993), em carta a seu sobrinho, afirmar-lhe que pertencem a uma longa linha de grandes poetas, dos maiores poetas desde Homero.

183 O episódio é tratado, de modo diverso, em Araujo, 2021.

provavelmente, durante o trabalho como lavadeira sob escravidão. Albernaz e Policarpo chegam a casa da mulher. É a neta de Maria Rita que abre a casa para os homens, que se deparam com uma pequena sala. Por suas paredes “velhos cromos de folhinhas, registros de santos, recortes de ilustrações de jornais baralhavam-se e subiam por elas acima até dois terços da altura”. Além disso, ao “lado de uma Nossa Senhora da Penha, havia um retrato de Vítor Emanuel com enormes bigodes em desordem; um cromo sentimental de folhinha”, nele uma mulher, talvez sonhando acordada, “parece olhar para um São João Batista ao lado” (p.30). A sala é guardada por uma folha de arruda, conhecida nas religiões de matriz africana por ser agente de proteção e de purificação. General Albernaz pede que Maria Rita ensine as músicas. A mulher diz não se lembrar de nenhuma. O general insiste. “Coisa *véia*, do tempo do cativo – pra que *sô coroné* *qué sabê* isso?”, “é para uma festa... Qual você sabe?” (p.30. Itálicos do original), é o que responde Albernaz. O homem continua insistindo, acoisa a mulher, mesmo com Maria Rita dizendo, e sua neta repetindo, que não se lembra de nenhuma. Por fim, a senhora canta uma música de ninar. O general, insatisfeito, vai embora sem as músicas para sua festa.

Parece estar tudo aí. Por um lado, toda a mistura concreta, espalhada pela casa, de interesses e de proteção, e sintetizada, imaterialmente, pelas músicas e pelos versos, pelos quais Maria Rita é lembrada. Músicas e versos provavelmente entoados durante o trabalho sob o regime de escravidão. Por outro lado, o general busca extrair, como extraiu parte da vida da mulher, tomando para si, para realizar uma festa *brasileira*, as músicas do cativo. No entanto, o que se mostra no episódio é que Maria Rita resiste, está em casa, está protegida, está com sua neta, seu esquecimento, verdadeiro ou falso, impede que das músicas dos tempos da escravidão negra façam-se canções para festa branca. Se no cativo, as músicas garantiam a força necessária para suportar os grilhões, se a arte era o modo de encarar o problema da desumanização, no pós-abolição, as músicas se fazem memória, por vezes garantida pelo segredo ou, paradoxalmente, pelo esquecimento. Trata-se de lembrar o que foi feito e o que foi feito disso; recordando, talvez sobretudo, como da impossibilidade de viver fez-se vida.

Há, ainda, algo mais. Pois Maria Rita se volta ao mundo. A parede de sua sala expõe recortes de jornais, figuras de santos, imagem de um rei italiano com o bigode desgranhado, seus interesses são muitos, ela os exhibe, compondo-os. Há outra composição em questão. Aquela que se vê quando se compreende a distância percorrida pelos homens até chegarem a casa da senhora, casa que só puderam alcançar pois não estava chovendo e não havia chovido,

observação que sugere alagamentos e outras dificuldades provenientes da chuva na região “triste e feia” (BARRETO, 1997, p.29) da habitação. Aquela composição que se vê quando o ex-senhor ainda acoisa aquela que manteve em cativeiro. Aquela que se vê quando Felizardo, homem negro, morador do campo, acerca da impossibilidade mesma de cultivar e trabalhar a terra para ele e sua família, diz: “Terra não é nossa... E frumiga?... Nós não tem ferramenta... isso é bom para italiano ou alemão, que governo dá tudo... governo não gosta de nós...” (BARRETO, 1997, p. 98). Aquela que se vê ao perceber que a “guerra às drogas” é uma guerra bem específica, por isso poder-se dizer, até ironicamente, que “o governo deu para se apiedar dos viciosos. Declarou guerra à morfina, à cocaína, ao ópio, ao *hachichish*, ao álcool, etc”, “[p]aternal governo que não cessa de oferecer e receber banquetes, bem regados a vinhos generosos” procura, agora, “impedir que o pobre-diabo do Zé Manuel beba a sua cachaça! Beber champagne não é mal, nem embriagar-se com ela é vício; vício é beber parati” (BARRETO, 2004, p.400). Vê-se a composição de outros meios de ataque, mesmo no pós-abolição, à vida das pessoas negras.

É por isso que se decide pelo retorno aos problemas ainda derivados da coisificação e de suas consequências: porque é necessário *nos* defender. Do ser, do desejo pelo mundo, dos interesses que dele emergem, retorna-se para encarar, mais uma vez, os problemas que buscam bloquear *nossa* vida. Ainda é necessário um separatismo negro, pois abraçar o problema supostamente geral, de todos, é deixar-se vulnerável. Afinal, sabemos bem quem fala por *todos*. Os problemas gerais estão no céu, enquanto olhamos para eles caímos na armadilha à *nossa* frente. *Nossos* problemas são, portanto, marginais. E é nas margens que os separatismos se fazem internacionalistas. É a encruzilhada onde abertura e fechamento convergem. Onde as soberanias negociam, por vezes se aliam, por vezes se afastam. Por vezes, a solidariedade supera qualquer soberania. É onde os interesses colidem, onde se alimentam, onde os desejos pelo mundo se encontram. É onde mitos e histórias falam para além de seus povos. É, de certa forma, onde tempo e espaço são suspensos, onde ancestrais fazem-se presentes, onde se é arremessado para o mais longínquo passado. É onde se vê Sócrates em uma cena de uso de crack. É onde isso que se fala humanidade vai se fazendo, pois é onde as grandes separações e hierarquizações são colocadas radicalmente em xeque. É de onde, finalmente, poderemos dizer, sem destaques e sem temor, nós.

Mas se está, agora e ainda, no começo.

Referências bibliográficas

- AB-SOUL. *Terrorist threats*. In: Ab-Soul. Control System. Top Dawg Entertainment, 2012.
- ADKINS, AWH. Homeric values and homeric society. *Hellenic Studies*, Londres, v.91, p.1-14, 1971. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/631365?seq=1>. Acesso em 19 mai 2021.
- ADLURI, Vishwa. Initiation into the Mysteries: the experience of the irrational in Plato. *Mouseion*, v.6, n. 3, p. 407-423, 2006.
- ANTON, John. Some Dionysian References in the Platonic Dialogues. *The Classical Journal*. V.58, n.2, 1962, p. 49-55. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3294666>. Acesso em 21 jan. 2023.
- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AJARI, Norman. *La Dignité ou la Mort*. Éthique et politique de la race. Paris: La Découverte, 2019.
- ANJOS, José Carlos dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, v.9, n.13, p.77-96, 2008.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Comentários à mesa redonda “Mestiçagens e (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas”. *R@U*, v.9, n.2, p.213-217, 2017. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/213>. Acesso em 25 abr. 2023.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada*: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Prefácio. In: Goldman, Marcio (org.). *Outras histórias*. Ensaios sobre a composição de mundos na América e na África. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2021.
- ARANTES, Júlia. *A barca inacabada*. Belo Horizonte: Impressões de Minas, 2022.
- ARAUJO, Erick. , *Lima Barreto....*. Curitiba: Kotter, 2021.
- ARAUJO, Erick. *A vida em cenas de uso de crack*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.
- ARTAUD, Antonin. Carta aos reitores das universidades europeias. In: Antonin Artaud. *Escritos de Antonin Artaud*. (Organização, tradução e notas de Claudio Willer). Porto Alegre: L&PM, 2019.

- ASSIS, Machado de. *Todos os romances e contos consagrados*: volume 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- ASSUNÇÃO, TR. Infidelidades veladas: Ulisses entre Circe e Calipso na *Odisseia*. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v.7, p.153-176, 2011. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/2114. Acesso em 20 mai 2021.
- ASSUNÇÃO, TR. Lotófagos (*Odisseia IX*, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência. *Classica*, Belo Horizonte, v.29, n.1, p.273-294, 2016. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/416/361>. Acesso em: 25 mai 2021.
- ATWOOD, M. *A Odisseia de Penélope*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- AUSTIN, Norman. *Helen of Troy and her shameless phantom*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2008.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*: o negro no imaginário das elites do século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BALDWIN, James. *The fire next time*. New York: Vintage Books, 1993.
- BARBOSA, Antonio Rafael. *Prender e dar fuga. Biopolítica, sistema penitenciários e tráfico de drogas no Rio de Janeiro*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, 2005.
- BARBOSA, Antonio Rafael. Segmentaridade e tráfico de drogas no Rio de Janeiro. *ALCEU*, v.2, n.3, p. 166-179, 2001.
- BARBOSA, Antonio Rafael. Um abraço para todos os amigos. Algumas considerações sobre tráfico de drogas no Rio de Janeiro. Niterói: EDUFF, 1998.
- BARRETO, Lima. *Contos Completos de Lima Barreto*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BARRETO, Lima. Crônicas. In: Resende, Beatriz; Valença, Rachel. *Toda Crônica*: Lima Barreto. Volume II 1919-1922. Rio de Janeiro: Agir, 2004.
- BARRETO, Lima. *Diário do Hospício e Cemitério dos Vivos*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- BARRETO, Lima. *Diário Íntimo*. São Paulo: Brasiliense, 1956.
- BARRETO, Lima. *Impressões de leitura e outros textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. São Paulo: Difel, 1980.

- BARTHES, Roland. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BENOIT, Alcides Hector Rodriguez. Platão além do dogmatismo. *Trans/Form/Ação*, n.18, p.79-93, 1995.
- BENOIT, Alcides Hector Rodriguez. Sócrates. In: Cornelli, Gabrielle; Lopes, Rodolfo (orgs). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p.137-151.
- BISPO, Antônio. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: Oliva, Anderson Ribeiro Oliva [et al.]. *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p.23-36.
- BLONDELL, Ruby. *Helen of Troy: beauty, myth, devastation*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- BOUTELDJA, Houria. *Les Blancs, les Juifs et nous*. Vers une politique de l'amour révolutionnaire. Paris: La fabrique, 2016.
- BORNFREE, Chi Rainer. Liberating Plato's prisoners. *The Philosopher*, v. 109, n. 3, 2021. Disponível em: <https://www.thephilosopher1923.org/post/liberating-platos-prisoners>. Acesso em 20 abr. 2023.
- BOYLAN, Patrick. *Thoth, the Hermes od Egypt*. A study of some aspects of theological thought in ancient Egypt. London: Oxford University Press, 1922. Disponível em: <https://archive.org/details/thoththehermes00boyluoft>. Acesso em: 12 out 2021.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. Traduzir Homero do grego para o grego (as mediações teóricas). *Scripta Classica*, n.2, p.5-29, 2006. Disponível em: <https://www.geocities.ws/scriptaclassicaonline/jacyntho.pdf>. Acesso em 21 out 2021.
- BRANDÃO, Ruth Silviano. Minotauro: o insuportável desígnio. [Desenhos de Julia Panadés]. Belo Horizonte: Cas'a'escrever, 2015.
- BUARQUE, Luisa. Aspectos platônicos do tempo (Platão-Exu). *Anais de filosofia clássica*. v.15, n.30, 2021, p. 19-34. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/45622>. Acesso em 18 jan. 2023.
- BUARQUE, Luisa. Gregos e bárbaros no *Politico* de Platão. *Phoinix*, v.24, n.01, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoinix/article/view/32345>. Acesso em 09 jan. 2023.

- BURNYEAT, M.F. The impiety of Socrates. *Ancient philosophy*, 17, 1997. p. 01-12.
Disponível em: <https://learning.hccs.edu/faculty/nathan.poage/phil1301/secondary-sources-on-plato/burnyeat-the-impiety-of-socrates/view>. Acesso em 18 abr. 2023.
- CADIOTTO, Laura. Incantamenti: Il potere della parola in Socrate e i rapsodi e l'invenzione platonica della *performance* filosófica. *Anais de Filosofia Classica*, v.11, n.21, 2017, p.36-51. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/16930>. Acesso em 24 jan. 2023.
- CAIRNS, Douglas. Thymos. *Oxford Classical Dictionary*. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.8180>. Acesso em 29 mai. 2023.
- CAIRUS, HF; RIBEIRO, TO. Alguns olhares gregos sobre as estações do ano: a temporalidade e o etnocentrismo. *Interfaces*, Rio de Janeiro, v.1, n.22, p.13-28, 2015.
Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/interfaces/article/view/29705>. Acesso em: 16 jun 2021.
- CALAME, Claude. *Qu'est-ce que la mythologie grecque?* Paris: Gallimard, 2015.
- CANDIDO, MR. A África Antiga sob a ótica dos clássicos gregos e o viés africanista. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.19, n.30, p.20-38, 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/15945>. Acesso em 19 mai 2021.
- CASERTANO, Giovanni. Alma, morte e imortalidade. *Archai*, n.17, 2016, p.137-157.
Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/download/8683/7363>. Acesso em 05 jul. 2022.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Tradução Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- CASSIN, B. Homero filósofo: algumas cenas filosóficas primitivas em Homero. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v.4, n.8, p.1-12, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/15>. Acesso em: 16 mai 2021.
- COELHO, Maria Cecília de Miranda. Imagens de Helena. *Classica*, São Paulo, v.13/14, p.159-172, 2000/2001. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/481>. Acesso em 20 set 2021.

- COHEN, Walter; BERNAL, Martin. As interview with Martin Bernal. *Social Text*, n.35, p.1-24, 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/466441>. Acesso em 03 jun 2021.
- CORNELLI, Gabriele. A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*. *Archai*, n.16, 2016.
- CORNELLI, Gabriele. Academia. In: Cornelli, Gabrielle; Lopes, Rodolfo (orgs). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p.31-53.
- CORNELLI, Gabriele. A democracia sempre em vertigem: o que Platão pode nos ensinar. *UnB Notícias*, 2022. Disponível em: <https://noticias.unb.br/artigos-main/6091-a-democracia-sempre-emvertigem-o-que-platao-pode-nos-ensinar>. Acesso em 09 jan. 2023.
- COSTA, Lorena Lopes. *Heróis antigos e modernos: a falsificação para se pensar a história*. 2016. 436 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.
- COSTA, LL. *Heróis antigos e modernos: a falsificação para se pensar a história*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018.
- COSTA, LL. Os Lotófagos da Odisseia ou sobre o esquecimento do retorno. *Caderno Pesquisa do Cdhis*, Uberlândia, v.30, n.2, p.169-185, 2017. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/41684>. Acesso em: 24 mai 2021.
- DEE, JH. Black Odysseus, White Caesar: when did “white people” become “white”? *The Classical Journal*, Natchitoches, v.99, n.2, p.157-167, 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3298065>. Acesso em: 16 jun 2021.
- DELCOMMINETTE, Sylvain. A segunda navegação e dialética de Sócrates. *Archai*, n.16, 2016, p.305-330. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8646>. Acesso em 06 dez. 2022.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Plátos: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. São Paulo: 34, 1996.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: 34, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

- DINUCCI, Aldo. Apresentação e Tradução do Elogio de Helena de Górgias de Leontinos. *Ethica* (UGF), v. 16, p. 201-212, 2010.
- DIÓGENES LAËRTIUS. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- DONA IVONE LARA; DÉLCIO CARVALHO. *Acreditar*. In: Dona Ivone Lara. *Bodas de Ouro*. Columbia/Sony Music, 1997.
- DONINI, Pierluigi; FERRARI, Franco. O exercício da razão no mundo clássico: perfil de filosofia antiga. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.
- ECKERMANN, JP. *Conversações com Goethe*. Lisboa: Vega, 1990.
- EURÍPIDES. *As Troianas*. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2021.
- EURÍPIDES. Helena. Tradução de Jaa Torrano. *Codex*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 1, 2017, p. 141-218.
- EURÍPIDES. *Helena*. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- EURÍPIDES. *Orestes*. Tradução Trupersa: trupe de tradução de teatro antigo. Cotia: Ateliê Editorial, 2017.
- ÉSQUILO. *Tragedias*. Tradução Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 1993.
- EVELYN-White, HG. *Hesiod, the Homeric Hymns and Homerica*. Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- FACURI, Cintia Prates. De Thot a Hermes Trismegisto: o Egito Antigo e o hermetismo árabe. *Rev. Nearco*, v.5, n.2, p.28-47, 2012. Disponível em: <http://www.neuerj.com/Nearco/arquivos/numero10/3.pdf>. Acesso em 12 out 2021.
- FACURI, Cintia Prates. Literatura faraônica: três contos egípcios. *História e Culturas*, v.3, n.5, p.89-103, 2015. Disponível em: <http://seer.uece.br/?journal=RHC&page=article&op=view&path%5B%5D=1370>. Acesso em 13 out 2021.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- FANON, Frantz. *Por la revolución africana*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- FASANO, GCZ. Egito, Fenícia, Creta: tres espacios-clave para el discurso etnográfico em Odisea. *Hélade*, Niterói, v.5, n.1, p. 115-130, 2019. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/helade/article/view/29404/17111>. Acesso em: 18 mai 2021.
- FINLEY, M. *The world of Odysseus*. Nova York: The New York Review of Books, 1979.

- FOUCAULT, Michel. *A hermeneutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Historia da sexualidade 3*: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FUTTER, D. The myth of Theseus in Plato's *Phaedo*. *Akroterion* 59, 89-103, 2014.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembra escrever esquecer*. São Paulo: 34, 2006.
- GILBERT, Pierre. Souvenirs de l'Égypte dans l'Helene d'Euripide. *L'antiquité classique*, v.18, n.1, p.79-84, 1949. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/antiq.1949.2874>. Acesso 12 out 2021.
- GOLDMAN, Marcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, v.18, n. 2, 2012. p.269-288.
- GOLDMAN, Marcio (Org.). *Outras histórias*. Ensaio sobre a composição de mundos na América e na África. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2021.
- GONTIÈS, Bernard; ARAÚJO, Ludgleydson Fernandes. Maconha: uma perspectiva histórica, farmacológica e antropológica. *Mneme*, v.4, n.7, p. 47-63, 2003.
- GOOSSENS, Roger. L'Égypte dans l'Helene d'Euripide. *Chronique d'Égypte*. Bulletin périodique de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, v.10, n.20, p.243-253. Disponível em: <https://doi.org/10.1484/J.CDE.2.307175>. Acesso em 11 out 2021.
- GUATTARI, F. *Caosmose*: um novo paradigma estético. São Paulo: 34, 2012.
- GUIMARÃES, Leonardo. That bull's look (Pl. Phd 117b5): o processo de condenação de Sócrates sob a ótica ateniense. Comunicação. XIX Seminário Internacional Archai, 2022.
- GUIMARÃES, Ruth. *Dicionário de mitologia grega*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Cuauhtémoc: Me Cayó el Veinte, 2006.
- HALL, Edith. *Inventing the barbarian*: Greek self-definition through tragedy. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- HARTOG, François. Les Frecs Égyptologues. *Annales*. Economies, sociétés, civilisations. v.41, n.5, 1986, p.953-967.
- HERODOTUS. *The Histories*. Books I and II. Tradução de A.D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

- HOFMANNSTHAL, Hugo Von. Uma carta. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v.4, n.8, p. 23-34, 2010. Disponível em: <http://revistaviso.com.br/en/article/83>. Acesso em 22 out 2021.
- HOMERI. *Odyssea*. Ed. Von der Mühl, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: CosacNaify, 2014.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2018.
- HYDE, L. *Trickster makes this world: mischief, myth, and art*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.
- ILLARRAGA, Rodrigo; NEMBROT, Milena Lozano. Muchos Sócrates. Una introducción a las voces del círculo socrático. *Archai* 31, e03104. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/archai/a/9JDYms3STxvKW6t3dfkrR7P/>. Acesso em 03 dez. 2022.
- ISAAC, Benjamin. *The invention of racism in Classical Antiquity*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004.
- JÁCOME NETO, Félix. A recusa da interação: um ensaio historiográfico sobre etnocentrismo e racismo na Grécia Antiga. *Revista Brasileira de História*, v. 40, n. 84, p.21-41, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/SYTmZPCd4yDKBCvNsJmg83F/>. Acesso em 08 nov 2021.
- JAMES, George G. M. *Stolen Legacy*. Greek Philosophy is stolen Egyptian Philosophy. [1954]. Disponível em: <https://www.jpanafrican.org/ebooks/eBook%20Stolen%20Legacy.pdf>. Acesso em 21 set 2021.
- JESUS, Carolina Maria. *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada*. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo, 1961.
- JOLY, Henri. Platon Égyptologue. *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*. v. 172, n.02, 1982, p. 255-266.
- KAFKA, Franz. *Diários*. Tradução de Isabel Castro Silva. Lisboa: Relógio d'água, 2014.

- KEUM, Tae-Yeoun. Why philosophy needs myth. *Aeon*, nov. 2021. Disponível em: <https://aeon.co/essays/was-plato-a-mythmaker-or-the-mythbuster-of-western-thought>. Acesso em 01 dez. 2022.
- KIM, Alan. An antique echo: Plato and the Nazis. In: Roche, Helen; Demetriou, Kyriakos (orgs.). *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*. Leiden; Boston: Brill, 2018. p.205-237.
- KINCAID, Jamaica. I see the world. *Paris Review*, 2020. Disponível em: <https://www.theparisreview.org/blog/2020/04/28/i-see-the-world/>. Acesso em 11 mai 2021.
- KOFMAN, Sarah. *Socrate(s)*. Paris: Galilée. 1989.
- KOFMAN, Sarah; GUERTIN, Ghyslaine. Autour de Socrate(s). Rencontre avec Sarah Kofman. *Horizons philosophiques*, v.10, n.2, p.53-64, 2000.
- LANCETTI, Antonio. *Contrafissura e plasticidade psíquica*. São Paulo: Hucitec, 2015.
- LE GUIN, Ursula K. The carrier bag theory of fiction. In: Ursula K. Le Guin. *Dancing at the edge of the world: thoughts on words, women, places*. New York: Grove Press, 1989. p.177-183.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu* (Mitológicas v.4). Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Pensamento mítico e pensamento científico. In: Claude Lévi-Strauss. *Somos todos canibais*, precedido por O suplício do Papai Noel. Tradução de Marília Scalzo. São Paulo: 34, 2022.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996.
- LIMA, Vladimir Moreira. *A partir de Guattari I: uma política da existência*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2019.
- LORAU, Nicole. Éloge de l'anachronisme en histoire. *Espace Temps*, n.87-88, p.127-139, 2005.

- LORAU, Nicole. Socrate contrepoison de l'oraison funèbre: enjeu et signification du *Menexene*. *L'Antiquite Classique*, v.43, 1974, p.172-211. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41650025>. Acesso em 22 jan. 2023.
- LORDE, Audre. *Sister Outsider: essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press, 2007.
- MALKIN, Irad. Postcolonial concepts and Ancient Greek colonization. *Modern Language Quarterly*, v.65, n.3, p.341-64, 2004.
- MARONNA, Helena Andrade. *Lisis e Eutidemo*, de Platão: φιλία e ἔρις na construção do discurso filosófico. Tese. Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas. Universidade de São Paulo. 2019.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil. Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos Estudos CEBRAP*, 74, 2006, p.107-123. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/xB5SjkdK7zXRvRjKRXRfKPh/abstract/?lang=pt>. Acesso em 08 mai. 2023.
- MATOSO, Renato. As origens do paradigma desenvolvimentista de interpretação dos diálogos de Platão. *Archai*, n.18, 2016, p.75-111. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8694/7374>. Acesso em 22 mai. 2023.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1, 2018.
- MBEMBE, Achille. Notes sur l'eurocentrisme tardif. *AOC*, 2021. Disponível em: <https://aoc.media/analyse/2021/03/16/notes-sur-leurocentrisme-tardif/>. Acesso em 03 set 2021.
- McCOSKEY, Denise Eileen. On *Black Athena*, Hippocratic medicine, and Roman Imperial edicts: Egyptians and the problem of race in Classical Antiquity. In: Coates, Rodney D. (org). *Race and Ethnicity*. Across time, space and discipline. Leiden; Boston: Brill, 2004. p.297-330.
- McCOSKEY, Denise Eileen. *Race: antiquity and its legacy*. New York: Bloomsbury Academic, 2019.
- McCOSKEY, Denise Eileen. *What would James Baldwin do?* Classics and the dream of White Europe. *Eidolon*, 2017. Disponível em: <https://eidolon.pub/what-would-james-baldwin-do-a778947c04d5>. Acesso em 15 jun 2021.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. Devir-afroindígena: “então vamos fazer o que a gente é”. *Cadernos de Campo*, n.23, 2014, p.223-239. Disponível em:

- <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/98443>. Acesso em 08 mai. 2023.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. Irradiação e bricolagem do ponto de vista de um movimento cultural afro-indígena. *Cosmos e Contextos*, n.18, 2013. Disponível em: <https://cosmosecontexto.org.br/irradiacao-e-bricolagem-do-ponto-de-vista-de-um-movimento-cultural-afro-indigena/>. Acesso em 21 abr. 2023.
- MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. Linguagem e conhecimento no *Crátilo* de Platão. *Kriterion*, n.116, 2007, p.367-377. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/YQBvFPqMsfbBm6hZrQNfjWQ/?lang=pt>. Acesso em 22 mai. 2023.
- MOURA, Clóvis. *Os Quilombos e a Rebelião Negra*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MUGLER, C. L'altérité' chez Homère. *Revue des Études Grecques*, Paris, v.82, n.389-390, p.1-13, 1969. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1969_num_82_389_1026. Acesso em 22 mai 2021.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito científico histórico-social, 2002. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autores/11-textos-dos-autores/1444-abdias-nascimento-quilombismo-um-conceito-cientifico-historico-social>. Acesso em 08 mai. 2023.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de Quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiaspora*, v.3, n.6-7, 1985, p.41-9. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/leituras/publicacoes-do-ipeafro/afrodiaspora-vol-6-e-7/>. Acesso em 07 mai. 2023.
- NEWTON, Huey P. *Revolutionary Suicide*. London: Penguin Books, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos* (ou como filosofar com o martelo). Tradução Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral. Uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NNAEMEKA, Obiama. Nego-feminism: theorizing, practicing, and pruning Africa's way. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vo. 29, n.2, 2003, p.357-385.

- PETRAKI, Zacharoula. Hero-cult in Plato's *Phaedo*, *Republic* and the *Laws*. *Synthesis*, vol.28, n.2, e106, 2021. Disponível em: <https://www.synthesis.fahce.unlp.edu.ar/article/view/syne106>. Acesso em 08 jan. 2023.
- PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Dissertação. (Mestrado em Letras). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.
- PLATÃO. *Diálogos*. Vol. 3 e 4. Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: 34, 2016.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2011.
- PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- PLATO. *Complete works*. John Cooper (ed.). Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- PLATÓN. *Diálogos III*. Fedón, Banquete, Fedro. Tradução de García Gual, Martínez Hernandez, Lledó Iñigo. Madrid: Gredos, 1988.
- PLATON. *ŒUVRES COMPLÈTES*. Sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008.
- PLATONE. *Fedone, o, Dell'anima: dramma etico in tre atti*. Tradução de Giovanni Casertano. Napoli: Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, 2015.
- PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000.
- PLATH, Sylvia. *A redoma de vidro*. Tradução Chico Mattoso. São Paulo: Biblioteca Azul, 2014.
- PRETRE, Clarisse. Hipócrates não inventou nada: terapias populares em inscrições de cura. *Rev. Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.2, n.1, p.241-250, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/herodoto/article/view/1020>. Acesso em 20 set 2021.

- PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. O problema das duas Palinódias de Estesícoro. *Humanitas*, n.25-6, p.265-273, 1973/4. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/handle/10316.2/29425>. Acesso em 27 set 2021.
- REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*, n.28, 1996, p.14-39. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28362>. Acesso em 07 mai. 2023.
- RIBEIRO, Wilson Alves. *Busiris*, um drama satírico de Eurípides. *Codex*, v.6, n.1, 2018, p.182-199. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/CODEX/article/view/15237>. Acesso em 29 jan. 2023.
- RINELLA, MA. *Pharmakon: Plato, drug culture, and identity in ancient Athens*. Maryland: Lexington, 2010.
- ROCHE, Helen. “Distant Models”? Italian Fascism, National Socialism and the Lure of the Classics. In: Roche, Helen; Demetriou, Kyriakos (orgs.). *Brill’s Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*. Leiden; Boston: Brill, 2018. p.03-28.
- ROMÃO, Luiza. *Também guardamos pedras aqui*. São Paulo: Nós, 2021.
- ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, SP, v. 57, n. 1, p. 353–381, 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8651758>. Acesso em: 24 ago. 2021.
- ROUSSEAUX, M. Ulysse et les mangeurs de coquelicots. *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, Paris, n.3, p.333-351, 1971. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1971_num_1_3_3155. Acesso em: 25 mai 2021.
- RUTHERFORD, R.B. The philosophy of the Odyssey. *Hellenic Studies*, Londres, v.106, p.145-162, 1986. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/629649>. Acesso em 25 mai 2021.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SALLES, Lucio Lauro Barrozo Massafferri. *Raízes Sofísticas*. Sobre a escrita como *phármakon* para a fala ou da tradição gorgiana até Alcidas de Eleia. 2018. 402 f.

Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

SANTARCANGELI, Paolo. *Il libro dei labirinti*. Milão: Sperling & Kupfer, 2000.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1972.

SEGAL, Charles. Circean temptations: Homer, Vergil, Ovid. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v.99, p. 419-442, 1968. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2935855>. Acesso em 20 mai 2021.

SELS, Nadia. Ambiguity and mythic imagery in Homer: Rhesus' lethal nightmare. *Classical World*, Baltimore, v.106, n.4, p.555-570, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/clw.2013.0089>. Acesso em 23 jul 2023.

SHUSTER, Amy L. Pharmakon: Plato, drug culture, and identity in ancient Athens. *New Political Science*, v.36, n.3, p.422-424. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/07393148.2014.924247>. Acesso em 19 mai 2021.

SILVA, MF. Homero e o mundo vegetal. *Classica*, Belo Horizonte, v.32, n.2, p.157-180, 2019. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/885>. Acesso em: 17 mai 2021.

SILVA, RGT. Ópio e memória ou sobre o retorno do esquecimento. *Cadernos de Pesquisa do Cdis*, Uberlândia, v.30, n.2, p.186-197, 2017. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/cdis/article/view/41685/22016>. Acesso em 25 mai 2021.

SPINA, Luigi. Platone “traduttore” di Omero. *Eikasmos*, v.5, p.174-179, 1994.

SÓFOCLES. *Tragedias*. Tradução de Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1981.

STANNARD, J. The plant called moly. *Osiris*, Chicago, v.14, p. 254-307, 1962. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/301871>. Acesso em 23 mai 2021.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitique I: La guerre des sciences*. Paris: La Découverte, 1996.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Tradução Iracema Dulley, Jamille Pinheiro, Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TORRES, Gustavo. *Estamos indo para lugar nenhum*. [Instalação]. 2015. Reprodução disponível em: <https://gustavoxtorres.com/estamos-indo-para-lugar-nenhum>. Acesso em 11 mai 2021.

- VERGADOS, Athanassios. The Homeric Hymn to Hermes: humour and epiphany. In: Faulkner, Andrew (org.). *The Homeric Hymns: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- VERNANT, Jean-Pierre. A tragédia grega: problemas de interpretação. In: Macksey, Richard; Donato, Eugenio (org.). *A controvérsia estruturalista*. As linguagens da crítica e as ciências do homem. Tradução de Carlos Alberto Vogt e Clarice Sabóia Madureira. São Paulo: Cultrix, 1976.
- VIEGAS, Sônia Maria. Édipo: o problema da liberdade, do destino e do outro. In: Brandão, Jacyntho Lins. *O enigma em Édipo Rei e outros estudos de teatro antigo*. Belo Horizonte: UFMG; CNPQ, 1984.
- VIEIRA, Trajano. Helena e seu duplo. In: Eurípidés. *Helena*. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, v.2, n.1, p.3-22, 2004.
- VLASSOPOULOS, Kostas. Ethnicity and Greek History: re-examing our assumptions. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 58, n. 2, p. 1-13, 2015. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26343310>. Acesso em 08 nov 2021.
- VLASSOPOULOS, Kostas. *Greeks and barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- VLASSOPOULOS, Kostas. *Unthinking the Greek polis: Ancient Greek history beyond eurocentrism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WEIL, Simone. *L'Iliade ou le poème de la force*. [1941]. Disponível em: https://teuwissen.ch/imlift/wp-content/uploads/2013/07/Weil-L_Iliade_ou_le_poeme_de_la_force.pdf. Acesso 08 set 2021.
- WERNER, C. A ambiguidade do *kléos* na *Odisseia*. *Letras Clássicas*, São Paulo, n.5, p.99-108, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/82629>. Acesso em 24 mai 2021.
- WERNER, Christian. A deusa compõe um “mito”: o jovem Odisseu em busca de veneno (*Odisseia* I, 255-68). *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v.6, p.7-27, 2010. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/2083. Acesso em: 16 maio 2021.

- WHITE, S. A. Socrates at Colonus: A Hero for the Academy. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Nicholas D. Smith; Paul B. Woodruff (orgs). Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 151–75.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality*. An essay in cosmology. Nova Iorque: The FreePress, 1978.
- WOOLF, Virginia. *A arte do romance*. Porto Alegre: L&PM, 2018.
- VLASSOPOULOS, Kostas. *Greeks and barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- VLASTOS, Gregory. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2009.
- YOUSFI, Louisa. *Pour une internationale séparatiste!*, 2020. Disponível em: <https://indigenes-republique.fr/pour-une-internationale-separatiste/>. Acesso em 04 mai. 2023.
- ZAFIROPOULOS, Christos A. *Socrates and Aesop*. A comparative study of the introduction of Plato's *Phaedo*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2015.