



O zurro do burro: apontamentos sobre Λούκιος ἢ Ὄνος

The Donkey's Braying: Notes About Λούκιος ἢ Ὄνος

Igor B. Cardoso

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil
igorbcardoso@gmail.com

Resumo: A transformação mágica de humanos em animais é tema recorrente na literatura antiga. O artigo propõe investigar a singularidade dessa metamorfose em *Lúcio ou o asno* – narrativa ficcional em prosa –, a partir da compreensão de elementos políticos específicos ao século II, a saber, a valorização da tradição e cultura helênicas sob o patrocínio dos imperadores antoninos. Para tanto, o ideal platônico de filósofo rei será cotejado com o conceito de cidade interior proposto por Marco Aurélio. A conclusão é de que a ficcionalidade da narrativa em prosa, invenção própria do período pesquisado, foi capaz de expressar um comportamento político que evidencia os silêncios e o não dito oriundos de uma nova consciência do tempo histórico.

Palavras-chave: *Lúcio ou o asno*; romance grego; helenismo; Império Romano.

Abstract: The magical transformation of humans into animals is a recurring theme in ancient literature. The article proposes to investigate the singularity of this metamorphosis in *The Ass* – a fictional narrative in prose – from the understanding of specific political elements to the second century, namely, the valorization of Hellenic tradition and culture under the patronage of the Antonine emperors. For this, the Platonic ideal of philosopher king will be compared with the concept of Marcus Aurelius' inner city. The conclusion is that the fictional narrative in prose, a peculiar invention of this period, was able to express a political behavior that shows the silences and the unspoken coming from a new awareness of historical time.

Keyword: *The Ass*; Greek novel; Hellenism; Roman Empire.

Λούκιος ἢ ὄνος (*Lúcio ou o asno*) é uma narrativa em prosa ficcional atribuída por vezes a Luciano de Samósata ou a Pseudo-Luciano. De todo modo, a obra é datada do século II. Trata-se da metamorfose de um homem em burro, com a conseqüente perda da capacidade de significar, da fala, mas não da consciência humana, pois o animal continua a pensar. O tema remete à chegada de Ulisses e de seus companheiros à ilha de Circe, que por meio de um *phármakon* transformou-os, com a exceção de Ulisses e Euríloco, em porcos:

Ela os levou para dentro e ofereceu-lhes cadeiras e tronos, e misturou-lhes, depois, louro mel, queijo e branca farinha em vinho Pirâmnio; à bebida assim feita, em seguida, mistura droga funesta (*phármaka lygrá*), que logo da pátria os fizesse esquecidos.

Tendo-lhes dado a mistura, e depois que eles todos beberam, com uma vara os tocou e, sem mais, os meteu na pocilga. Tinham de porcos, realmente, a cabeça, o grunhido, a figura e as cerdas grossas; mas ainda a consciência (*noûs*) anterior conservavam.

(*Odisseia*, X, 233-240)

As diferentes versões sobre uma mesma história indicam os usos de um tema corrente na Antiguidade e que no século II sofreu reinvestimento de outra ordem. Ao perceber que séculos mais tarde Agostinho ainda se preocupava em buscar explicações para os relatos que, na transformação do homem em animal, retirava-lhe a forma humana, mas não a alma, Brandão argumentou que as histórias de Luciano (bem como de Apuleio) constituíram uma espécie de “experiência mental”, tornada como verdadeiro problema de ordem natural e filosófica (BRANDÃO, 2011, p. 67).

Isso significa que, para além dos propósitos da narrativa de entretenimento, aproveitando-se de relatos bastante conhecidos, o romance que visava ao prazer fazia parte de uma demanda latente na sociedade. Experimentar sem regramentos, como numa brincadeira, imagens hipotéticas, sob o fundo da ficcionalidade, dava vazão para que temas espinhosos, de difícil solução ou de consenso, pudessem emergir.

O início da narrativa de *Lúcio ou o asno* é revelador nesse sentido. Saindo a trabalho de Patras, a fim de entregar uma carta em Hípatе, mas com o objetivo ainda maior de lá “encontrar alguma dessas mulheres peritas em artes mágicas, e presenciar algo de incrível (*parádoxon*), como, por exemplo, uma pessoa a voar ou a transformar-se em pedra” (*Lúcio*, 4), Lúcio – protagonista que narra em primeira pessoa, fazendo-se confundir com o próprio autor da obra – dá o tom da prosa já de início, ao anunciar uma história extraordinária, apenas possível porque se coloca na voz de um (ex-)humano que passou por uma contrametamorfose. Isto é, narra porque é um ex-burro humano.

Observando que Agostinho cogitava Apuleio ter experimentado a metamorfose narrada em *O asno de ouro*, Brandão concebe a narrativa em primeira pessoa como parte do programa próprio de um narrador-tirano,

que não se representa como tal, ao ocultar sua liberdade pura e dar a entender que concede a seu recebedor o mais alto grau de liberdade, embora seja ele, o narrador, o único responsável por aquilo que focaliza ou não, por como apresenta, representa e julga o mundo que narra (BRANDÃO, 2010, p. 24).

Assim que se metamorfoseia em burro, ao ser besuntado com uma droga, Lúcio exclama ter permanecido “aquele mesmo homem Lúcio” (*ánthropos ekeínos ho Loukios*), mantendo “sentimentos (*phrénas*) e inteligência (*noûn*), exceto a fala (*phonês*)” (*Lúcio*, 15). Já de início o autor impõe ao leitor o estranhamento da identidade de quem ali narra, já que “aquele homem” marca a um só tempo a distância e a permanência de um passado: “se o leitor crê nele, acredita no animal, até porque o livro é a *ego-narrativa* de um burro! Se não crê no burro, não pode acreditar em Lúcio” (BRANDÃO, 2005, p. 156).

Não por acaso, ao final da história, Lúcio, já tendo passado pela contrametamorfose, assim se anuncia diante do governador da província: “Por pai – disse eu –, tenho eu, Lúcio, a [...], pai também de meu irmão Gaio. Ambos temos em comum os outros dois nomes. Eu sou escritor de histórias e outras coisas (*historiôn kai állon eimì singrapheús*), ele, poeta elegíaco e bom adivinho. Nossa pátria é Patras, na Acaia” (*Lúcio*, 55).

Para além de escrever histórias comprometidas com o que aconteceu, Lúcio enfatiza que escreve *outras* coisas, caracterizando o meandro daquilo que se pode dizer. O silêncio claramente proposital acerca do sobrenome do pai insere o elemento precisamente político na relação que se estende entre um *pseúdo*-cidadão a uma autoridade institucional.

Trata-se, pois, de um cidadão que não pode ser entendido exatamente como tal, porque a capacidade de estabelecer o vínculo de origem familiar, que permita a garantia de participação na vida comum, não pode ser concretizada, nem mesmo após a contrametamorfose do burro. Se na voz de humano, pode-se falar à autoridade instituída, ainda que por meio de uma política do silêncio, na forma de besta, perde-se por completo a possibilidade de verbalizar os sentidos.

Admirado com a metamorfose em pássaro pela patroa de Palestra, empregada com quem teve relações sexuais em vista das experimentações mágicas, Lúcio solicita à sua parceira sexual para provar da mesma droga e proporcionar-lhe levantar voo. Na verdade, explica Lúcio, sua curiosidade reside em saber, “testando na prática, se, ao deixar de ser homem, também ficaria pássaro quanto à alma (*psykhén*)” (Lúcio, 13). Ao contrário do pretendido, no entanto, Lúcio acaba por se metamorfosear em burro, pois, com a confusão de Palestra diante das caixas contendo diferentes drogas, é besuntado com a droga (*phármakon*) errada:

 Todavia, desgraçado de mim, não me transformo num pássaro, mas, pelo contrário, nasceu-me uma cauda no traseiro, e, quanto aos dedos [de mãos e pés], foram sei lá para onde: apenas fiquei, ao todo, com quatro unhas, que mais não eram que cascos; também as mãos e os pés se transformaram em patas de besta; as orelhas ficaram enormes, o rosto comprido. Enfim, observando-me todo à volta, via-me um burro... e é que nem ao menos tinha voz de homem (*phonèn dè anthrópou*) para censurar Palestra. Então, alongando a beíça de baixo, olho-a de esguelha e, pela minha própria figura de burro, comecei a acusá-la, conforme podia, por me ter transformado em burro, em vez de pássaro (Lúcio, 13).

Não é de se surpreender que a primeira reação ao reconhecimento da animalidade do homem seja justamente a perda da voz humana (*phonèn anthrópou*) e, conseqüentemente, da capacidade de censurar Palestra, de acordo com o que desejava, por ela ter se enganado com as diferentes drogas. O grunhido de porco dos homens metamorfoseados em Homero indica que se tratava de um assunto já corrente na Antiguidade. O que parece decisivo agora é que a primeira perda da identidade humana seja acompanhada, em seguida, de infortúnios de um homem na pele de um burro que desvelam a precariedade da condição social e humana.

Apesar de Palestra conhecer o antídoto para contrametamorfosear Lúcio de volta em humano, alguns salteadores, durante a noite, assaltam o estabelecimento, levando o burro consigo. Daí em diante, acontecem os mais variados sofrimentos que o colocam, a todo instante, defronte à “dança da morte (*thánaton orkhoúmenos*)” (Lúcio, 19). Vendo um de seus pares burros, por estar esgotado com o trabalho de carregar peso sem medida, ser executado com uma espada, cortando-lhe as pernas rentes e sendo lançando, ainda palpitante, num precipício, Lúcio começa a perceber um mundo antes desconhecido. Sempre a ser zurzido como castigo e não menos a ser ameaçado de morte, o pavor diante de seu próprio fim ensina-o a ser insensível à dor (Lúcio, 22).

Isso porque, ao pedir socorro, exclamando “Ó César! (ὦ Καῖσαρ)”, exigindo a onipresença do imperador para as circunstâncias mais penosas, a única coisa que conseguia pronunciar, debaixo de sucessivos golpes de varapaus, não passa de um prolongado e sonoro zurro, saindo-lhe da boca apenas um lamento: “ó! (ὦ)” – “o César é que não havia meio de acompanhar e até por via disso apanhava, por estar a denunciar [os bandidos] com o zurro”.¹ Semelhante ao escravo, sendo audível, mas jamais decifrável, a *phoné* do burro pertence à comunidade da linguagem apenas sob a forma da compreensão, não da sua posse:

¹ No original: “τὸ δὲ Καῖσαρ οὐκ ἐπηκολούθει. ἀλλὰ μὴν καὶ δι’ αὐτὸ τοῦτο ἐτυπτόμην ὡς προδιδούς αὐτοῦς τῆ ὀγκηθμῶ. μαθῶν οὖν ὅτι ἄλλως ἐβόων, ἔγνω σιγῇ προῖέναι καὶ κερδαίνειν τὸ μὴ παῖεσθαι” (Lúcio, 16). Também em Apuleio, desejando-se defender de uma suspeita de latrocínio dizendo “não fiz”, não pode emitir mais que um “noooooon” (*Metamorfoses*, 7).

“o escravo é aquele que participa da comunidade da linguagem apenas sob a forma da compreensão (*aisthesis*), não da posse (*héxis*)”, acredita Aristóteles (*Política*, 1254b). Por conseguinte, César é onipresente apenas como silêncio. Manifestação recíproca da ausência do *lógos*? Vejamos...

A dor sentida por Lúcio enquanto burro se vinculava ao incessante trabalho a que era submetido, transportando carregamentos, e que ao menor sinal de fraquejo era imediatamente açoitado. Em um dos episódios de sua longa saga, sequestrado e trabalhando como escravo, recebe a promessa de não mais trabalhar (*érgon*) por parte de uma donzela, que posteriormente também é sequestrada e conta com Lúcio, o burro, para fugir das mãos dos bandidos (*Lúcio*, 23). Entretanto, sendo pegos no momento da fuga, um dos bandidos sugere como punição que abrissem a barriga do burro e, retirando-lhe as vísceras, inserissem a donzela dentro, com a cabeça para fora do animal, a fim de que não sufocasse logo; em seguida, propõe cozinhá-los juntos, e alerta:

Reparem, meus amigos, no requinte desta tortura; primeiro, coabitar com um burro; depois, no pino do verão e sob um sol ardentíssimo, ir assando dentro do animal, ir morrendo com uma fome que mata lentamente, e sem ao menos poder dar a morte a si própria – para já não falar do mais que sofrerá, à medida que o burro vai apodrecendo e ela se vê misturada com o pivete e com os vermes. Por fim, os abutres penetrarão através do burro e, tal como fazem a este, despedaçá-la-ão, talvez ainda com vida (*Lúcio*, 25).

Nesse plano de tortura seguido de morte, o homem, na pele de um burro, deveria ser feito de “túmulo para uma garota inocente” (*Lúcio*, 26). Sem que o plano tenha fim, justamente para que a narrativa do mundo de sofrimento pudesse ter continuidade, a trama prossegue com o desenvolvimento da visibilidade dos modos de articulação entre as maneiras de fazer e os modos de *pensabilidade* de suas relações. O romance desenha aos poucos, a partir de novas cores, formas da

subjetividade política, implicando uma determinada ideia da efetividade do pensamento.²

Isso quer dizer que o prolongamento da narrativa, com a sucessão de novos infortúnios, permite estender novos limites para pensar a condição da perda de humanidade. Por isso, de maneira súbita, soldados (*stratiotôn*) apareceram na madrugada, antes que o plano fosse colocado em prática para salvarem ambos. Porém, também subitamente, a recompensa que o burro recebe dos noivos para descansar do trabalho e ter um campo repleto de éguas é facilmente desfeita, pois logo o atrelam ao moinho para trabalhar moendo trigo e toda espécie de cevada, o que o deixa, longe dos pastos, “magro e feio” (*Lúcio*, 28).

Vale a pena, apesar de longo, visitarmos um dos relatos do burro em relação ao trabalho a que era submetido:

[M]andavam-me com muita frequência lá acima, ao monte, para transportar lenha no lombo, o que era o cúmulo dos meus males: em primeiro lugar, tinha de escalar uma alta montanha, por um caminho terrivelmente escarpado; depois, o monte era pedregoso e eu ia desferrado, e ainda por cima mandavam comigo, como meu condutor, um rapazola infame, que de cada vez tentava um novo meio de acabar comigo: primeiro, ainda que eu corresse a valer, zurzia-me, não com um simples pau, mas com um que tinha nós muito juntos e salientes, e, para mais, batia-me sempre no mesmo ponto da coxa, de forma que, de tanta paulada, a coxa, naquele lugar, ficou em carne viva... e o fulano vá de arrear sempre na chaga. Depois, punha-me no lombo uma carga tal, que mesmo para um elefante era penosa de suportar. A própria descida do monte era dolorosa, e também aí me batia; e se via a carga a descair e a

² A relação entre estética e política refletida aqui tem o suporte em RANCIÈRE, 2009, p. 13, embora entenda que o regime estético da arte, ao contrário do que afirma o autor, possa ser compreendido em parte – e não na sua totalidade – pelas produções culturais da pós-Antiguidade.

incliná-la para um dos lados, em vez de retirar parte da lenha e passá-la para o lado mais leve, a fim de restabelecer o equilíbrio, não fazia nada disso, mas antes apanhava no monte umas pedras enormes e punha-as de contrapeso na parte mais leve da carga, aquela que tendia para cima (*Lúcio*, 29).

Millar (2004, p. 319) observou que o mundo do *Asno de ouro* de Apuleio é entrecortado com retratos e fragmentos variados de um mundo complexo, por vezes, pouco visível, mas intimamente presente nas estruturas de poder do Império. De modo não muito diferente, *Lúcio ou o asno* deixa entrever o mundo do trabalho e, com ele, os embates entre ricos e pobres, pessoas comuns e autoridades, revoltas e ordenamentos públicos.

Mais do que dor e sofrimento, o trabalho também é associado ao esforço inútil, tendo o burro de suportar pedras como contrapeso, ao invés de a carga sobre o lombo ser simplesmente distribuída com mais equidade. Dor e sofrimento são como parte de um processo que não visa necessariamente à produção, sobre o qual não é possível dizer, mas somente compreender e obedecer.

Isso porque “a ideia do trabalho não é a de uma atividade determinada ou a de um processo de transformação material” (RANCIÈRE, 2009, p. 64). Aristóteles já deixava claro que, sendo a vida ação, e não produção, o escravo seria não mais do que um auxiliar em relação aos instrumentos de ação, o que caracterizaria sua natureza e sua função:

Um ser humano pertencente por natureza não a si mesmo, mas a outra pessoa, é por natureza um escravo; uma pessoa é um ser humano pertencente a outro se, sendo um ser humano, ele é um bem, e um bem é um instrumento de ação separável de seu dono [...]. Mandar e obedecer são condições não somente inevitáveis mas também convenientes (*Política*, 1254a).

O processo de naturalização dos modos de fazer estava tão intimamente articulado aos modos de ser, que, a despeito do importante papel dos escravos nas crises políades da Antiguidade, não se cogitava, tanto na Grécia quanto em Roma, o rompimento definitivo dessa prática e categoria conceitual (JOLY, 2005, p. 40). Isso porque, entre vários outros fatores, o tempo livre que o escravo possuía, sabia-se amplamente, pertencia ao seu senhor (DABDAB TRABULSI, 2001, p. 120).

No Império Romano, a expressiva acumulação de bens e de riqueza junto à expansão comercial não se tornou forte o suficiente para produzir formas alternativas que rompessem com a lógica tradicional da exploração escravista. Isto é, mesmo com toda a grandeza material, cada vez mais a guerra se mostrou aos olhos dos romanos como atividade produtiva mais eficiente, num ciclo infundável já exposto por Aristóteles cuja convenção se definia com “tudo que é conquistado na guerra pertence aos conquistadores” (*Política*, 1255a). É certo que haveria disputas no entendimento da *phýsis* que determinaria quem poderia ser considerado escravo ou livre. O que se convinha, contudo, era que as pessoas de posses, em situações difíceis, tivessem empregados que assumissem os encargos, “enquanto elas se dedicassem à política ou à filosofia” (*Política*, 1255b).

O descompasso entre o que dizia Aristóteles e o mundo do século II reside na ruptura do laço que ligava a nobreza ao ambiente pequeno-camponês, apesar das continuidades de divisões no mundo do trabalho, sustentados por um insistente aparato de contenção por forças militares. Incapaz de reinvestir a acumulação de riquezas, num grau nunca antes visto, houve paradoxalmente um recuo de improdutividade e uma consequente dissipação dos bens:

não relacionado a qualquer contexto produtivo, mas apenas comercial e de conquista, obtido por Roma unicamente graças à expansão de um domínio político sem paralelos. Uma concentração enorme, mas fadada a se anular em uma abundância e consumo que não deixavam entrever nada além de si, em uma opulência que apenas podia redundar no luxo dos privilegiados e na representação de uma força política ilimitada (SCHIAVONE, 2005, p. 145).

Tradicional engrenagem motriz na produção do sustento e opulência das camadas mais abastadas, a difusão da escravidão-mercadoria com a desvalorização do trabalho e da materialidade transformadora, mantendo por conseguinte como que um vínculo externo ao desenvolvimento econômico, gerava um curto-circuito de contornos políticos, não confundidos com instituições ou sistemas administrativos, mas entendidos como dano à ordem vigente pela instituição no espaço comum de uma parcela dos sem-parcela, isto é, com a fundação da contingência ao nomear os desiguais como iguais.³

Entretanto, o burro apenas zurra ruídos que ninguém compreende, objetaria alguém com razão. A antiguidade não escondeu o segredo de fazer ver e fazer dizer, o que congrega o poder privilegiado de tornar algo visível e outro não, por meio da palavra. Não à toa que para Aristóteles o único entre todos os animais a possuir o *lógos* seja o ser humano, que transpassa a *phoné* para indicar (*semaínein*) a dor e o prazer:

a palavra está aí para manifestar o útil e o nocivo e, por consequência, o justo e o injusto. É isso que é próprio dos homens, em comparação com os outros animais: o homem é o único que possui o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto. Ora, é a comunidade dessas coisas que faz a família e a *pólis* (*Política*, 1253a).

Isto é, o animal apenas *semaínein*, mas jamais define o que é bem ou mal, justo e injusto e, portanto, não pode participar das decisões de

³ Entendo política aqui com Rancière: “Existe política quando a contingência igualitária interrompe como ‘liberdade’ do povo a ordem natural das dominações, quando essa interrupção produz um dispositivo específico: uma divisão da sociedade em partes que não são ‘verdadeiras’ partes; a instituição de uma parte que se iguala ao todo em nome de uma ‘propriedade’ que não lhe é absolutamente própria, e de um ‘comum’ que é a comunidade de um litígio. Tal é em definitivo o dano que, passando entre o útil e o justo, proíbe qualquer dedução de um para o outro. A instituição da política é idêntica à instituição da luta de classes. A luta de classes não é o motor secreto da política ou a verdade escondida por trás de suas aparências. Ela é a própria política, a política tal como a encontram, sempre já estabelecida, os que querem fundar a comunidade com base em sua *arkhé*” (1996, p. 32).

uma *pólis*. Destituído do *lógos*, o “encarceramento do trabalhador no espaço-tempo privado de sua ocupação” é uma forma de legitimação da sua exclusão de participação no comum, pois um “mundo comum é sempre uma distribuição polêmica das maneiras de ser e das ‘ocupações’ num espaço de possíveis” (RANCIÈRE, 2009, p. 63-64). Por isso que o que faz com que uma palavra seja entendida como discurso ou ruído seja justamente a capacidade de di-visão social, a disputa pela nomeação como instituição do mundo: “todo agente social aspira, na medida de seus meios, a este poder de nomear e de constituir o mundo nomeando-o” (BOURDIEU, 1996, p. 81).

Acredito que o zurro do burro não pode ser entendido senão como intrusão forçada do ruído na comunidade de linguagem, que afirma, por conseguinte, a própria existência. Aquele que não tem direito de ser contado como ser falante consegue ser contado ao fazer que César exprima a fala muda ao socorro e, portanto, a ordem destituída da Antiga eficácia. Lúcio mostra a contradição de dois mundos alojados num só: “o mundo em que estão e aquele em que não estão, o mundo onde há algo ‘entre’ eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada” (RANCIÈRE, 1996, p. 40).

Como o Ulisses homérico, que não leu Agostinho, o herói luciânico também não leu os iluministas do século XVIII nem os liberais abolicionistas do XIX, muito menos Karl Marx. A tomada da palavra não é a consciência de si que afirma o seu próprio. Essa é provavelmente uma grande confusão na qual muitos intérpretes incidem ao não encontrarem na Antiguidade a esperada consciência de pertencimento de classe. Thompson diz com sabedoria que consciência de classe é algo daninho, “inventado por intelectuais deslocados, visto que tudo o que perturba a coexistência harmoniosa de grupos que desempenham diferentes ‘papéis sociais’ deve ser lamentado como um sintoma de motim injustificado” (THOMPSON, 2010, p. 11).

Entendida como ocupação do lugar onde o *lógos* deseja definir outra natureza para a *phoné*, a tomada da palavra em *Lúcio ou o asno* mostra algo *aquém* da tomada de consciência, a saber, a radicalidade da partilha do sensível: para se instituir *politicamente*, a *phoné* deve ser, antes de tudo, um *lógos*, ainda que, e por isso mesmo,

não reconhecida, pois ela é ao mesmo tempo a *phoné* e o *lógos* desse animal já contrametamorfoseado. Política é fazer ver o invisível, é dar existência ao estranho dentro do regime já instituído, com as ferramentas dispostas pelo jogo, que, ao movimento do próximo lance, é ele próprio modificado. A instituição da *phoné* no espaço do *lógos* visa alterar as regras do jogo. A cultura dos primeiros séculos de nossa era deve ser entendida, portanto, não como “rebaixamento das formas superiores da cultura clássica colocada à disposição das massas, mas como surgimento de domínios culturais entre classes dominantes e dominadas” (CARRIÉ, 2010, p. 471).

Porém, é possível, por fim, que se indague, uma vez mais, pelo silêncio do imperador. Pode-se creditar a ele a sinceridade da impotência frente aos infortúnios inesperados que aparecem durante a vida. A marca da ausência ou ao menos da distância frente ao pedido de socorro poderia ser compreendida como fragilidade própria da humanidade diante da morte que, subitamente, aparece. O imperador Marco Aurélio não deixou de fazer uma boa acolhida da morte, tratando-a como parte da vida:

A decomposição é em si mesma um fenômeno como a juventude, a velhice, o crescimento, a maturidade, o aparecimento dos dentes, da barba, das cãs, a fecundação, a gravidez, o parto e quantas outras operações naturais trazem as quadras da sua vida. Portanto, diante da morte, a atitude do ser humano que raciocina (*ánthropón esti lelogisménon*), não é recebê-la com revolta, violência ou soberba, mas aguardá-la como uma das operações naturais. Como aguarda agora que o nascituro saia um dia do ventre de tua esposa, assim acolhe a hora em que sua alma escapará desse invólucro. Se deseja um preceito simples, que toque o coração, nada o conformará melhor com a morte do que examinar de que objetos você vai separar e com quais caracteres deixará de estar misturada sua alma. Não é absolutamente mister se desavenha com eles, mas que zele por eles e os suporte com brandura, não esquecendo, embora, que os homens que deixará não cultivam os

seus princípios. Com efeito, se algo pode retê-lo e prender à vida, seria apenas a concessão de conviver com pessoas de princípios iguais. Veja, porém, quanto exaura a divergência de vistas no convívio, a ponto de dizer: oxalá mais cedo venha, ó morte, para que eu não acabe por me esquecer de mim mesmo (*Meditações*, IX, 3).

No século II, muitos se sentiriam à beira da morte? Alguns dizem que sim, denominando o período de época da angústia, atentando inclusive para o alto número de relatos de suicídios (DODDS, 1975, p. 50). Não menos importantes seriam os inúmeros desejos de morte, nunca concretizados, pelos heróis e heroínas dos romances frente ao mundo que se apresenta em ruínas. O retiro para si com o desapego ao mundo sensível exterior seria uma forma de preparação à morte frente ao mistério da natureza que coloca o universo em constante metamorfose (HADOT, 1997, p. 310-313).

Bowie acredita que os estudiosos exageraram na constatação de que as narrativas ficcionais representariam mitos helenísticos, expressão da solidão do homem ou procura pela união com outro ser humano ou divino (BOWIE, 1999, p. 45). Whitmarsh credita à sanha teleológica moderna para encontrar na pretensa angústia uma fratura na cultura grega que explicaria o mundo que estaria por vir, isto é, o cristão (WHITMARSH, 2011, p. 224). Há uma questão metodológica, que parece central nessa discussão, quando observadas diferentes fontes, qual seja: os conselhos morais e de vida, os tratados filosóficos, os encômios de Estado e etc. não têm o mesmo estatuto das narrativas em prosa ficcionais.

Além disso, concordo com Brandão, para quem:

[S]e o mundo helenizado, sobretudo nos primeiros séculos de nossa era, registra um crescente interesse pelo sobrenatural – e em especial por todas as formas de revelação – é porque esse interesse responde a expectativas existentes, a partir de determinadas formas de visão de mundo, isto é, a revelação é parte integrante do imaginário, compõe a rede de representações sociais e não apenas constituiu

um meio de fuga fácil em vista de conturbações ameaçadoras (BRANDÃO, 1991, p. 107).

Quando a filosofia alçou vôos a se institucionalizar historicamente, a aporia formada com a política, colocada desde Platão como graça que se recebe como favor divino para articulação e proporção entre *érgon* e *lógos*, foi traduzida não como fundação da *pólis* ideal e possível, mas em termos do recolhimento de si para si mesmo. Vejamos que, segundo Platão, “a virtude não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por concessão divina (*theía moíra*), que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha” (*Mênon*, 99e). Apesar de contestada a autoria, a *Carta VII* mostra, se não indícios de participação e postura de Platão frente aos acontecimentos políticos em Sicília, ao menos um entendimento médio compartilhado acerca do que se esperava da postura de um filósofo em relação à política, o que a torna ainda mais interessante: “Mandou dizer que se deve ter em conta que o seu pensamento é o mesmo que tinha também Díon, e nessa altura exortava também a mim a colaborar, quanto eu pudesse, tanto em ação (*érgon*) como em palavra (*lógos*)” (*Carta VII*, 323d).

Assim, de acordo com Maria Graça Augusto,

Platão considera a ‘ação do político’ uma *θεία μοίρα* e que nesse campo em que o acaso e a necessidade se complementam – e que é também o espaço da *πόλις* – o filósofo deve encontrar uma forma de ação capaz de intervir na *πόλις* através do seu *ἔργον* e de seu *λόγος*, das suas obras e de suas palavras (AUGUSTO, 1989, p. 75).

Em outras palavras, apesar de ser considerada por Platão a busca individual pela conduta em vida, a justiça (*dikaiosýne*) visa à preparação para a construção da reta *politeía*. A ligação entre *πολιτεία* e a *δικαιοσύνη* supõe, portanto, uma *ação* que compromete o outro, de modo que o sair da caverna pelo filósofo está intimamente ligado a seu retorno, que consiste justamente em agir, mas não mais só.

No século II, a cidade justa possível se deslocou em relação à imagem atemporal da cidade ideal. Por isso, a reta *politeía* foi realizada

no interior de cada indivíduo. Talvez tenha faltado ao Imperador a intuição de que, no governo de um *imperium*, fosse preciso dar um passo além da “vontade divina”, para que a *politeia* justa e possível não deixasse de ser constantemente reinventada, isto é, não deixasse de ser utopia. Sem ela, abandonou-se o conflito próprio da relação entre filosofia e política, com a renúncia do retorno à caverna.

Além disso, estamos muito longe aqui da época da bela morte (*kalòs thánatos*) sobre a qual os cantos fúnebres tucídideanos celebraram e que Homero cantou, figurando os corpos tombados na guerra iliádica. Não se poderia confundir nela a vontade da morte, pois as virtudes expostas por Aquiles ou Heitor tinham como único sentido a sua perpetuação como memória viva na comunidade. Vernant (1978) entendeu que, para tanto, a bela morte se inscrevia dentro de um código de honras e valores a fim de singularizar a excepcionalidade do heroísmo que ultrapassava a morte e a fama dos comuns. De modo diferente, mas reservando algumas semelhanças, Sócrates também se dispôs à morte, mas somente como radicalização da coerência em vida para enfrentar a aporia entre política e filosofia numa cidade que experimentava uma crise de graves dimensões (*Apologia de Sócrates*, 29d).⁴ Em Marco Aurélio, não havia bela morte

⁴ A respeito das acusações que Sócrates sofreu, de ter corrompido jovens e instituído a crença em divindades que não faziam parte da cidade, Claude Mósse explica que “a acusação de introdução de novas divindades (*daimon*), mesmo que não fundamentada, ganhava terreno fértil em uma cidade que lançava suspeitas contra toda forma de pensamento que se desviava tanto de tão poucas normas” (MOSSÉ, 1990, p. 116). Essa reação exagerada se dava à crise política vivida em Atenas após a Guerra do Peloponeso: “fazendo das leis uma construção humana reveladora de interesses divergentes e não mais a ordem imutável exigida pelos deuses, os sofistas colocaram a nu a realidade do fato político, lhe contrapondo uma ordem da natureza que, na melhor das hipóteses, lhe escapava e, na pior, se opunha a ele. Esta crítica radical se conjugou com as consequências desastrosas da guerra do Peloponeso para, por duas vezes, pôr em questão a democracia ateniense. Desde então compreende-se melhor que, com o restabelecimento do regime na cidade, os homens que a governavam quisessem também restabelecer a coerência do sistema, reconstruir esta unidade por um tempo partida: donde os processos de impiedade, a retomada do decreto de Péricles sobre a cidadania em vigor e a recusa de introduzir na Cidade os metecos que, tal como Lísias, haviam no entanto trabalhado pela restauração da democracia, a transformação das leis, etc.,

que assegurasse um fim excepcional, restando apenas encontrar um modo de encarar a vida (e a morte) com mais tranquilidade – os sussurros vindos do Hades luciânico não deixavam que se esquecesse: o reino de Hades é o reino da *isotimía*.

A diferença com relação ao pensamento filosófico do Imperador, contudo, reside no fato de que, para os heróis romanescos que passam a estar na mesma condição daqueles que sequer são donos do próprio tempo, vulneráveis às novidades impostas pela *Týkhe* (*Quéreas e Calírooe*, IV, 4, 2), a luta para a inscrição da vida na narrativa dos *ánthropoi* ganha uma dimensão de indeterminação da identidade própria e social, sobre a qual MacAlister chamou atenção. Pois somente no contato com um sistema caótico e imprevisível, construído num mundo carente do papel social e estranho ao *éthos* aristocrático, que os protagonistas têm condição, como recurso último, de iniciativa e controle de si, ao caminharem em direção à morte. Não se trata exatamente de um desejo de morte, pois cercar-se dela faz parte de um processo de reinvestimento da vida como provação para a tomada de decisão. Em outras palavras, tratava-se da capacidade de arrancar da *Týkhe* o próprio destino, de afirmar contra todas as incertezas impostas pela deusa a certeza da identidade própria: “eu *nada* sou” (MACALISTER, 2005, p. 30-53).

Nos romances, o corpo que quase experimenta a morte, sempre se safando no *exato momento*, faz-se existir como grito inaudito, a condição para dizer com *parresía*. Por isso, no romance de Cáriton, Calírooe deixa ver que jamais poderia convencer Dionísio a deixá-la retornar à pátria para encontrar seu amado Quéreas. Com a ficcionalidade, podia-se inserir o extraordinário ao meio da ordem instituída, fazendo ouvir um discurso onde só tinha lugar o barulho, fazendo ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho, mas também fazendo ver o discurso como o discurso surdo e cego ao objeto que lhe é apresentado no comum. O *nada* é tomado de existência que, encontrado fora da pátria, é partilhado

fatos que marcaram os primeiros anos do século IV e que, tanto quanto os esforços para restaurar a hegemonia ateniense no mar Egeu, são reveladores do espírito que, então, animava os dirigentes da Cidade” (1990, p. 145). Mas não concordo com Mossé sobre a cidade idealizada por Platão ser um Estado totalitário (1990, p. 146).

com o retorno à cidade, onde passa a habitá-la e denunciá-la como seu outro – também um nada.

O silêncio no qual Marco Aurélio se recolhe, entendido como cidade interior, não pode ser confundido com a *phoné* da qual se exige *lógos*, pois só ela pode aprofundar o desentendimento entre os iguais contra a ordenação dos (in)diferentes pelo *lógos*. Só a literatura, como escrita, poderia inventar um povo que falta, pôr em evidência essa possibilidade de vida.⁵ A lembrança do mau governo de Júlio César, que serve como referência de governo injusto, feita por Marco Aurélio, “cuidado para não se *cesarizar*” (*Meditações*, VI, 30), é reinvestida de sentido pelo romance com a alusão a todos os imperadores, todos os que possuem o poder de fazer instituir a ordem, como César. “Ó César!” pode ser entendido, enfim, como a denúncia contra todas as autorrepresentações nas quais os imperadores buscavam legitimar publicamente a imagem privada de homem culto, fazendo-se a um só tempo pupilos e mestres do filosofar e do governar.⁶

⁵ Sobre a saúde da escrita, assim escreve Deleuze: “Não se escreve com as próprias neuroses. A neurose, a psicose não são passagens de vida, mas estados em que se cai quando o processo é interrompido, impedido, colmatado. A doença não é processo, mas parada do processo, como no “caso Nietzsche”. Por isso o escritor, enquanto tal, não é doente, mas antes médico, médico de si próprio e do mundo. O mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem. A literatura aparece, então, como um empreendimento de saúde: não que o escritor tenha forçosamente uma saúde de ferro [...], mas ele goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe contudo devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis” (DELEUZE, 2008, p. 13-14). E sobre o fim último da literatura: “pôr em evidência no delírio essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida. Escrever por esse povo que falta... (“por” significa “em intenção de” e não “em lugar de”)” (2008, p. 15).

⁶ Não é possível creditar ingenuamente a Marco Aurélio o recolher-se na simplicidade e candura, longe dos olhos alheios (*Meditações*, II, 15), pois se o Imperador escreveu realmente para seus próprios olhos, o processo de auto orientação nunca poderia ser completo: escritos privados são sempre condicionados pela consciência da ameaça da exposição. *Meditações* “é um texto no qual o público foi repetidamente vazado ao privado e vice-versa” (WHITMARSH, 2001, p. 223), de modo a influenciar a posterior recepção e reprodução da auto representação da imagem de Marco Aurélio.

A sensação de mal-estar durante o Império em virtude, em grande medida, do descompasso entre acumulação material e ausência de reinvestimento das forças produtivas foi expressa pela mentalidade da elite apenas como temor do devir: “a desagregação ideal e ética que se podia acompanhar foi por muito tempo o pesadelo de uma parte dos grupos dirigentes, que sempre tiveram presente esse perigo – a zona escura da opulência imperial” (SCHIAVONE, 2005, p. 154).

Guarinello qualifica, sinteticamente, a distância entre riqueza e pobreza no Império Romano dos primeiros séculos da era comum:

[O] custo da integração não deve ser esquecido: a imposição de um poder único, a marginalização da pobreza, a repressão violenta de qualquer contestação, a criação de margens e bordas fronteiriças em muitas áreas rurais dentro do próprio Império, a incapacidade de integrar populações para além do *limes*. A integração propiciada pelo Império não representou, assim, um consenso, nem a paz geral que muitas vezes se propunha, mas um sistema de exploração contra o qual as alternativas eram escassas, dada a imensa dispersão geográfica e cultural dos insatisfeitos, dada a falta de alternativas viáveis ao Império. As revoltas dos judeus, a ascensão do cristianismo, propondo um novo ordenamento da vida em meio às cidades do Império, a literatura apocalíptica e o banditismo generalizado são exemplos de como a integração se fez à custa da maioria da população. Por outro lado, a única fronteira aberta, no interior do Império, era a do enriquecimento. Três ou quatro séculos de prosperidade, resultante da liberação das forças de integração no interior do Império unificado, que explicam muito sobre sua razoável estabilidade. A incapacidade de transformar essa integração econômica e cultural numa verdadeira integração social, numa comunidade de interesses, explica, talvez, e em parte, sua progressiva dissolução como unidade política (GUARINELLO, 2010, p. 127).

Não por acaso, a ficção (teatral e escrita) é marca de um “regime de indeterminação das identidades, de deslegitimação das posições das palavras, de desregulamentação das partilhas do espaço e do tempo” (RANCIÈRE, 2009, p. 18); já a ficcionalização perverte mesmo as balizas que denunciam o desentendimento da linguagem e do mundo, afirmando-se não mais que diversão, sobre o domínio do irrealizável. A atração fantástica, que na ficcionalidade ganha novas proporções, trai o leitor no momento mesmo em que ele é seduzido a se deixar levar por essa zona obscura da opulência e do prazer com uma narrativa que visa *exclusivamente* ao entretenimento.

Entendo que a invenção do romance tenha sido um dos mecanismos mais complexos e férteis de reinvestimento da política, em tempos de desestruturação dos espaços tradicionalmente marcados pela disputa, como forma de se contrapor às operações de agregação e consentimento das coletividades, à distribuição dos lugares e funções e aos sistemas de legitimação dessa distribuição.⁷ As narrativas em prosa ficcionais foram capazes de instaurar espécie de regime democrático ao meio do *imperium*, ao compartilhar, pelo menos como condição mínima, o mundo sensível dos comuns aos *aristói* de uma cidade, ao fazer aflorar os valores de uma elite que teme dizer em nome do que fala.

Narrar é a capacidade de ocultar para melhor evidenciar; é oferecer ao leitor, como a um tirano, o nome daquilo que não se tem. Não parece absolutamente fortuito que, segundo Luciano, a história, cujo corpo se perfaz simplesmente pela *diégesis* (*Como se deve escrever a história*, 55), deva inscrever seu nome visando à posterioridade, pois somente no futuro o historiador poderia ser reconhecido como aquele que era “seguramente um homem livre e totalmente franco, nada bajulador, nada servil, mas verdadeiro em tudo” (*Como se deve escrever a história*, 61). A história deveria ser construída, por conseguinte, como o farol do arquiteto de Cnido:

⁷ Isto é, nos termos explorados por Rancière, entendo que os romances atuem como força política contra o ordenamento da polícia, essa operação social de consentimentos, de significações, de funções (RANCIÈRE, 1996, p. 41).

Quando construiu a torre de Faro, a maior e mais bela de todas as obras, para que daí fossem enviados sinais luminosos aos navegantes sobre uma vasta extensão do mar, evitando que fossem lançados na costa de Paretônio – que é, pelo que se diz, muito difícil e da qual não se pode escapar sem que se caia nos recifes – portanto, após ter construído o farol, inscreveu seu nome por dentro, nas pedras, pôs sobre elas um estuque de gesso, para ocultá-lo, e inscreveu então o nome de quem reinava, sabendo que, no fim de muito pouco tempo, como aconteceu, as letras se apagariam com o estuque e apareceria a inscrição: “Sóstrato, filho de Dexífanos, cnídio, aos deuses salvadores, para os que navegam”. Desse modo, não teve ele em vista o seu presente nem a sua breve vida, mas o nosso presente e o futuro, enquanto a torre ficar de pé e perdurar sua arte (*Como se deve escrever a história*, 62).

Resoluto de que o presente era composto por um público excessivamente afeito a quem narrava, Luciano não teve dúvidas de escolher, para não ser o único sem voz (*mónos áphonos*), a rolar o seu tonel, não de modo a escrever história ou discorrer sobre os acontecimentos, mas a fim de participar da construção da obra do historiador, “se não da inscrição, pelo menos tocando a argamassa com a ponta do dedo” (*Como se deve escrever a história*, 4). A ficcionalidade parece ter sido a radicalidade última de inscrever a *phoné*, em vista dos leitores futuros, contra o nome de quem reinava.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

ARISTOTLE. *Politics*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

AUGUSTO, Maria Graça M. *Politeia e Dikaiosyne*: um estudo das relações entre a política e a utopia na República de Platão. Rio de Janeiro: IFCS; UFRJ, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*: o que falar quer dizer. Tradução de Sergio Miceli *et al.* São Paulo: EDUSP, 1996.

BOWIE, Ewen. The Greek novel. In: SWAIN, Simon (ed.). *Oxford reading in the Greek novel*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A invenção do romance*: narrativa e mimese no romance grego. Brasília: UnB, 2005.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Mente humana em corpo bestial*. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 21, n. 3, p. 63-73, set-dez, 2011. Doi: <https://doi.org/10.17851/2317-2096.21.3.63-73>

BRANDÃO, Jacyntho Lins. O narrador-tirano: notas para uma poética da narrativa. *Gragotá*, Niterói, n. 28, p. 11-26, 2010.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. A adivinhação no mundo helenizado do segundo século. *Clássica*, São Paulo, n. 4, 1991, p. 103-121. Doi: <https://doi.org/10.24277/classica.v4i4.579>

CÁRITON DE AFRODÍSIAS. *Quéreas e Calirroe*. Tradução do grego, introdução e notas de Maria de Fátima de Sousa e Silva. Lisboa: Cosmos, 1996.

CARRIÉ, Jean-Michel. Elitismo cultural e “democratização da cultura” no Império Romano Tardio. Tradução de Deivid Valério Gaia. *História*, São Paulo, v. 28, n. 1, 2010, p. 456-474. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0101-90742010000100027>.

DABDAB TRABULSI, José Antonio. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: _____. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2008a.

DODDS, Eric B. *Paganos y cristianos en una época de angustia*: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurélio a Constantino. Traducción J. Valiente Malla. Madrid: Cristiandad, 1975.

GUARINELLO, Noberto Luiz Nero. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano. Um ensaio. *Mare Nostrum*, São Paulo,, v. 1, p. 113-127, 2010. Doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2177-4218.v1i1p113-127>

HADOT, Pierre. *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées* de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1997.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 5. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

HOMERUS. *Odyseea*. Edited by P. von der Muhll. Basel: Lichtenhahn, 1962.

JOLY, Fábio Duarte. *A escravidão na Roma antiga: política, economia e cultural*. São Paulo: Alameda, 2005.

LUCIAN. *Lucian with an English Translation*. Edited by K. Kilburn. Cambridge: Harvard University Press, 1959. (v. VI).

LUCIAN. *Lucian with an English Translation*. Edited by M. D. Macleod. Cambridge: Harvard University Press, 1961 (v. VII).

LUCIANO. *Como se deve escrever a história*. Tradução, notas apêndices e o ensaio “Luciano e a história” de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

LUCIANO. *Luciano II*. Tradução do grego, introdução e notas Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MACALISTER, Zuzanne. *Dreams and Suicides: the Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire*. London; New York: Routledge, 2005. E-book

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores, v. 5).

MARCUS AURELIUS ANTONINUS. *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*. Oxford: Clarendon Press, 1944.

MARCUS AURELIUS. *M. Antonius Imperator ad se ipsum*. Edição de Jan Hendrik Leopold. Leipzig: Keyboarding, 1908.

MILLAR, Fergus. The world of the *Golden Ass*. In: _____. *Rome, the Greek world, and the East*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 2004. v. 2: Government, society, and culture in the Roman Empire.

- MOSSÉ, Claude. *O processo de Sócrates*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: _____. *Diálogos III: socráticos*. Tradução e notas de Edson Bini. Bauru: Edpro, 2008.
- PLATÃO. *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2001.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. 2. ed. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: ECO Experimental Org.; Ed. 34, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- SCHIAVONE, Aldo. *Uma história rompida: Roma Antiga e Ocidente Moderno*. Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: USP, 2005.
- THOMPSON, Edward. *A formação da classe operária inglesa*. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010. v. 1: A árvore da liberdade.
- VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. *Discurso*, São Paulo, n. 9, p. 31-62, 1978. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1978.37846>.
- WHITMARSH, Tim. *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- WHITMARSH, Tim. *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel: Returning Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511975332>.

Recebido em: 8 de novembro de 2018.

Aprovado em: 8 de março de 2019.